ANTONIO ESCOHOTADO

FILOSOFÍA

PARA NO FILÓSOFOS



ESPASA

Índice

Portada

Portadilla

NOTA DEL EDITOR

1. EL PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO (I)

2. EL PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO (II)

3. LOS PRIMEROS PENSADORES GRIEGOS (I)

4. LOS PRIMEROS PENSADORES GRIEGOS (II)

5. EL ANÁLISIS ÉTICO Y SOCIOLÓGICO

6. LA HERENCIA DE SÓCRATES

7. EL CONOCIMIENTO COMO ARTE DE VIVIR

8. LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

9. LA PLENITUD DEL SABER ANTIGUO (I)

10. LA PLENITUD DEL SABER ANTIGUO (II)

11. ROMA Y EL CRISTIANISMO

12. EL LABORIOSO RETORNO DE LA CIENCIA

13. LA COSMOLOGÍA RENACENTISTA

14. «LA CIENCIA NUEVA»

15. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

16. LA VISIÓN NEWTONIANA DEL MUNDO

17. POSTULANDO LA RAZÓN

18. POSTULANDO LA EXPERIENCIA

19. LA SÍNTESIS KANTIANA

20. EL IDEALISMO POSTKANTIANO

21. EL ESPÍRITU OBJETIVO

22. POSITIVISMO Y MATERIALISMO

23. FILOSOFÍAS DE LA VIDA

24. PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

BIBLIOGRAFÍA

Notas

Créditos

FILOSOFÍA PARA NO FILÓSOFOS

Un recorrido esencial por la historia del pensamiento occidental

ANTONIO ESCOHOTADO



NOTA DEL EDITOR

Existen libros que nacen de la necesidad docente, pero que con el transcurso del tiempo se tornan en un testimonio vivo que traspasa los muros de las aulas. *Filosofía para no filósofos* comenzó su andadura como libro universitario cuando llevaba por nombre *Filosofía y metodología de las ciencias sociales* y era editado por la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia). Hoy se erige ante el gran público —aventurando su destino más allá del alcance de un manual académico— como un puente generoso entre el rigor y el asombro, el hallazgo y la duda.

Leí sus páginas como estudiante universitario de Periodismo que cursó varias asignaturas en la Facultad de Filosofía por puro interés, y recuerdo que aquellas unidades didácticas me resultaron de gran utilidad. Ahora, como editor y revisor de su última edición —que prescinde de negritas, resúmenes y preguntas al final de cada lección, entre otros cambios—, doy fe de que la voz de quien fue mi maestro y mi padre resuena más clara y pedagógica que nunca.

Su contenido mutó varias veces gracias al impulso vital de su autor, a su afán de claridad y a su evolución conceptual. El lector comprobará que aquí la erudición no apabulla, sino que se despliega como una invitación al descubrimiento y al gozo que ello otorga, permitiendo que la filosofía, en vez de encerrarse en torres de marfil, riegue como agua fresca el pensamiento cotidiano de cada lector. Un texto remozado vio la luz en el año 2003 bajo el nombre de *Génesis y evolución del análisis científico,* publicado por una

editorial hoy extinta. Consciente de aquella ingrata descatalogación y de que la obra todavía podía
perfeccionarse, Antonio Escohotado siguió haciendo mejoras en su particular mapa filosófico y fue enviando de forma intermitente la última versión de cada capítulo de la obra a este servidor.

Subtitular el libro «Un recorrido esencial por la historia del pensamiento occidental» responde fielmente a la ambición de la obra —trazada, como pocas, desde el principio de los tiempos humanos—, y da cuenta del espíritu con que su autor organizó su exposición: mirada panorámica y a la vez atenta a los detalles, sin perder el hilo que enlaza las edades, las culturas y los descubrimientos individuales de la razón y la experiencia.

Agradezco de corazón a la editorial Espasa la apuesta por su publicación ahora como obra de divulgación, y a la que si se le puede poner algún «pero» es que finalice de forma tan abrupta, con los últimos pensadores del siglo xx, pero no hay textos del autor sobre otros posteriores, salvo los que se referencian en algunas notas y que pueden consultarse en otros libros del mismo autor.

En el corazón de *Filosofía para no filósofos* late la convicción de que pensar es una actividad universal; una vocación practicable por cualquier ser humano, con independencia de su edad, formación u origen. Que este libro suscite preguntas, invite a nuevas lecturas y constituya un motivo de conversación es el mejor destino que se puede soñar para él. A quienes lo abran, les auguro la fortuna —como fue la mía— de escuchar, lúcida y cercana, la voz de un sabio que jamás se resignó a ver la libertad como un estado más, sino como «la substancia última de la condición humana, aquello que llamamos también pensamiento».

Desde la modestia, mi papel —como editor y custodio del legado junto a mis hermanos— ha sido conservar la fidelidad a su

pensamiento, procurando que la herencia de Escohotado no se vuelva un mausoleo, sino una semilla fértil para nuevas comprensiones. «Un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna… La esencia pone, no quita», nos dice Spinoza. Quizá por eso mismo, las páginas que aquí se ofrecen no quitan nada, sino que dan sentido, conocimiento y voluntad de dibujar uno mismo los nuevos horizontes que habrán de descubrir quienes se adentren en la lectura.

JORGE ESCOHOTADO ÁLVAREZ DE LORENZANA

Madrid, septiembre de 2025

1
El pensamiento precientífico (I)

I. Primitivismo y etnocentrismo

Hablar de «pueblos primitivos» remite muchas veces al acto de mirarse cada grupo humano su propio ombligo [1] con gran complacencia, una operación que se conoce como *etnocentrismo* [2]. Con gran soltura metemos en esa rúbrica civilizaciones antiguas o extinguidas, países simplemente depauperados y comunidades sin escritura (ágrafas) supervivientes, ejercitando un velado o abierto desprecio hacia modos de concebir el mundo distinto del nuestro. Esta tendencia a ignorar, a exponer tendenciosamente o a condenar lo distinto —denominador común de muy distintas culturas— tiene la más primitiva de las raíces, y es sin duda la construcción más endeble desde una perspectiva científica.

Por otra parte, solo la civilización occidental contemporánea destina recursos a preservar, estudiar y difundir manifestaciones de cualesquiera otras civilizaciones. Los departamentos de Arqueología, Filología, Historia y Antropología de nuestras Universidades se dedican a ello precisamente, y confundiríamos etnocentrismo con progreso (en ciencias y técnicas) pensando que la perspectiva occidental deforma otras civilizaciones y culturas *en mayor medida* que estas la deforman a ella. Dicha aclaración es oportuna ante tesis como las de E. Said [3], a cuyo juicio Occidente prefiere ignorar la

realidad de otras culturas, aunque él —palestino de origen, nacionalizado norteamericano— lleve décadas enseñando instituciones e historia árabe en Universidades norteamericanas. Cuando las rentas del petróleo sufraguen en Riad, Kuala Lumpur o Teherán cátedras como la de Said en Columbia (Nueva York), donde profesores occidentales expliquen libremente instituciones e historia occidental, la balanza empezará a equilibrarse. Por ahora, ninguna otra civilización ha introducido el etnocentrismo como instrumento de autocrítica, y solo en sus territorios florecen becas para cultivar la antropología comparada.

Said mantiene que los estudios occidentales sobre Oriente son un sistema «eurocéntrico» de prejuicios y estereotipos que pasa por alto tanto matices individuales como «la empresa común de fomentar la comunidad humana». Bien podría ser, y no deben escatimarse medios para sopesar cuidadosamente esos cargos. Pero aguardamos aún investigaciones no occidentales sobre Occidente que nos ayuden a superar prejuicios y estereotipos «orientalistas». El libro de Said es inservible a tales fines, pues más que evaluar los estudios occidentales sobre Oriente (que allí se consideran «discursos de poder, ficciones ideológicas y grilletes forjados por la imaginación»), será preciso enseñarle a Occidente cosas sobre sí mismo. Por ejemplo, William Jones desenterró el sánscrito cuando los brahmanes solo hablaban dialectos locales, permitiéndoles así volver a leer los textos escritos por sus ancestros [4], y ya desde niños los europeos están familiarizados con peripecias de *Las mil y una noches* gracias a entusiastas traductores como Richard Burton. Si los occidentales desbarran cuando tratan de describir a Oriente, ¿qué rasgos caracterizan la descripción inversa, o es que acaso no existe? Y si existe, ¿está teñida por «discursos de poder, ficciones ideológicas y grilletes forjados por la imaginación»? Como cualquier

tarea que se posponga al día de mañana, su resultado resulta imprevisible.

1. Niños, locos y magia. Despejados estos puntos elementales sobre el etnocentrismo, centrémonos en lo «primitivo». Tras gozar de una acogida muy entusiasta, la idea psicoanalítica de fundir infancia, mentalidad «primitiva» y ciertas formas de trastorno mental [5] como manifestaciones de un mismo proceso ha ido hallando más y más oposición. Intentemos ver sumariamente las razones a uno y otro lado.

Una niña de tres años, sintiendo una corriente de aire fresco, corre a tapar un muñeco «para que no se acatarre»; es incapaz, en apariencia, de distinguir lo vivo de lo muerto, aunque posea miles de experiencias sensoriales que atestiguan claramente la distinción entre unas cosas y otras. He ahí un paralogismo, expresión para indicar algo con apariencia lógica, aunque desprovisto de lo fundamental en «lógica». Los paralogismos infantiles, añadimos, vienen de que su aprendizaje de la lengua se verifica siguiendo cauces lúdicos o de juego, con un método bastante mecánico de tanteos, donde la confusión entre modos distintos de ser y juzgar (confusión «categorial») se usa al comienzo de la vida, y luego va desechándose espontáneamente.

Ahora fijémonos en otro acto: el sacerdote levanta una fina oblea y dice que es carne y sangre de un difunto resucitado. Los paralogismos del ritual religioso, nos diremos, cubren del mismo modo la liturgia católica, la de los bantúes y la del megalítico cretense; tienen siglos y milenios, no se pueden explicar sin más como etapas precoces en un aprendizaje por tanteos, y deben provenir de una diferencia cultural, siendo etnocéntrico aplicarles el concepto racionalista de paralogismo.

Supongamos, por último, que se trata de alguien que solo conversa con el cadáver de algún insecto hace semanas. Los paralogismos del loco, diremos, no tienen ni el carácter de una actitud cultural independiente ni el de etapas en un aprendizaje, sino el de anormalidades penosas.

Evidentemente, no pueden medirse por el mismo rasero la infancia, ciertos pueblos y religiones y la esquizofrenia paranoica. Sin embargo, lo que asombró grandemente a Freud fue que —siendo fenómenos tan dispares— produjesen una y otra vez paralogismos en definitiva tan idénticos. Esto sería en sí un paralogismo típico —el de *pars pro toto,* o identificación de algo por meros predicados— si no fuese porque, en vez de dogmatizar, a la vez, sobre la infancia, el hombre primitivo y la enfermedad mental, lo que esa coincidencia sugiere es algo distinto, identificable como unidad del pensamiento mágico. La niña que protege el muñeco del frío, la transubstanciación litúrgica del pan y la charla del llamado esquizofrénico con un cadáver son meras variantes de una sola operación que mezcla categorías dispares, como, por ejemplo, si quisiésemos sumar ángulos y temperaturas, manzanas y sonidos.

Deshacer esa operación de mezcla arbitraria exigirá el titánico esfuerzo del *Organon* aristotélico, que veremos más adelante. Pero no debe escapársenos que a las dificultades intrínsecas del correcto razonar sobre el mundo físico se añade, como factor decisivo, la inercia del punto mágico de partida.

II. Deseo y regularidades objetivas

Antes del pensamiento que aspira a una coherencia lógica hallamos fe en alguna capacidad prodigiosa. Tal como en el hombre,

individualmente considerado, la infancia —con sus específicas modalidades de juicio y acción— constituye el comienzo, así también en la historia de la humanidad lo originario parece ser siempre el pensamiento mágico. Magia es cualquier conexión *inmediata* entre voluntad y mundo; en otros términos, es el poderío directo del espíritu sobre lo natural. Cuando un lactante tiene hambre no localiza alimento y se lo prepara, sino que simplemente llora. El deseo de comer motiva llanto, y ese ritual instintivo —teniendo cuidadores cerca— produce la perseguida modificación del medio. Casi tan espontáneamente como el niño llora, el hombre religioso reza, prescindiendo ambos de que cualquier modificación del medio requiere un conocimiento imparcial de las circunstancias, y actos acordes con ello, cuyo denominador común es un trabajo u otro, entendiendo por ello «paciencia ante lo negativo» (Hegel). La magia suplica lluvia en verano, y el trabajo construye aljibes para recoger la del invierno; pero hacer cisternas requiere nociones acertadas sobre muy diversas cosas, previsión y, sobre todo, digerir la certeza de que el mero deseo no basta para crear lo deseado.

Parece innecesario añadir que la técnica y la ciencia en general constituyen el resultado de aceptar el camino indirecto del trabajo, la mediación del deseo, frente al «sueño de omnipotencia» (Freud) que inspira su simple expresión ritualizada.

1. El ritual. Aquí debemos ver el doble lado que impone el reino del deseo al establecerse. La magia persigue que algo exterior o independiente obedezca a una voluntad particular, y esa misma pretensión dota a lo exterior de voluntad también. La proyección del deseo sobre lo objetivo hace que cada cosa del mundo posea deseo a su vez. El universo, dotado entonces de una ilimitada vitalidad y contornos difusos, obedece a innumerables fantasmas y fuerzas,

tanto aliadas como hostiles. Eso produce un ánimo entre el pánico, el júbilo y el estupor, cuyo primer control sistemático es el ritual.

Por rito mágico entenderemos cualquier ceremonia basada en una afectación por «simpatía» y tendente a obtener el favor de los dioses. Ceremonia es cualquier secuencia fija y minuciosa de actos visibles en relación con propósitos definidos (la ceremonia tradicional del té entre los chinos, por ejemplo, con sus sesenta y cuatro movimientos reglados). En el estadio más primitivo, son dioses todos los objetos, que se jerarquizan de acuerdo con lo fundamentales que sean para cada individuo o grupo. La presión del deseo hace que cuanto menos interno y subjetivo sea el objeto, más divino aparezca. Pensemos en un río como el Nilo. Comparado con las exigencias diarias de nutrición y cobijo de los humanos, el curso de agua es un viviente imperturbable que nada necesita y nada pide, pero del cual depende la riqueza o la más desoladora miseria. La forma mágica de reaccionar ante ello es una colección de ritos que conecte las crecidas del río con la perentoriedad de las necesidades humanas. El Nilo es un dios, y serán dioses todos los objetos a quienes se otorgue un espíritu particular.

III. La mente arcaica

Observemos, sin embargo, que en el talante mágico no todo es proyección irreflexiva. Un gran egiptólogo, H. Frankfort [6], mantuvo que la diferencia fundamental entre el hombre antiguo y el moderno es que para el segundo los fenómenos de la naturaleza son impersonales, neutros, mientras para el primero son en general un «tú», situado a caballo entre lo pasivo de la impresión y lo activo de la fantasía. En sus propias palabras:

> El tú puede ser problemático, pero es, a pesar de ello, transparente. El tú es una presencia viva y única. Tiene el carácter sin precedentes e imprevisible de lo individual, cuya presencia solo se conoce en cuanto se revela por sí misma. El tú no es simplemente contemplado o comprendido, sino experimentado emocionalmente [...] como vida que se encara a la vida e implica todas las facultades del hombre en una relación recíproca [7] .

Por lo mismo, en el pensamiento prefilosófico no hay solo estupor, gratitud y pánico ante objetos subjetivizados ni un mundo poblado básicamente por espíritus de los muertos. Hay también un universo lleno de vida, abierto al asombro de lo maravilloso, ajeno a la rutina, donde lo singular y lo inmenso se funden. No es exacto decir que el hombre arcaico anima lo inanimado, porque en realidad no hay nada inanimado para él. No se adapta a la «paciencia de lo negativo», pero tampoco tiene ante sí una realidad desnudada de substancia física como los actuales hechos. Los hechos *(facti* en latín) ofrecen un horizonte de gris facticidad que aquí falta. Lo que hay es una fluencia incesante de lo subjetivo y lo objetivo donde todo resulta misterioso, elocuente e intenso. Así, su experiencia desconoce el tedio de la monotonía y las representaciones abstractas. En el acontecer ve acciones, que no intenta descomponer analíticamente en fragmentos, sino captar como totalidad significativa en sí misma. Sol, árbol, valle, hombre, nube son primordialmente operaciones, que así resultan narrables.

1. Lo literal y lo metafórico. Siguiendo esa línea llegamos a las leyendas y a los mitos orales, donde lo real se relata metafóricamente, esto es, desbordando el significado literal de las palabras. La metáfora une términos en principio heterogéneos, descubriendo entre ellos una analogía. De ese modo acumula lo excepcional y lo natural, lo subjetivo y lo objetivo, la pura ceremonia del rito y el germen de su justificación.

> Ju-Ok, el creador, hizo una gran vaca blanca que surgió del Nilo, dando nacimiento a un niño y amamantándolo.

Esta leyenda de los shiluk (un pueblo africano contemporáneo) ilustra cómo eventos múltiples pueden unificarse —gracias a «el creador»—, pero sin extraer de ello un pensamiento generalizable a otras circunstancias. En sus formas más esquemáticas, las leyendas contienen alguna visión singular de lo real. Exponen un hilo de actividades e ilustran con vivacidad unos sucesos, pero no pretenden tanto explicar como poner en palabras cierto culto. Comparemos el relato anterior con este otro del antiguo Egipto:

> Atum, el hombre primordial, surgió de las aguas. Sus primeros hijos fueron el aire *(shu)* y la humedad *(tefunt),* que engendraron a la tierra *(geb)* y el cielo *(nut).*

Aquí la idea de una génesis —cierta estirpe— se encuentra completamente desarrollada, y merced a ella la diversidad multiforme se reconduce a cauces unitarios. De algo surge todo, que tampoco es un amasijo de cosas simplemente diversas, sino una raíz de combinación como cuatro elementos (aire, agua, tierra y cielo). Cuando la leyenda pasa de su forma oral a escritura, y cobra esa unidad interna que suministra un sentido general a sus propios términos, nos hallamos ya en el elemento del mito.

IV. Rasgos del mito

El mito es pensamiento intuitivo, dotado de cierta lógica peculiar, que produce una «visión» no arbitraria o solo personal del acontecer. Y es una forma muy concisa y profunda de transmitir experiencia. El mito usa siempre varios planos de significación, y ha logrado maestría en el dominio de la metáfora, que —como vimos— es una

manera de sobrepasar el sentido literal de las palabras. Su procedimiento consiste en narrar una historia de otros como la nuestra, y viceversa. Hace una crónica dentro de otra crónica, que justamente así puede expresar con hondura algo sobre la condición humana y el mundo.

Pensemos en el mito hebreo del «pecado original», con la elección entre los frutos del árbol de la vida y el de la ciencia:

> La serpiente preguntó a Eva si Dios le había prohibido comer de algún fruto del jardín. Ella respondió: «Podemos comer el fruto de cualquier árbol del jardín salvo el que se encuentra en su centro; Dios nos ha prohibido comerlo o siquiera tocarlo, y si lo hacemos moriremos». La serpiente repuso: «Por supuesto que no moriréis. Dios sabe que tan pronto como lo comáis se os abrirán los ojos, y seréis como dioses, conociendo tanto el bien como el mal». Y cuando Eva vio que los frutos de ese árbol eran buenos de comer y atractivos tomó algunos y los comió. También dio algunos a su hombre, y él los comió. Entonces los ojos de ambos se abrieron, y descubrieron que estaban desnudos, por lo cual se cubrieron entrelazando hojas de higuera *(Génesis* 3, 1-7).

Los conceptos básicos aquí son que ser humano equivale a separarse de la vida animal (con su inocencia o inconsciencia), y que saber nos equipara a dioses (por capacidad de creación, y por discernimiento moral), aunque a la vez descubre la necesidad del dolor y la muerte, exigiendo de inmediato nuestro esfuerzo.

> Y dijo Dios a Adán: «Porque has escuchado a tu mujer, y comido del árbol que te prohibí, maldigo el suelo que pisas. Con trabajo te dará el alimento de cada día. Te ofrecerá espinas y cardos, condenándote a comer plantas salvajes. Te ganarás el pan con el sudor de tu frente hasta que vuelvas al suelo del que saliste, porque polvo eres y allí regresarás» *(Génesis* 3, 17-19).

1. Dramatización y conflicto. Yahvé, el Dios del judaísmo, ha lanzado maldiciones comparables a la mujer y a la serpiente unas líneas antes, pero aquí solo nos interesa cómo el Edén, los distintos árboles y el resto de circunstancias particulares son conceptos dramatizados. Un Dios irritado por criaturas díscolas, el humano

destino del trabajo y otros elementos de la descripción bíblica ponen en escena un grandioso conflicto de ideas, que lamenta dejar atrás la inconsciencia animal (el puro instinto) y a la vez se enorgullece de haberlo hecho, aunque sea secretamente. En cualquier caso, describir la densidad y sutileza del mensaje transmitido por el mitógrafo hebreo en unas pocas líneas exigiría docenas o centenares de páginas escritas en prosa analítica, cuyo efecto final no mejoraría probablemente en nada la comprensión del núcleo que trata de comunicarse. Aquí reside la grandeza del mito: es un discurso poético que todos entienden, sin por ello degradarse a moraleja simplista.

En la mitología sumeria, por ejemplo, esta ruina de lo natural inmediato al consolidarse la cultura se expresa mediante la historia del salvaje Enkidu, compañero del semidiós Gilgamesh, que vivía entre los animales y hablaba con ellos, pero que al ser iniciado en el amor carnal gracias a una ramera sagrada (sacerdotisa de Ishtar) deja de poder comunicarse con las bestias y de ser obedecido por ellas. Cuando Enkidu muere —tras insultar a Ishtar, la Venus sumeria —, a su amigo Gilgamesh no le queda sino «seguir adelante» con la carga de finitud e indigencia adherida a la condición humana.

1.1. El rito eleusino. El mismo procedimiento de dramatizar conceptos, y hasta cierto punto el mismo conflicto, aparece en otro de los mitos capitales en la cuenca mediterránea, que describe el paso del Paleolítico (cazador y nómada) al Neolítico (agrícola y sedentario). Perséfone [8], hija de Démeter, diosa de la fertilidad, es raptada mientras recoge flores del campo por Hades, dios de las moradas subterráneas que confinan a los muertos. En represalia, la diosa decreta una plaga de esterilidad sobre la tierra, que motiva un cónclave de dioses y una solución de compromiso: en lo sucesivo,

Perséfone pasará la mitad del año junto a Hades y la otra mitad en la superficie, junto a su madre.

Perséfone representa el cereal que Démeter regala a los hombres, conmemorando el retorno de esa hija con la fundación de sus Misterios en Eleusis. Al igual que la espiga, Perséfone desaparece tras producir grano, y solo resurge con la siguiente primavera. Pero en ese mito no solo resuena el nacimiento de la agricultura, sino ante todo la comprensión —y aceptación— del destino de los vivientes en general, que es precisamente morir. Los Misterios de Eleusis, celebrados todos los años en otoño (durante casi dos milenios), celebraban las relaciones de lo subterráneo con la superficie, reconciliando a sus fieles con el ciclo total de la vida.

Era sabido que los administradores o «hierofantes» del Misterio distribuían una bebida ritual llamada *kykeón,* compuesta en principio por harina y menta. Hace poco comprendimos que demasiados factores convergentes apuntan a la presencia allí de ergina, un pariente muy próximo de la LSD, merced a cierto parásito de los cereales (el hongo *Claviceps purpurea,* o cornezuelo) que sigue siendo muy abundante en toda la llanura de Eleusis. Procedimientos muy sencillos, como sumergir las gavillas de cereal parasitado en agua, luego reservada como fluido para el *kykeón,* permitían a los hierofantes provocar trances intensos de ebriedad en el millar o más de peregrinos *(mystes)* iniciados solemnemente cada año por medio de una ceremonia nocturna. La cuidadosa preparación del rito, que incluía atravesar unos Misterios «menores» meses antes de los «mayores», y el propio marco ceremonial, aseguraban que esos trances visionarios se experimentasen como iluminación sagrada, explicando de paso cómo personas de sobriedad intelectual indiscutible (Esquilo, Sófocles, Platón, Aristóteles, Cicerón, Marco Aurelio, etc.) mantuvieron un respeto reverencial por la experiencia.

Myo, raíz de *mystes* y de *mysterion,* significa «cerrar la boca», «callar» y, en efecto, todos los peregrinos juraban por su vida no revelar detalle alguno de su iniciación.

Aquí tenemos un ejemplo de mito y rito con apoyo botánico, esto último sumido en absoluto secreto para los propios iniciados —que, por cierto, jamás repetirían la misma experiencia—, y gracias al cual podemos colegir el sentido de otros muchos Misterios oficiados en la cuenca mediterránea ya desde antes de Homero, que solo cesaron al convertirse el cristianismo en religión oficial del Imperio romano. Los europeos no descubrieron complejos mítico-rituales análogos hasta el descubrimiento de América.

V. Escritura y lógica

Lo común a los grandes mitos escritos es que la mentalidad propiamente primitiva —ligada a la sensación y el deseo inmediato, a la magia directa— está ya en retirada. El mundo va dejando de ser ese «tú» jubiloso y terrible donde se funden lo interior y lo exterior, la emoción y la impresión sensible, lo subjetivo y lo objetivo. Con la portentosa sobredeterminación [9] que exhiben en cada mínimo detalle, esos mitos indican que el pensamiento se fortalece con la revolución agrícola y urbana, y que los más viejos ritos van recibiendo un sentido intelectual propiamente dicho. Han ido desgajándose estratos o niveles de significado en el discurso mitológico y se van perfilando con ello las categorías relacionales (unidad, pluralidad, coexistencia, exclusión, sucesión).

Este progreso representa una creciente separación, una ruina de la naturalidad anterior y un brusco despertar del sueño dogmático de la omnipotencia. El mito elabora las razones de la muerte, las

consecuencias de la civilización, la renuncia al acuerdo inmediato —e ilusorio— del impulso interno y las cosas exteriores. Desde el principio toma el conflicto y la oposición como fondo último de la existencia: cada día el Sol ha de «vencer» a las tinieblas, los dioses benéficos a los maléficos, los héroes a los monstruos, el orden al caos, las aguas al fuego y el fuego a las aguas. El conflicto último está sin duda en vencerse el hombre a sí mismo, dominar su miedo, someter sus inclinaciones más particulares a lo común, hacerse capaz de soportar la verdad de su propia insignificancia en el concierto cósmico. Para el que logre esto hay un presentimiento todavía oscuro, aunque consolador, que es llegar a conocer —no solo a invocar— los principios de las cosas.

VI. La revolución neolítica

Los restos humanoides más antiguos parecen corresponder al periodo llamado Pleistoceno, era de las grandes glaciaciones. El pitecántropo, primer homínido creador de cultura, dispone ya del fuego y utiliza instrumentos de sílex, un tipo de piedra astillable. Hacia el año 50000 antes de nuestra era puede asegurarse que, agrupados en hordas poco numerosas, nuestros antepasados se dedican a pescar, cazar y recoger frutos. Viven en cavernas, salientes rocosos y chozas de piel. Hay entre ellos individuos representados con bastón de mando, signos de una veneración por la fecundidad, y canibalismo ritual.

El cuarto periodo glaciar, llamado de Würm, termina hacia 10000 a. C., iniciándose a partir de entonces un proceso de desertización gradual. Desde este momento comienzan a domesticarse algunos animales, y los restos de cadáveres

incinerados, atados o inhumados en tinajas indican preocupación por el después de la muerte. Entre el cuarto y el quinto milenio comienza la llamada revolución neolítica con el cultivo agrícola, la cría de ganado, la cerámica, el transporte fluvial (en barcas de piel) y el terrestre (carros de ruedas macizas), la metalurgia, los progresos en la construcción (ladrillos, megalitos), los tejidos y la cestería.

La consecuencia inmediata de la revolución neolítica es un rápido aumento de la población, que, al coincidir con la desertización de grandes extensiones, impone una migración hacia valles fluviales. Las primeras culturas urbanas —que Wittfogel llamó «culturas hidráulicas»— diversifican y jerarquizan el trabajo; tras el rey-pontífice aparecen sacerdotes, guerreros, funcionarios, artesanos, comerciantes, labradores, siervos y esclavos. El fortalecimiento de la interdependencia crea una prestación gratuita de trabajo personal (corvea) y la entrega de bienes (tributos). La ciudad-mercado está regida por ideas teocráticas, con representaciones de un juicio posterior a la muerte y ofrendas a los difuntos. Hacia el siglo XXXV a. C. aparecen en Uruk, precisamente como medio auxiliar para la contabilidad del gran templo (donde se verifican los préstamos con interés y las ceremonias sagradas), las primeras tablillas de arcilla escritas. Con la escritura comienza la *historia* propiamente dicha.

2
El pensamiento precientífico (II)

I. De la magia directa a la indirecta

El capítulo anterior sugiere que en la mentalidad «primitiva» coexisten varios elementos. Por un lado, está el rito, basado en mecanismos proyectivos de tipo mágico, que busca control (propio y ajeno) e invoca protección. Por otro lado, están los grandes mitos escritos, donde percibimos la crisis del cazador-recolector y late ya un pensamiento poético. Entre lo uno y lo otro se mantienen leyendas y mitos «locales», contagiados por algún hábitat muy concreto e inapto, en consecuencia, para difundirse y reelaborarse ulteriormente.

Hacia el año 1300 a. C., en un Egipto que es la potencia más próspera y poderosa de su tiempo, el faraón Amenhotep IV se rebautiza como Akhenaton, o «siervo de Atón», y sustituye el panteón tradicional de dioses por el culto a uno solo (Atón o «Sol»). Textos descubiertos hace relativamente poco muestran que rezaba a un Dios no tanto severo como donante de vida, presentando como principal ofrenda un ánimo de agradecido reconocimiento. Plásticamente, sobre las tumbas de Tel-el-Amarna (la efímera capital que fundó) vemos junto al tradicional dios solar, con su cabeza de halcón, una imagen nueva que representa al propio Sol como un

disco desnudo desde donde surgen fulgores en todas direcciones; cada rayo termina en una mano que sujeta el símbolo de la vida.

1. Monoteísmo naturalista, y espiritualista. Este monoteísmo naturalista, elegantemente racional, podría ser el origen de la religión judía [10] y su orientación se insinúa en textos como el Salmo 104, que canta encendidamente a un Dios generoso [11] . Pero, en Egipto, ni el estamento militar ni el sacerdotal aceptaron los cambios impuestos por Akhenaton, que —quizá fascinado por sus visiones— descuidó mucho el gobierno del reino. Y el culto judaico acabará consagrando un monoteísmo espiritualista, basado sobre cierto ser muy exigente *(Yo, Yahvé, soy un Dios celoso)* sin rastro de naturaleza material, que no cesa de dar órdenes e impartir castigo a los desobedientes. También se ha dicho que el judaísmo antiguo es una monolatría o adoración de un dios entre otros, ya que la Biblia no parece dudar de que haya deidades distintas y se limita a exigir la destrucción de cualquier culto no yahvista.

Con todo, lo que nos interesa del monoteísmo es que marca una inflexión —e incluso una decadencia— en la modalidad primitiva del pensamiento mágico. Tanto el Himno a Atón como el Salmo 104 —-por no decir el *Enuma Elish* mesopotámico— están llenos de milagros y operaciones inexplicadas por lo que respecta a su simple posibilidad. Por otra parte, la acción del universo entero se concentra en un solo principio, con lo cual el ejército de oscuras potencias y prodigios queda absorbido en ese Omnipotente que es el Dios único. Toda magia directa, basada en una relación inmediata de la voluntad con lo físico, se ve sustituida por una magia indirecta, que primero va del fiel a su dios (en forma de súplica) y luego va de este a la cosa física (en forma de don). Muy consecuentemente, el monoteísmo judío lanzó desde el comienzo un anatema contra los

magos profesionales y contra toda magia doméstica distinta de la oración.

Esta es la parte conceptual o propiamente filosófica del asunto. Junto a ella está lo prosaico. Aunque se encuentren íntimamente relacionados, no cabe poner en duda la primacía temporal del rito sobre el mito. La tesis, que se encuentra ya en Hegel, fue defendida por W. Robertson Smith con argumentos históricos, y luego por la mayoría de los etnólogos y antropólogos sociales. Los primeros cultos —propuso Robertson Smith— debieron de ser una especie de danzas, de alguna manera similares a los movimientos de pataleo y gesticulación que ejecutan los niños en relación con ciertos deseos y estados, y los propios adultos en algunas situaciones. Con el transcurso del tiempo, estos ceremoniales instintivos se irían investigando y decantando, hasta producir algo análogo a una reflexión.

II. El rito en los animales

En realidad, la hierática fijeza del rito no es una característica propiamente humana. Los etólogos han observado que en el reino animal hay innumerables ejemplos de «rituales». Si clasificamos la conducta animal en actos innatos ligados a las grandes pulsiones [12] de nutrición, conservación del territorio, etc., y actos elaborados sobre la marcha, adaptados a circunstancias no cubiertas por la estructura instintiva básica, quedarán fuera no algunos, sino la mayoría de sus efectivos comportamientos.

Tratemos de perfilar bien el concepto. Infinidad de especies, en multitud de ocasiones, ni obran «instintivamente» con arreglo al sentido clásico (esto es, de modo innato y rígido) ni deliberan

tampoco de modo «actual» o cambiante sobre su acción. Lo que hacen es ejecutar ceremonias aprendidas de sus congéneres o desarrolladas por el propio individuo. K. Lorenz llama «rituales» zoológicos a secuencias de actos «cuya forma imita la de una pauta de conducta variable», pero que son de hecho «un nuevo movimiento instintivo» [13] , tan autónomo como alimentarse, huir, acoplarse o agredir.

> Para un ser vivo que no comprende las relaciones causales ha de ser efectivamente muy útil poder aferrarse a un comportamiento que una o varias veces ha resultado inofensivo, y capaz de conducir al fin querido.

A juicio de Lorenz, la importancia de este mecanismo es a la larga tal que «todo nació para reforzar el efecto de un determinado movimiento ritualizado» [14] . Como tendencia continua a repetir meticulosamente cualquier acto ensayado sin perjuicio, el ritual vendría a ser un ingenioso sistema de adaptación a oscuras, que permite al viviente moverse y obrar cuando el desconocimiento de las «relaciones causales» impide deliberar *a priori,* y aconseja rigurosa prudencia. Es el procedimiento ofrecido a un ciego que debe ir de acá para allá sin lazarillo (comiendo, huyendo, apareándose, etc.), primer precepto en el programa de supervivencia impuesto por la vida a sus miembros.

1. El matiz humano. Esta fundamentalidad del rito no debe hacernos perder de vista la diferencia entre animales y humanos, que concierne entre otras cosas al símbolo y al universo abierto por él. Por eso hablamos de ritual en vez de rito mágico. Llevando las cosas a su última consecuencia, se podría decir que el hombre es un ciego más sin lazarillo, obediente a un destino de ritualización, cuyo acostumbramiento a ciertos medios hace suponer —erróneamente— una pauta de conducta variable y un conocimiento de «relaciones

causales». En efecto, una poderosísima tendencia a la formación de hábitos —añadida a la falta de deliberación crítica a la hora de adoptarlos por primera vez— hace que el hombre sea un animal de costumbres antes que un animal racional, cuya vida transcurre en la inmensa mayoría de los casos dentro de una fidelidad a ceremoniales arbitrarios, tan ciego y sumiso a las rutinas de su cultura como una hormiga a las del hormiguero.

Sin embargo, el hombre como especie representa también el acto de empezar a abrir los ojos de ese invidente, testigo al comienzo de un paisaje tan confuso como el ofrecido al ciego de nacimiento que accede a la visión. Aunque lo ceremonial ocupe un espacio tan destacado en nuestras vidas, la historia de la ciencia —que desde sus comienzos intentamos aquí narrar— constituye, sin lugar a dudas, un vigoroso esfuerzo renovador. No se trata tanto de esquivar la ceremonia (cosa imposible) como de escogerla en cada caso con libertad y conocimiento de causa.

III. El sacrificio expiatorio

El rasgo básico de la actitud prefilosófica es lo que antes llamamos confusión categorial, manifiesta a primera vista en una incapacidad para distinguir el símbolo de lo simbolizado, que arrastra a no distinguir tampoco el todo y la parte, el soporte de los atributos y los atributos. A un hombre culto de hoy no se le ocurre que sea un medio eficaz para herir a un enemigo distante el procedimiento de romper una vasija de barro donde haya grabado antes su nombre, porque la suerte del nombre —un símbolo verbal— no encierra la suerte del individuo nombrado. Tampoco se le ocurre considerar que, si tiene un mechón de pelo, cortado a alguien en otro tiempo, tiene

por eso mismo algún tipo de poder sobre su antiguo propietario. Con todo, esto es la moneda de uso corriente en el universo mágico; y si ponemos atención veremos que queda en la mayoría de nosotros una propensión a cosas análogas, desde luego a nivel emocional antes que al de la creencia.

La confusión categorial delata que el pensamiento es una actitud guiada por la sensación irreflexiva y el deseo. Y en ninguna parte resulta esa confusión tan operativa como en el modelo puro del rito mágico que es el sacrificio. La ofrenda propiciatoria en que se funda el sacrificio constituye justamente el modo de pagar mediante el símbolo, y evitar la inmolación del acreedor simbolizado. Un nativo actual de Nueva Guinea o del Amazonas, un babilonio del siglo XX a. C. y un niño de nuestra cultura coinciden en creer saldables sus cuentas con la culpa abandonando un trozo de uña propia en cierto sitio, encendiendo una vela o inmolando a cualquier otro viviente, desde corderos hasta doncellas vírgenes. Lo que cabe llamar «terapia del chivo expiatorio» puede muy bien ser la primera cura ritual inventada, cuyos vestigios perviven todavía con fuerza en el hombre moderno, sobre todo allí donde le arropa una masa (como sucede, por ejemplo, en los linchamientos).

Pocos pretenden hoy herir rompiendo una vasija donde esté escrito el nombre de su enemigo; pero se olvida a menudo que ese desplazamiento del mal fundó instituciones como las dieciocho fiestas anuales dedicadas por los aztecas al asesinato de adolescentes vírgenes, y hasta un dios de la lluvia —Tlaloc— que solo se aplacaba con la ofrenda de niños pequeños. Lejos de ser otro entre los azares inherentes al movimiento sonambúlico, las terapias transferenciales van unidas siempre a un panteón vampírico, con figuras como el propio Tlaloc, requerido de lágrimas infantiles para moderar la sequía.

Todavía en el año de Woodstock, el Pol Pot de Guinea Ecuatorial, Macías[15], planteaba como remedio infalible los caldos de recién nacido, una medicina transferencial potenciada por las virtudes regeneradoras del canibalismo sagrado; y tampoco hace falta recurrir a culturas e individuos excepcionalmente nauseabundos para topar con la creencia de que el mal propio puede ser absorbido por otro, pues todo linchamiento cumple dicha esperanza de manera más o menos explícita, arropado cada agresor individual por su incorporación a una masa de acoso.

1. La reacción griega. Los sacrificios específicamente humanos han sido habituales en bastantes pueblos de Europa, América, África y Asia, y no existe probablemente un solo grupo étnico donde no haya prendido alguna forma de expiación por métodos proyectivos, donde cierta persona o cosa absorbe el mal de la tribu, y, al ser destruida, aleja dicho mal. Hasta entre los griegos, cuya repugnancia hacia una moralidad semejante queda expuesta con vivos tonos por Esquilo y Eurípides, cuenta Frazer en *La rama dorada* que había chivos expiatorios —el curioso nombre griego es *pharmakoi*— al comienzo: «En otro tiempo, los atenienses mantenían a expensas públicas a algunos seres degradados e inútiles, y cuando cualquier calamidad afligía a la ciudad sacrificaban a dos de esos chivos expiatorios»[16].

Pioneros en tantos aspectos, los griegos fueron también quienes en el siglo v a. C. denunciaron por primera vez el mecanismo expiatorio, gracias a un ataque conducido a la vez por Hipócrates, fundador de la medicina científica, y Esquilo, padre del género trágico. Hipócrates afirma que curar con magia y, en particular, con sacrificios, es propio de charlatanes incompetentes, ya que los trastornos naturales piden remedios naturales. Esquilo fulmina el

sacrificio de Ifigenia por parte de su hermano Agamenón (para auspiciar la toma de Troya) como fruto de «sacerdotes dementes y tiranos». Vale la pena recordar que en griego clásico *phármakon* significa «droga» (en el triple sentido de «medicina», «veneno» y «cosa portentosa»), mientras *pharmakós* —plural *pharmakoi*— significa «chivo expiatorio». Esto sugiere hasta qué punto magia, farmacia y religión pueden amalgamarse, como observamos en los Misterios eleusinos.

Al igual que casi todas las otras religiones antiguas, la judeocristiana confiere una desmedida importancia a la institución del chivo expiatorio. Baste recordar el sacrificio de Isaac intentado por Abraham, y el de Cristo, «cordero que borra los pecados del mundo». De hecho, ya Adán y Eva pueden considerarse *pharmakoi,* como se ha observado [17] . La exacerbación de esta tendencia se observa cuando el clero cristiano tope con curanderos y chamanes de otras culturas, que serán sacrificados en hogueras como brujos y brujas. Sin la sistemática confusión del símbolo y lo simbolizado, el todo y la parte, lo sustantivo y lo adjetivo, la «culpa» no encuentra vías proyectivas de expiación. Cabe decir, pues, que antes de la filosofía apenas hay afán de trabajo o «paciencia de lo negativo». En su lugar, hay una generalizada impaciencia por lo positivo, que reza implorando tal o cual cosa. De ahí un elemento predominantemente supersticioso (ligado al rito como realización mágica de deseos), y un elemento predominantemente especulativo (ligado al mito como expresión de conocimiento y autoconciencia humana). Pero son manifestaciones coexistentes, e incluso inseparables.

Una excelente ilustración sobre la formación del mito a partir de un rito nos la ofrece el modo en que evoluciona la diosa egipcia Isis. Primero es el fetiche del trono, que lo representa en lugares donde no esté. Luego es el poder que «hace al rey». Luego simboliza a la

«madre» del gobernante. Y solo al término representa a la «Gran Madre» [18] . El fetiche del trono es puro rito, la Gran Madre es puro mito. En el efecto hay mucha más entidad intelectual que en su causa. Aquí percibimos su tendencia espontánea a crecer en riqueza de significación.

IV. Lógica y magia

Lo que hemos estado examinando no permite marcar un corte definitivo entre forma mítica y forma lógica del pensamiento. Tendremos ocasión de analizar qué será lo lógico en sí, pero aquello realmente opuesto a ello es el magma de la magia directa, donde deseos y sensación inmediata monopolizan toda fuente de juicio. Cassirer, en su *Filosofía de las formas simbólicas,* ofrece un consejo excelente:

> ¿No será una falsa racionalización del mito intentar comprenderlo a través de su forma de pensamiento? Incluso admitiendo que existe semejante forma ¿será algo más que la corteza exterior veladora del núcleo mitológico? ¿No significa el mito una unidad de intuición, una unidad intuitiva anterior y subyacente a todas las explicaciones aportadas por el pensamiento discursivo? E incluso esta forma de intuición no designa todavía el estrato último del que emerge y desde el que se le filtra continuamente nueva vida. Pues jamás hallamos en el mito una contemplación pasiva de las cosas; aquí toda contemplación comienza a partir de una actitud, un acto del sentimiento y la voluntad. Allí donde el mito se condensa en una configuración duradera, allí donde dispone ante nosotros los perfiles estables de un mundo objetivo de formas, el significado de tal mundo solo se nos hace inteligible si detrás de él podemos sentir la dinámica del sentimiento vital desde la que creció originalmente [19] .

La mitología antigua constituye la mejor vía de acceso para captar lo que nos interesa fundamentalmente: el modo de sentir la vida e imaginar el mundo en otro tiempo, la relación de *aquel* hombre

consigo mismo. En los mitos antiguos debemos buscar siempre esa «dinámica del sentimiento vital», no tanto porque falte cosa semejante luego, en la ciencia posterior, sino porque a ese nivel cobran significado y valor los pensamientos. Los platillos volantes, por ejemplo, fueron un mito surgido en la primera mitad del siglo XX. Escuchemos otra vez a Cassirer:

> El conocimiento no dominará el mito desterrándolo de sus confines. Al contrario, el conocimiento solo puede conquistar verdaderamente aquello que previamente ha entendido en su propio significado específico y en su esencia. Hasta que esta tarea se complete, la batalla que el conocimiento teórico cree haber ganado definitivamente seguirá estallando de nuevo una y otra vez. La teoría positivista del conocimiento suministra un llamativo ejemplo de esto. Aquí la verdadera meta consiste en separar el puro hecho dado de cualquier añadido subjetivo proveniente del espíritu mítico o metafísico. [...] Y, sin embargo, precisamente aquellos factores y motivos que piensa haber sobrepasado permanecen vivos y activos en su doctrina. El sistema de Comte, que comenzó desterrando toda mitología al periodo precientífico, culmina en una superestructura mítico-religiosa. Y demuestra así que no hay una cesura, ni ninguna línea divisoria temporal nítida entre la conciencia mítica y la conciencia teórica. La ciencia preserva hace mucho una herencia mítica primordial, a la cual meramente proporciona otra forma [20] .

V. La práctica como teoría

Tendremos ocasión de exponer en su momento la teoría positivista del conocimiento. Por ahora, y para concluir, solo queda reparar en la relación que hay entre conocimiento, técnicas y artes. Las herramientas primitivas —hacha, martillo, cincel, barrena, sierra, arado, etc.— son una prolongación de la mano, ese «útil entre los útiles» (Aristóteles), y en principio operan únicamente sobre una esfera práctica inmediata. Por lo que respecta al arte, podría parecer que solo despliega fantasía y un afán de belleza, y que su nexo con

el conocimiento objetivo es tan inexistente como en el caso de las herramientas. Nada más erróneo cabe suponer.

Sin alfarería y técnicas escultóricas la idea de un dios como Yahvé, que «moldea» al hombre partiendo del polvo o del barro, resulta impensable. Sin una pintura rupestre que represente esquemáticamente cazadores, presas y ceremoniales, los grafismos del lenguaje escrito y la lógica relacional primitiva no son concebibles. Sin la proyección de un órgano como la mano tampoco son posibles los implementos de carpintería, labranza, metalurgia, etc., es inviable un concepto del organismo y de la función, y ni siquiera cabe la idea de una materia pasiva. El hombre está hecho de tal manera que solo comprende su propio ser desde una figuración y construcción del mundo circundante. Su conciencia de sí solo va cobrando precisión y contenido gracias a esos parteros del conocimiento que son las artes y las técnicas. Este proceso queda ilustrado de modo ejemplar por los recientes logros en cibernética y teoría de la información, cuyo inmediato resultado no ha sido solo construir máquinas más sutiles, sino sugerir nuevas perspectivas para comprender la conducta animal y humana.

En la mitología antigua el hombre está empezando a aceptar y construir ese destino específico. No se conocerá hasta haber roto la ilusión de un contacto directo de su voluntad con lo objetivo. Al mismo tiempo, cortar con esa ilusión del deseo —preguntarse por la verdad— significa romper desde dentro la compleja trama de mandamientos y ritos edificada durante el largo periodo anterior a las técnicas, las artes figurativas y la poesía. Con ecos trágicos y épicos, los grandes mitos glosan aspectos de esta gradual ruptura con el espíritu mágico, que es la revolución agrícola y urbana del Neolítico.

Como el rito en sentido amplio es una propensión de lo vivo (y, en cuanto tal, inevitable), solo se tratará en rigor de una sustitución, aunque de incalculables consecuencias. Mientras rige la fusión del deseo con la naturaleza, el rito es fundamentalmente ceremonia mágica de sacrificio, culto a dioses y demonios singulares. Luego emerge la gran operación especulativa del monoteísmo. Más allá de esto, una cultura —el pueblo griego— asume como nuevo rito global el libre examen de las razones, y como mito el abandono de la caverna donde unos encadenados a la rutina solo perciben sombras de las cosas [21] .

El hombre anterior a los griegos cree que su deber es una defensa a ultranza de las tradiciones heredadas. El griego piensa que la verdad se defiende por sí misma; que solo el error precisa apoyo, y que debe sucumbir pronto o tarde —mejor pronto que tarde— todo cuanto no resista el juicio ecuánime del entendimiento. Con dicha actitud nacen las ciencias.

3
Los primeros pensadores griegos (I)

I. El estado de conocimientos

Cuando los griegos entran en la escena histórica, hay ya conocimientos destacables. Se cree que en el siglo XXVII a. C., el emperador chino Hoang-Ti mandó construir un observatorio astronómico con el fin principal de corregir el calendario. Parece probado que para el año 2317 los chinos tenían un año de 365,25 días; el círculo representativo de la revolución solar se dividió en 365,25 partes, de manera que el Sol describía diariamente en su órbita un arco de un grado chino. Esta notabilísima precisión, junto con descubrimientos como la oblicuidad de la eclíptica y la posición del solsticio de invierno, no bastaron para seguir impulsando el estudio de los cielos. Al contrario, desde el siglo V a. C., la práctica de la astronomía se abandonó, y parte de los conocimientos fueron conscientemente borrados. La arbitrariedad imperial había decidido iniciar estudios, y la arbitrariedad imperial decidió interrumpirlos.

También de asombrosa antigüedad y precisión pudieron ser las nociones manejadas por el pueblo constructor del famoso crómlech de Stonehenge. Queda por resolver el enigma maya, donde —si bien se han podido descifrar los jeroglíficos en las partes referentes al calendario— los resultados siguen siendo oscuros cuando no contradictorios. Es indudable que los mayas poseían un cómputo del

tiempo de exactitud solo igualada por nuestra civilización en la edad contemporánea. Su año era de trescientos sesenta y cinco días, dividido en dieciocho meses de veinte días cada uno, y un breve mes adicional de cinco. Disponían además de tablas para predecir eclipses de Sol y de Luna, todo lo cual implica observaciones minuciosas durante un periodo de estudio muy dilatado, que abarca como mínimo hasta el siglo v a. C. Sin embargo, ningún resto arqueológico suyo llega más allá del siglo v d. C., cosa que estimula a pensar en la posibilidad de que hubiesen adquirido sus conocimientos astronómicos a través de otros pueblos, como el olmeca.

En Mesopotamia comenzamos a disponer de datos más precisos. Aunque la historia de la astronomía se remonta allí hasta treinta siglos antes de la era cristiana, no parece que los astrónomos asirio-babilonios hayan alcanzado un cómputo seguro y regular del tiempo antes de la edad llamada de Nabonasar (747 a. C.), donde ya calculaban novilunios y predecían eclipses. En Nínive se han descubierto centenares de astrolabios arcaicos, que son tablillas con tres círculos concéntricos, divididos en doce secciones. En cada uno de los treinta y seis campos así obtenidos se encuentra el nombre de una constelación y números simples, que crecen y disminuyen en proporción aritmética, lo cual se interpreta como un calendario esquemático de doce meses. Algunas tablillas muy antiguas descubiertas cerca del Éufrates, de 2450 a. C., prueban que las constelaciones se nombraban de modo muy semejante al empleado luego por los griegos.

Por lo que respecta a Egipto, cuenta Aristóteles que allí nacieron las matemáticas, «porque el pueblo aseguró ampliamente el ocio a su casta sacerdotal». Sus conocimientos astronómicos, en cambio, quizá se hayan exagerado. Parece que desde 2782 a. C. los egipcios

adoptaron el año solar de trescientos sesenta y cinco días, sin dejar de advertir que sufría un retraso cada cuatro años, que equivalía casi a un mes cada ciento veinte. Esta exactitud no les impedía pensar que las estrellas eran «fuegos cuyas emanaciones se forman ascendiendo desde la Tierra». Eso mismo creerá aún Tales de Mileto, el primero de los sabios griegos.

Todas estas civilizaciones, sin olvidar la brahmánica, exhiben también un brillante desarrollo de las artes y las técnicas, que en algunas —como la egipcia— presuponen conocimientos de aritmética y geometría aplicada. Las dos disciplinas principales de estudio, íntimamente vinculadas por su dependencia de la mentalidad mítica, son la astrología y la alquimia; la astronomía y la química son hermanas menores, la primera restringida a funciones predictivas y la segunda a metalurgia y medicina. El hombre no sueña siquiera con la posibilidad de conocer la composición material de los astros, ni con conocer realmente sus movimientos. Se conforma con disponer de calendarios precisos, e investiga la materia confiando hallar «piedras filosofales».

II. La independencia del mundo

La vigencia de la imagen mágica, que toma las cosas en general como un «tú» animado por fantasmas y demonios singulares, constituye un modo de seguir poniendo un espíritu múltiple en el centro del mundo. Y a pesar de sus grandes progresos en todos los órdenes, el hombre de las civilizaciones anteriores a la griega practica ante todo la adivinación y el control mágico de las cosas, porque no atribuye verdadera exterioridad a los fenómenos. Lo que la magia tiene de vínculo con el deseo inmediato excluye considerar

el medio como conjunto de seres independientes, caracterizados por cualidades y principios propios. Todo —incluyendo a los humanos mismos— obedece a una misteriosa jerarquía de fuerzas sobrenaturales y fetiches. Dar un paso adelante en el conocimiento supone, pues, dar un paso atrás en la fusión de todo con todo, separarse el humano de ese mundo como se desprenden Adán y Eva del jardín habitado por vida sin muerte, serpientes locuaces y arcángeles. Pero ahora, con Grecia, esa separación acontece sin remordimiento ni velos piadosos.

La creación de aquella distancia que permite investigar lo real, en vez de conjurarlo meramente, toma por regla lo contrario de la ritualización. Insiste en el tipo de poder indirecto que el artesano o el agricultor han llegado a obtener sobre los objetos de su trabajo, cuyo común punto de partida es reconocer la independencia de las cosas naturales, al tiempo que lo particular de cada una.

Introduciendo el cosmos o reino físico, los griegos descubrieron una distancia crítica que fertilizó toda suerte de empresas artísticas y técnicas, deparándoles prosperidad y respeto de los vecinos, en función de la serendipia básica que resulta de sumar potencias naturales a las sobrenaturales. Ninguna sociedad antigua desafió en medida pareja el mando prodigioso invocado por brujos y creyentes, consagrando el tipo de poder indirecto y prosaico descubierto en origen por agricultores y artesanos: los frutos del tesón no sectario.

Sin embargo, esta independencia solo se atribuye al mundo cuando el hombre se la atribuye antes a sí mismo. En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión,* Hegel lo expone de modo contundente:

> Es necesario que el hombre sea libre en sí mismo; solo cuando es libre permite que sean independientes el mundo externo, otros hombres y las cosas de la naturaleza.

Nos quedaría definir libertad, cosa tan difícil como a fin de cuentas prematura, pues la figura del *sophós,* o sabio griego, guarda estrecha relación con ello. Él —comparado con el chamán, el sumo sacerdote y sus acólitos, el profeta religioso, el adivino y las demás figuras de una teología mágica— no busca convencer, deslumbrar o salvar; no se pretende personalmente iluminado por dioses o demonios, y no cultiva facciones políticas. Identifica sabiduría y «autarquía», libre gobierno de sí mismo. Entiende que nada protege tanto como la independencia de juicio, y en especial la capacidad para sopesar las opiniones e instituciones vigentes intentando ser imparcial.

Cabe alegar que el universo mágico es también una naturaleza, en el sentido de algo heredado, inmutable y al tiempo activo, pero la sabiduría introduce una renuncia sistemática al milagro. En vez de conjurar esto o lo otro, apelando a fuerzas sobrenaturales, opta por una observación tan detenida e imparcial como esté en su mano, entendiendo que las fuerzas naturales están tan cerradas al embrujo como abiertas a la inteligencia… y explotarlas en nuestro beneficio depende solo de proceder con la humildad de quien investiga.

1. Lo individual como principio emergente. Esto presupone que el individuo en cuanto tal esté empezando a obtener reconocimiento. En continentes como el asiático, la individualidad de criterio y acción no existe; o, mejor dicho, solo existe para los llamados al ascetismo religioso, porque los demás tienen como única identidad la de su clan, casta o familia. Lo mismo en China que en India, el sujeto que no sea un «renunciante» a lo mundano (faquir, bonzo, yogui) es un sujeto individualmente difuso, que se confunde por completo con algún estamento social. Si pretende hacer valer una actitud

individual —decidiendo él sobre religión, matrimonio, profesión, domicilio, etc.—, contraviene el tabú y resulta fulminado.

Ignoramos por qué algunos griegos evolucionaron como lo hicieron, y decimos «algunos» porque otros —los espartanos o lacedemonios— seguirán fieles al sistema de castas y al más riguroso de los autoritarismos. Las grandes migraciones helénicas (en el Mar Negro y en toda la cuenca mediterránea) pudieron ser un factor importante por lo que respecta al desarrollo de movilidad social. Movilidad social es precisamente lo que Asia desconoce por completo, y lo que el tabú excluye a toda costa. El conocimiento de tantos pueblos y civilizaciones pudo contribuir también a una actitud de relatividad, contrapuesta al absolutismo localista de sus vecinos, inspirando en ellos perspectivas más próximas al intelecto flexible del mercader viajero que al rígido ideario del terrateniente, el campesino, el soldado o el sacerdote.

Todo cuanto sabemos a ciencia cierta es que en algunas pequeñas ciudades dispersas surge el propósito de otorgarse constituciones libres. Totalmente insólito, esto marca un antes y un después en la historia universal. Por supuesto, el imperio hegemónico en la zona —Persia— decide aplastar semejante brote de abominable insumisión, exigiendo tributos y pleitesía; pero en vez de conseguirlo logra dos siglos de reveses militares, concluidos por su propia desaparición como país independiente.

2. Ciudades-Estado, y sus presupuestos. El paso del trueque al dinero [22] precipitó la aparición de algo parecido a una clase media, suscitando tensiones entre cierto «pueblo» de pequeños propietarios agrícolas y artesanos (el *demos)* y nobleza hereditaria terrateniente (los *aristoi)*. Y tras un periodo de sangrienta agitación social, lo que se consolida es la ciudad-Estado *(polis)* gobernada

democráticamente. En el Ática, comarca de Atenas, este cambio inmenso lo consuma Clístenes en 508 a. C., sacando adelante el principio político de la isonomía («misma norma»), que nosotros llamamos igualdad ante la ley. La isonomía implicaba sustituir la tradicional lealtad a clanes y hermandades *(fratias)* por una responsabilidad individual, adoptándose cualesquiera decisiones vinculantes por simple mayoría de votos en la Asamblea.

Con esto, el súbdito se ha convertido en ciudadano, aliado con sus iguales para vigilar una continua extensión de las libertades, y cortar de raíz cualquier retroceso a la tiranía o gobierno discrecional de uno solo. Estos cambios resultan asombrosos, considerando que lo demás del planeta sigue sometido a reyes-dioses y al resto de las instituciones despóticas. No es que se confiera arbitrariamente un poder a particulares en detrimento de lo general, sino que lo general se libera de tutelas (monárquicas y oligárquicas) para constituirse en comunidad política electiva, donde ser libre es inseparablemente sentido de la responsabilidad personal, respeto de todos por el bien público. Quizá ningún aspecto ejemplifica mejor el recién inaugurado civismo que el extraordinario esfuerzo hecho por estas *polis* para embellecer y sanear sus perímetros [23] . Ninguna capital de imperios gigantescos, desde Egipto hasta el mar de la China, puede compararse en arte, magnificencia e higiene con lo que proyectan y sacan adelante pequeñas comunidades unidas por la isonomía. Donde había palacios y tumbas de reyes-dioses ahora se levantan templos al espíritu patrono de la ciudad misma, como el de Artemisa en Éfeso, el de Poseidón en Pestum, el de Palas Atenea en Atenas.

3. Estructura económica. El despegue económico de Atenas en particular se atribuye a varios factores: ciertas minas de plata muy cercanas, un activo comercio marítimo y el generoso estipendio que

las demás *polis* le pagaban —como cabeza de la Liga Délfica— para asegurar que los persas serían vencidos. Sin embargo, la capacidad emprendedora de los atenienses estuvo minada desde el comienzo por albergar un número creciente de esclavos, cuyo trabajo carece de incentivo y es el menos innovador de todos. El espejismo de sus vecinos despóticos —la creencia de que muchos esclavos aumentan el patrimonio de su amo— los llevó a descargar cada vez más actividades sobre ellos, entre otras, la producción de manufacturas y frutos del campo. Esto fue mermando sin pausa su calidad y cantidad, hasta provocar o bien desabastecimiento, o bien un producto interior incapaz de competir con la oferta exterior. El valor de las importaciones desbordó largamente el de las exportaciones, forzando una fuga de metales preciosos que luego debían recomprarse de un modo u otro, aunque cada vez más caros. Inviable desde pautas de salud económica, la Gran Grecia —un imperio pacífico apoyado sobre relaciones contractuales— apenas dura los dos siglos que van desde Pericles a Aristóteles, cuando primero Esparta y luego Macedonia han abolido ya las instituciones democráticas de Atenas y otras *polis*.

Mirado desde el hoy, lo contradictorio está en combinar constituciones libres con procesos fabriles dependientes de mano de obra esclavizada, sosteniendo un tejido económico por fuerza ruinoso. Pero en aquel tiempo nadie parece haberlo imaginado en todo el orbe, y la dulce molicie de tener siervos sumisos invitaba a olvidar cuánto más rentable sería tener socios o empleados a comisión. Como el señorito que dilapida poco a poco el capital acumulado gracias a la frugalidad de generaciones previas, ingeniándoselas para evitar someterse él a pautas de prosaico rendimiento, la civilización griega vive de astucias rayanas en lo pícaro, como las de Ulises, sin consolidar nunca su revolución política

y comercial con una revolución industrial. Ni siquiera Aristóteles sospechó que multiplicar las «herramientas humanas» introduciría dos milenios de miseria y despotismo, interrumpidos solo cuando el desarrollo de la empresa mercantil reconcilió al autónomo con el empleado por cuenta ajena.

Por otra parte, esa revolución política hace época y siembra una simiente imperecedera hasta acabar legando una idea de la naturaleza como obra de arte.

III. Una naturaleza «física»

Paralelo a sentirse libre, reconociendo la libertad de los otros y de otras cosas, es descubrir lo físico como dimensión real. Lo físico contiene la actividad que el universo mágico captaba en todo, pero confía mucho menos en fantasmas y sueños como agentes suyos. En vez de proyectarse como causas cósmicas, el deseo y el miedo pasan a ser cosas físicas, cuya operación irreflexiva produce monstruos y supersticiones. Jenófanes de Colofón[24], un rapsoda, será también el primero en burlarse del antropomorfismo[25]. Si los animales fuesen religiosos, construirían dioses a su imagen y semejanza.

¿Qué es *physis?* Hasta que repasemos los conceptos de cada sabio al respecto, físico significa autoconstituido, cosa que es por sí, formada a partir de su propia substancia. Lo físico es principio *(arjé)* en sentido estricto, como factor que a la vez rige la presencia en su conjunto, y que explica también su diversificación.

Con pocas excepciones, los libros escritos por los primeros filósofos griegos se llaman *Peri physeos,* una expresión que suele traducirse por «Sobre la naturaleza». También el universo mágico

era «naturaleza» o cosa heredada, pero lo que distingue el principio griego es que se trata de una naturaleza precisamente «física». Aunque los griegos fueron un pueblo tan tolerante como escéptico hacia casi todo lo considerado dogma por otras civilizaciones, esa experiencia de lo autoconstituido o por sí tiene para ellos la fuerza de lo evidente. De ahí la frase que abre la *Física* aristotélica: «Que hay la *physis* es ridículo intentar ponerlo de manifiesto».

El mero hecho de plantear lo «que hay» de ese modo impulsa a los griegos a no quedarse en su representación simbólica —como los primitivos con su tótem—, sino a tratar de precisar ese qué y su cómo, inaugurando así el proyecto de la ciencia. Partir de lo físico les permite combinar el recién descubierto realismo con su capacidad de abstracción, tan superior a la de otros pueblos antiguos.

IV. Los milesios

Tales de Mileto, que vivió entre los siglos VII y VI a. C. fue uno de los siete Sabios de Grecia. Viajó a Egipto, donde pudo aprender los fundamentos matemáticos que le permitieron más tarde predecir un eclipse y hacer varias demostraciones geométricas [26]. Estas proezas, y algunas otras que se le atribuyen, son quizá meras leyendas.

Tales es considerado el primer «físico», porque redujo el principio de todo a la humedad. «Principio» *(arjé)* significa en griego «lo que rige para algo», y ese término constituye lo verdaderamente fundamental de Tales, porque prefigura la noción de causa. Que el *arjé* sea precisamente agua es ya una tesis que queda algo por detrás de lo presentido. Su principal valor será prescindir de las teogonías [27] vigentes en todas las culturas por entonces. El agua

como principio ofrece la ventaja adicional de preparar el concepto del elemento, que es un modo de explicar lo real por causas «inmanentes» y no por factores «trascendentes».

En ese ingenuo camino de identificar la fuente activa del cosmos con un elemento particular, Tales fue seguido por su compatriota Anaxímenes, que en vez del agua atribuyó el principio al aire, y que trató de demostrarlo con una dinámica de rarefacción (donde se convierte en fuego) y condensación (donde se convierte en viento, nubes, agua y, finalmente, tierra). Anaxímenes fue también el primero en afirmar que la Luna refleja la luz del Sol, considerando que los eclipses solares y lunares se debían a cuerpos semejantes a la Tierra que giraban por el cielo. Al igual que sucede con Tales, lo más importante de Anaxímenes como pensador es seguir atribuyendo al universo una causalidad inmanente (inherente), basada en una autoorganización de lo físico.

1. La idea de lo indeterminado. Entre Tales y Anaxímenes aparece el primer pensador profundo y consecuente. Anaximandro alcanzó prestigio por sus conocimientos astronómicos y geográficos (compuso un mapa de la Tierra, fabricó una esfera, inventó relojes solares), y tuvo notables atisbos de biología evolutiva. Asombra la intuición de que «el hombre fue engendrado por animales de otra especie, y los primeros seres vivos surgieron de las aguas calentadas por el Sol».

Pero a Anaximandro principios como el agua o el aire le parecen resultados, y concretamente resultados finitos, incapaces de explicar la riqueza y variedad de la presencia. Busca por eso el principio universal en algo libre de cualquier figura exterior determinada, realmente infinito y eterno, a lo que llama *ápeiron*. Este neologismo está compuesto por una partícula privativa (equivalente a la *a* de

amoral, o al *in* de invisible) y por el término *péras,* que en griego significa «determinación», «límite». Cualquier cosa dotada de figura logra su definición sobre la base de precisar dónde termina o *acaba,* describiendo sus «perfiles». Lo *ápeiron,* que no se constituye «negativamente» o por contraste, rechaza esa restricción. Como dice el comentarista Simplicio, «Anaximandro [...] no consideró como principio el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino otra substancia ilimitada de la cual proceden todos los cielos y cosmos que hay en ellos».

El pensamiento especulativo nace cuando esta substancia ilimitada se pone en relación con el reino de los límites. El primer fragmento de Anaximandro, que parece haberse conservado intacto, dice: «Principio y elemento de las cosas es lo *ápeiron*. De donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su perecer, según la necesidad; pues pagan unas a otras su injusticia conforme al orden del tiempo».

Si se descarta una interpretación en la línea de los misterios órficos (a los que luego aludiremos), lo que se obtiene es una idea de la materia. Como *ápeiron,* el principio-elemento de las cosas es algo incorruptible e indestructible, sometido a un movimiento donde alternan cohesión y disgregación. Lo que se distingue de esta materia —como resultado aparente— son las «cosas». Cualquier cosa definida proviene de una generación y —según otro fragmento de Anaximandro— «la generación resulta de la separación de los contrarios». En esa misma medida, las cosas son presencias unilaterales, predominios de unas determinaciones o cualidades sobre otras, que pagan el hecho de alzarse hasta una definición precisa con tener como entidad sus límites, esto es, aquello donde «terminan». Eterno solo puede ser aquello indiferente a la negación, y cualquier algo distinto del *ápeiron* se constituye por oposición a

otros algos. La «necesidad» física es que esa especie de cera primordial —«principio y elemento»— vaya moldeándose de innumerables modos para recaer una y otra vez en lo ilimitado.

Vertiginosamente denso y abstracto a la vez, este concepto inaugura la filosofía en cuanto tal. El mundo sensible se presenta como suma de determinaciones, cuya base son precisamente tales y cuales límites, sostenidos a su vez sobre una separación de contrarios. Dichos contrarios (grande-pequeño, caliente-frío, sólido-gaseoso, etc.) remiten siempre a un soporte físico que existe por sí y que invita a la investigación.

2. La física de los elementos. Aunque nació aproximadamente un siglo después que Anaximandro, y por edad corresponde al segundo periodo de la especulación presocrática, la orientación de los milesios es proseguida fundamentalmente por Empédocles. Personalidad deslumbrante para sus conciudadanos, príncipe y mago, naturalista y poeta, Empédocles constituye una especie de Fausto antiguo. Como comenta Zeller:

> En él se mezcla una pasión por la investigación científica con el no menos vehemente deseo de elevarse sobre la naturaleza. [...] Su propósito era descubrir qué fuerzas gobernaban en el mundo natural, para ponerlas al servicio de los demás hombres.

Estudió con atención botánica y zoología, y llegó a la conclusión —presentida ya por Anaximandro— de que en la creación de los seres vivos se observa un progreso sostenido hacia formas cada vez más perfectas. El punto de partida fue aglomerados informes, que con el transcurso del tiempo acabaron estructurándose en organismos superiores. Añadió a ello que la naturaleza del pensamiento depende de la del cuerpo, al igual que la percepción de los sentidos, y que

ambas cosas eran funciones de la estructura orgánica, siendo por lo mismo innecesario postular «almas».

La gran influencia ejercida por Empédocles, prácticamente hasta el siglo XVIII, cuando la química y la física descartaron su sistema, proviene de la teoría de los cuatro elementos, que él llamaba «raíces de todas las cosas»: fuego, aire, agua, tierra. Inalterables en sí, eternas y resistentes a cualquier amalgama capaz de crear con ellas cuatro alguna nueva, estas «raíces», se combinan de modo exterior para formar todos los cuerpos del universo. Cada cosa es solo una cierta proporción de ellas, que si bien se mezclan para constituir esto y aquello permanecen interiormente aisladas, prestas a disgregarse tan pronto como cese por muerte o por otros medios mecánicos la cohesión de la cosa. Para explicar la mezcla y la separación de los elementos, Empédocles recurrió a dos fuerzas cósmicas, que llamó Amor y Odio, representante la primera de la tendencia de la unidad y representante la segunda de lo inverso, la separación.

4
LOS PRIMEROS PENSADORES GRIEGOS (II)

I. PITÁGORAS Y EL PITAGORISMO

Fuera «un dios, un demonio o un hombre divino», como sugiere el neoplatónico Jámblico en su biografía, Pitágoras nació hacia el 580 a. C. —dos o tres décadas después que Anaximandro—, en Samos, hijo de una familia aristocrática, y viajó mucho durante su juventud, hasta Fenicia y Egipto sin duda, quizá hasta el interior de Asia también. A su regreso congregó a su alrededor un grupo de discípulos —la Hermandad—, con quienes acabaría emigrando a Crotona, en el sur de Italia. Allí fundó una comuna, hacia 530 a. C., que subsistió algo menos de un siglo hasta desaparecer aniquilada por los nativos. No dejó escritos, y es imposible separar sus conceptos de los descubiertos por algunos de los «hermanos» más brillantes (Filolao, Lisias, Alcmeón, Hipaso, Arquitas, etc.).

Un rasgo helénico memorable es el sentido de *daimon,* raíz etimológica de nuestro demonio, que desde los orígenes alude a espíritu guardián, evocando en última instancia las almas de héroes venerables. Hesíodo (narrador de mitos, al igual que Homero) llama a los *daimones* «seres benévolos que dispensan riquezas sin dejar de mantenerse invisibles, conocidos solo por sus actos», y en uno de los diálogos platónicos —*El banquete*— leemos que «el amor no es una deidad sino más bien un gran *daimon».* Tenerlo en cuenta

ayuda a entender lo declarado por el neoplatónico Jámblico en su biografía de Pitágoras, a quien, recordemos de nuevo, llama «un dios, un *daimon* o un hombre divino», algo implícito ya en su nombre propio —Pythagoreuo—: «El que habla como la Pitia»[28] .

Olvidando por un momento su vertiente de religión, mística y ética, el pitagorismo puede considerarse la escuela de pensamiento más influyente de la historia universal. Pitágoras pasa por ser el introductor de los pesos y medidas, el descubridor de la teoría musical (que de paso fue la primera formulación matemática de una ley física); el padre de la geometría y la aritmética teórica; el primero en declarar la forma esférica de la Tierra, en postular el vacío y en considerar que el universo obedece a proporciones matemáticas.

Eso implica repensar lo cuantitativo y lo cualitativo como vías de conocimiento, y a Pitágoras corresponde ser el primero en decir que las cualidades son la superficie cambiante de procesos cuya dinámica objetiva depende de magnitudes, y convertir la matemática en una ciencia unificada, consciente de su capacidad para investigar toda suerte de fenómenos. En íntimo nexo con ello está su neologismo *teoría,* un término obtenido combinando *theos* y *òrós* para nombrar la determinación divina que se descubre como pauta del acontecer.

Cuenta Cicerón que cuando alguien le preguntó por qué se llamaba a sí mismo *filósofo* —de *filía* («amor») y *sofía* («saber»)—, repuso:

> Que la vida de los hombres se parecía a un festival con los mejores juegos de Grecia, donde unos ejercitaban sus cuerpos aspirando a la gloria y a la distinción de una corona, otros eran atraídos por el provecho en comprar y vender, mientras otros acudían para ver y observar cuidadosamente qué se hacía y cómo. Así también nosotros, como si hubiésemos llegado a un festival desde otra ciudad, venimos a esta vida desde otra vida y naturaleza; algunos para servir a la gloria, otros a las riquezas. Pocos son los que, teniendo en nada a lo

demás, examinan cuidadosamente la naturaleza de las cosas. Y estos se llaman amantes de la sabiduría, filósofos.

Sin embargo, Pitágoras no solo examina cuidadosamente la naturaleza de las cosas, sino que prosigue las reflexiones iniciadas por Anaximandro. El paso que da es presentar el mundo como *armonía* de lo determinado y lo indeterminado *(ápeiron)* [29] . En lugar de igualar o diferir, la armonía concuerda, y fundando el primer colegio de matemáticos Pitágoras inaugura una manera nueva de buscar, que se apoya precisamente sobre concordancias o armonías. Imaginamos el asombro con el cual la Hermandad iría descubriendo reglas y operaciones sin depender para nada de lo externo. Y el asombro mayor aún de comprobar cómo esos productos de la pura inteligencia resultaban aplicables a la realidad circundante. La tradición dice, por ejemplo, que Pitágoras descubrió los acordes musicales (1:2, 2:3, 3:4...) sometiendo una misma cuerda de lira a distintos pesos y pulsándola.

En Pitágoras se encuentra el origen del criterio científico más duradero: el mundo obedece a un sistema de proporciones exactas, donde las cualidades sensibles son un ropaje circunstancial y engañoso que solo el cálculo puede desnudar. Aligerada de todo lo extrínseco, cada cosa puede reconducirse a alguna proporción. Habrá opinión *(doxa)* cuando juzguemos cualitativamente. Habrá «teoría» *(theoreia)* [30] cuando llevemos algún fenómeno a sus cantidades o «números».

1. Una lógica deductiva. Mientras en Asia siguen recitando epopeyas teogónicas, y en Europa occidental predomina el totemismo ágrafo, en Grecia el par de décadas que hay entre milesios y pitagóricos basta para borrar como por ensalmo alegorías y suposiciones mágicas. Ahora se discute si la esencia o estructura

de las cosas consiste en números, descubriendo para ello una lógica deductiva que examina los ladrillos del edificio llamado intelecto.

Primero es la unidad. Que una cosa sea depende de que sea una, y ese es el principio del 1: que cada algo sea de una cierta manera el todo de sí o un punto. Pura unidad es lo más afín a pura diversidad, pues el «uno» de cada cosa no se distingue del «uno» de otra cualquiera. Pero lo uno reiterado es ya lo otro, no igualdad sino diferencia, que representa lo segundo o 2. La serie indefinida de «unos» diverge en par e impar, el punto se convierte («fluye») en línea. De que la línea esté formada por puntos se deriva lo tercero o 3, que es la relación o el nexo de lo uno y lo otro, donde la línea «fluye» en superficie. Lo trino es «una» cosa que contiene a la vez lo «doble», por lo cual no es simple unidad, sino unidad y diferencia unidas, esto es, un «todo».

Sin embargo, esa totalidad consolida el uno pasando a lo doble y volviendo desde allí, sin desarrollar paralelamente lo doble, y ese desarrollo de la diferencia es el 4, tránsito de la superficie a la solidez que representa la pluralidad. La unidad deviene diferencia, la diferencia deviene relación y la relación deviene pluralidad sintética. La suma de 1, 2, 3 y 4 es la década o *tetraktis,* que representa la armonía, desde la cual se reinicia todo el movimiento.

Como proporción, la armonía constituye lo regular en el sentido de que retiene la identidad en la diversidad, y asegura el equilibrio; así, la hipotenusa aparece como parte más extensa de un triángulo, y los catetos como partes menos extensas, lo cual lleva consigo un desequilibrio. Pero el cuadrado de la hipotenusa y los cuadrados de los catetos son ya lo mismo o un número idéntico, como ejemplarmente muestra el triángulo llamado pitagórico, cuyos lados son 3, 4 y 5, respectivamente. La misma armonía, aunque ya puramente física, vinculada a longitud y tensión de una cuerda, se

descubre en notas musicales; identidad en la diversidad son los acordes de cuarta, quinta y octava.

Todo esto suena a invasión de la Tierra por extraterrestres, como sucedía ya con la perspectiva de Anaximandro, aunque en grado aún mayor. De que la gran vaca engendrase al gran río, o viceversa, y fuese o no malo comer manzanas de cierto árbol, hemos pasado a analizar cosas de generalidad y sutileza infinita. Rara vez, sin embargo, se explican con pulcritud y ecuanimidad los cambios recurriendo a mutaciones bruscas, que suelen alegarse cuando el narrador no ha seguido de cerca y a la vez globalmente un asunto. El fogonazo intelectual no puede negarse, pero sigue habiendo ritos y mitos en última instancia rupestres.

2. El conflicto del alma y el cuerpo. En la secta pitagórica ocupan un lugar tan destacado como la teoría del número las creencias órficas, que se apoyaban sobre la mitología dionisíaca y su escenificación en los Misterios báquicos, donde el *mystes* o peregrino ingería vino cargado con una potente mezcla de otras substancias psicoactivas para provocarse trances de fusión con lo divino, y sus hierofantes ofrecen descubrir así el subsuelo eterno de la vida. Hijo de Zeus, el mito nos explica que Dionisos fue desmembrado y devorado por los titanes. Solo el corazón, recobrado por Atenea, fue devuelto a su padre, que a partir de él hizo surgir al nuevo Dionisos-Zagreo. Zeus fulminó a los titanes con el rayo, y de sus cenizas creó al ser humano.

De ahí que estos tengan una doble naturaleza: por una parte, el elemento titánico que se aloja en el cuerpo y, por otra, el principio divino dionisíaco que habita en el alma. El cuerpo es mortal y el alma eterna. Tumba y cárcel *(sema)* para el alma, el cuerpo *(soma)* representa el castigo de una envoltura terrenal que solo se

desprenderá tras una larga serie de reencarnaciones. *Sema-soma,* esta doctrina de la transmigración, vinculada desde el comienzo con una teología monoteísta, determina la necesidad de una vida «pura» (abstinente de carne y otros alimentos, como las habas, llevando siempre ropa blanca y practicando la castidad), orientada a acortar el lapso de encarcelamiento en lo corpóreo.

Sutileza matemática y profundidad filosófica acompañan a la certeza religiosa del renunciante oriental, tanto da brahmánico como budista, jainista o incluso taoísta. Aunque se haya revelado la más sublime armonía en cada cosa, el mundo no vale nada: es engaño, ilusión, mero dolor, a fin de cuentas. Desde nuestra perspectiva, quizá el contraste más llamativo sea combinar culto báquico, con ocasionales trances orgiásticos de ebriedad sagrada, y una existencia de extrema sencillez y severidad monacal.

2.1. Lo oriental. Interesa deslindar, en la medida de lo posible, la parte que puede atribuirse a Oriente de la propiamente helénica. La teoría en sentido estricto, despojada de edificación y conveniencias políticas, aparece primero entre los milesios, casi un siglo antes del florecimiento chino (Confucio, Lao-Tsé) y más de medio siglo anterior al Gautama Buda. Sin embargo, la «espiritualidad» es indiscutiblemente hindú, y desde los himnos del *Rig-Veda* (hacia 900 a. C.) hasta la predicación del pitagorismo (hacia 530 a. C.) tiene cuatro siglos para llegar a las *polis* griegas desde Asia.

El influjo «oriental» —tanto persa como hindú y egipcio— se manifiesta claramente desde los siglos VIII al VII en templos como el de Hera en Samos o el de Zeus en Atenas. Samos, la patria natal de Pitágoras, contrae en el año 537 una alianza con el faraón Amasis —reinando el tirano Polícrates (cuyo régimen motiva la emigración de Pitágoras y su Hermandad al sur de Italia, por cierto)— ante la

amenaza de una hegemonía persa. El viaje de Pitágoras a Egipto, y su aprendizaje de los *mathémata,* no tiene nada de hipotético. Y es precisamente Pitágoras quien acoge sin reservas la doctrina del alma inmortal expuesta a sucesivas reencarnaciones, cuya primera expresión escrita aparece en los himnos védicos, introduciendo en el mundo griego el mismo culto ascético que difunde desde el siglo VI para la India el místico Vardhamana (también llamado Mahavira, «alma grande» y Jina, «victorioso»), basada en considerar que todo sufrimiento se origina en la fusión del alma con la materia, y solo se cura mediante mortificación ascética.

Lo que no aparece ni en China ni en India ni en Mesopotamia ni en Egipto es el proyecto de la ciencia. En el siglo V a. C., por ejemplo, época de Sócrates, el filósofo chino Mo-Ti predica el amor universal —como los socráticos—, pero no aparece en él nada semejante a la teoría de la definición (como en Sócrates). De alguna manera colegimos que el cambio no obedece a tal o cual inclinación individual, sino en gran medida a las diferentes instituciones que corresponden a ciudadanos y súbditos.

3. La ambigüedad pitagórica. Constituida la Hermandad como secta encargada de velar por los misterios revelados a Pitágoras, y dividida en miembros parcialmente iniciados (los «acusmáticos») y totalmente iniciados (los «matemáticos»), el cuerpo de conocimientos científicos de esta escuela se mezcla con supersticiones inmemoriales sobre magia numérica. Así, revelar cómo construir geométricamente el dodecaedro constituye blasfemia; el 7 encarna la cohesión, el 4 la justicia, el 3 el matrimonio, etc. Ya al deducir las transiciones lógicas implícitas en la progresión de la serie ordinal (véase el epígrafe 1), que puede considerarse la primera lógica estricta, se observan confusiones

entre lo esencial y lo arbitrario. Las analogías entre lo aritmético y lo espacial (1=punto, 2=línea, etc.) indican que la cifra en sí tiende a ser lo básico, dejando en segundo término la categoría (unidad, diferencia, relación, pluralidad) ejemplificada. El símbolo pasa entonces por lo simbolizado, en línea con el rasgo más característico del pensamiento prefilosófico, que lleva milenios hablando de números sagrados tanto en Egipto como en otras civilizaciones y que, por lo mismo, no ha desarrollado matemática teórica alguna.

Ahora hay en Pitágoras ese tomar el número como «explicación» que permite inventar la aritmética y la geometría teórica, pero subsiste todavía —o quizá mejor reaparece— el número como «significación» y ente original, dotado de personalidad y poder. Este tratamiento litúrgico o ceremonial informa el famoso espanto pitagórico ante números reales e imaginarios, como π *(pi)* o la raíz cuadrada de –2. Pero prácticamente todos los números descubiertos por cálculo tienen infinitos decimales, y —en palabras de un pitagórico tan convencido como Johannes Kepler, que vivió dos mil años más tarde— «rompen la belleza mental por carecer de límite preciso». La mera presencia de números no enteros sugiere una falta de precisión y racionalidad en la naturaleza, y esa repugnancia desviará las investigaciones de matemáticos excelsos (como Euclides, Arquímedes y Apolonio), frenando el arranque fulgurante en la matematización del mundo.

De hecho, quizá el hallazgo pitagórico más importante en términos científicos sea la inconmensurabilidad, descubierta tanto en los acordes musicales como en la estructura del simple cuadrado. El lado y la diagonal no admiten una función expresada en números enteros, e Hipaso de Metaponto (hacia 450 a. C.) pudo ser muerto por demostrarlo, según cuentan, pues el hallazgo escindió irreparablemente a la Hermandad. En un bando quedaron quienes

seguían teniendo fe en lo conmensurable de toda figura regular, y en el otro los matemáticos propiamente dichos, dispuestos a aceptar semejante revés como una verdad memorable. La ambigüedad pitagórica se trasluce en atragantársele su principal descubrimiento, que es como atragantársele su teoría al teórico. Si hay irregularidad en el mundo, dirán ciertos pitagóricos, no hay armonía y la teoría falla. Sin embargo, la teoría solo fallará —y esto por sistema— cuando en vez de investigar (regularidades e irregularidades) intente justificar prejuicios.

II. Heráclito y la razón

Oriundo de Éfeso, la más floreciente ciudad jonia tras ser destruida Mileto por los persas, Heráclito (hacia 544-484) nació en el seno de una familia de linaje real, donde era hereditario el cargo de sacerdote oficiante de Démeter eleusina, y vinculado por eso mismo a esos Misterios vistos anteriormente. Su carácter severo, independiente, mordaz y taciturno, opuesto por igual a la tiranía y a los demagogos de la recién estrenada democracia, hizo que se retirase pronto del mundo para dedicarse en soledad al cultivo del pensamiento.

Compuso un libro de aforismos, que depositó en el grandioso templo de Artemisa en Éfeso. El tono oracular, lacónico e inclinado a la metáfora de estas reflexiones suscitará en Sócrates un famoso comentario: «Lo que he entendido es elevado, y elevado también parece lo que no entendí. Pero para descifrarlo todo habría que ser un buzo de Delos».

Condenados nosotros a tener de ese libro solo unos pocos fragmentos sueltos, reconocemos en ellos un texto unitario e

insólitamente inspirado. Conciso y radical, a la vez que flexible y abarcador en sus conceptos, agraciado por la originalidad del clásico y maestro en el manejo de la paradoja, lo que afirma es siempre sagaz y a menudo irónico. De Pitágoras, por ejemplo, comenta que enseña muchas cosas, pero «no a ser inteligente». De las cosas en general, valiosas y menos valiosas, dice que están iluminadas por una llama divina omnipresente.

1. El cosmos racional. El principio que trae a colación es lo racional, un *logos* [31] al que llegamos con «vigilia» o atención porque es también lo «envolvente» y «ubicuo». Aunque el sistema de Heráclito se considera más próximo al de los físicos milesios que al pitagorismo, toma de este último el concepto de armonía y lo profundiza, extendiéndolo al análisis del movimiento en general.

Sus discípulos e intérpretes destacaron de él casi exclusivamente la idea de que todo fluye, desembocando en tesis escépticas y agnósticas, según las cuales no se puede (o no podemos nosotros) saber cosa alguna con una mínima certeza. Sin embargo, su filosofía de la naturaleza insiste —con rasgos muy personales, desde luego— en las ideas de unidad y totalidad, y expresamente en el concepto de razón como lo «común», «eterno» y «rector».

De Anaximandro pudo tomar su noción de la justicia natural, aunque dándole un contenido acabado y denso, y de Jenófanes el panteísmo que le hace percibir en todas partes —hasta en su fogón, dice uno de los fragmentos— lo divino. Se distingue de ambos, y de los pitagóricos también, en que para él lo Uno ha de concebirse también como Todo, siendo así resultado; ese tránsito de la unidad simple y positiva a la unidad desarrollada (y conflictiva) que es la totalidad real constituye el motor cósmico.

Podemos considerar a Heráclito como el más grande de los antiguos físicos, y suya es la mejor definición de lo que entendió por «mundo» el espíritu griego: «Este *cosmos,* que es el mismo para todos, no ha sido hecho por ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será un fuego eterno y vivo que se enciende y se apaga obedeciendo a medida» (frag. 30).

2. Lo objetivo del *logos*. El rasgo de no ser hecho —en la doble acepción de no ser «creado» y no ser tampoco dato muerto, facticidad— distingue la visión griega y la nuestra. Nuestro mundo es cada vez más un «hecho» y, en cuanto tal, está hecho o fabricado por alguien, que puede ser o bien un *demiurgo* antropomórfico, como el judío, o bien la imaginación humana en general. El *cosmos* griego es ante todo un «orden» físico a la vez que un «ornamento», penetrado en todas partes por un *logos* «sabio», cuya conducta recuerda a «un niño que juega y tira los dados» (frag. 52). Heráclito supone que el universo está llamado a oscilar entre un estado de expansión y una reversión de todas las cosas al fuego primordial, reelaborando así concepciones inmemoriales que la cosmología contemporánea ha resucitado con la teoría de la explosión originaria (hipótesis del «huevo cósmico», o *big-bang)* y el universo pulsante.

Contemplándolo a vista de pájaro, se diría que la «razón» alegada por Heráclito es un retorno indirecto —mediado por la ciencia ya alcanzada con él y sus predecesores— a ese espíritu que anima todas las cosas del mundo para la mentalidad prefilosófica, y del cual se retira el análisis por supersticioso y solo psicológico, emocional. Purificado de magia y temblor subjetivo, el *logos* equivale a inteligencia natural o inmanente, que está en nosotros porque nosotros pertenecemos a la *physis*. Reconciliador, pues, de la exigencia analítica con lo más primigenio e irracional del ánimo, este

concepto puede rivalizar con el cálculo pitagórico a la hora de considerarse el más influyente en la historia del pensamiento. Sus primeras fisuras no se observan hasta bien entrado el siglo XIX en Europa, y vienen acompañadas por una crisis general de fundamentos para todo tipo de ciencia.

La *physis* «ama ocultarse», dice otro fragmento, pero en sí es una amalgama de azar, juego y medida, donde cada cosa determinada ha de ser consecuente («lógica») para con su determinación. Ese será el hilo que permita pensar afirmativamente la «discordia» sembrada por el movimiento en general.

3. La doctrina del devenir. En contraste con los pitagóricos, Heráclito destaca como elemento fundamental el tiempo. No hay tanto una extensión espacial «determinable» (geométrica o aritméticamente) como una especie de destrucción que a la vez conserva, una «guerra» creadora de vida: «Lo mismo es viviente y muerto, despierto y durmiendo, joven y viejo; pues esto al cambiar es aquello y aquello al cambiar es de nuevo esto» (frag. 88).

La presencia afirmativa y estable no pasa de ser un sueño —y algunos, dice otro fragmento, no distinguen la vigilia del sueño—, que se paga al precio del sinsentido universal. Pensando la existencia como devenir, Heráclito no solo describe su violencia, sino lo que tiene de «cumplimiento» para las cosas. Lo racional se distingue tanto de lo simplemente positivo como de lo simplemente negativo, porque captado en sí es más bien negación de la negación, de acuerdo con una expresión acuñada milenios más tarde por Hegel. El devenir pone en la unidad inmediata de algo una diferencia, pero al hacerlo permite que «retorne sobre sí mismo» (frag. 51). Lo otro a que llega no es entonces un otro realmente, sino su otro, lo suyo mismo. Aparece así la *physis* como una

dinámica de auto-nacimiento en la diversificación: «Para las almas es muerte llegar a ser agua, para el agua es muerte llegar a ser tierra, y de la tierra nace el agua, del agua el alma» (frag. 36). Por eso es necesario invertir el criterio común sobre lo afirmativo y lo negativo: «Lo contrapuesto concuerda, y de los discordantes se forma la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia» (frag. 8); «De los contrarios, el que conduce al nacer se llama guerra *(pólemos)* y discordia; el que conduce a la aniquilación se llama concordia y paz» (frag. 80).

III. Los eleáticos

Parménides de Elea (540-470), fundador de la escuela eleática, fue un hombre reverenciado por sus contemporáneos —«majestuoso y terrible», le llama Sócrates en un diálogo platónico—, que redactó la constitución de su ciudad y se formó en el pitagorismo. Dejó escrito un Poema *(Peri physeos)* del que se conservan bastantes fragmentos, y fue el padre de la ontología, que más tarde se llamará «filosofía primera» y luego —por un simple accidente, al que aludiremos en su momento— «metafísica».

El punto de partida de Parménides es la verdad, que en griego se dice *alétheia* [32] , contrapuesta a la opinión irreflexiva *(doxa).* La verdad exige borrar toda pereza e inercia, y preguntarse con rigor qué significa «es». Digamos entonces que significa «existe», «hay». Cuando una cosa *es,* significa: se da tal cosa. ¿Dice algo de tal cosa el que la haya, se dé o exista? Parménides contesta sin vacilar: solo si A es, A es A. La lengua humana tiene un verbo que, aplicado a las cosas, las presenta como identidades (o cosas dotadas de «esencia»), aunque los humanos no perciban el secreto de la *physis*

que con esto se está revelando. Como identidades o esencias aparecen los objetos del mundo, y la identidad de todas esas identidades se encuentra en el «es»; antes de ser grande o pequeña, bella o grotesca, blanca o marrón, la casa es casa, y solo este sí mismo *(autó)* permite atribuirle luego cualesquiera determinaciones.

Observemos, sin embargo, que lo donante de identidad aparece todavía como mera cópula o verbo transitivo. ¿Y si lo vemos en su fundamentalidad, como lo que es? Parménides vuelve a responder con presteza: nos hallaremos en el núcleo de la verdad. Lo que hay, existe o se da es ser, y «ser» constituye la identidad absoluta supuesta por la existencia en general.

1. La ontología. Como el matemático deduciría un teorema, Parménides deduce uno a uno los atributos o predicados del «ser» a partir del principio de identidad: «Ser es; no-ser no es» (frag. 2). Si ser es —y para Parménides no hay forma de esquivarlo—, habremos descubierto no un dios, sino mucho más que cualquier dios, un absoluto positivo como el intuido por Anaximandro *(ápeiron),* aunque en vez de ilimitado puro límite, «identidad» perfecta. Lo que se ha puesto de relieve es una esencia universal. Simplemente siendo le corresponden como propiedades inevitables las de «uno», «continuo», «inmóvil», «cerrado» y «lleno».

Este es «el corazón sin temblor de la redonda verdad» (frag. 1). Nuestra experiencia nos tiene acostumbrados a lo múltiple, discontinuo, móvil y vacío, al nacimiento y a la muerte, pero para Parménides esa experiencia es el mundo de la opinión engañosa, que al prescindir de la identidad camina a ciegas por una dimensión de pura nada, revestida con el disfraz de realidad:

> Lo mismo es pensar y aquello por lo cual

hay pensamiento. Pues sin el ser donde él se dice
no encontrarás el pensar.
Nada hay ni habrá fuera del ser, porque el destino
lo encadenó a ser entero y sin movimiento.
Es así puro nombre todo cuanto los mortales
han instituido como verdad: nacer y perecer,
ser y no ser, cambiar de lugar y brillo.

El rechazo *lógico* del mundo de los sentidos en Parménides se corresponde con el repudio *ético* hacia ese mundo en los círculos órfico-pitagóricos. También es acorde con el rechazo pitagórico del infinito real presentar al Uno y Mismo ocupando un lugar de extensión finita en un tiempo infinito.

Pero lo básico del poema, al menos en su asimilación ulterior, es haber planteado con máxima generalidad y nitidez la cuestión del ser y el pensamiento. El ser podrá decirse de varias maneras (naturaleza, materia, objetividad), y lo mismo acontece con el pensamiento (presentado como razón, forma, subjetividad), pero es condición de verdad que ambas dimensiones coincidan. En otras palabras, no habrá cosa verdadera que no sea unidad de ser y pensamiento. Estas abismales consideraciones inauguran el terreno ontológico [33] del saber, que es una amalgama de lógica y teología.

2. Zenón y Meliso. Los discípulos de Parménides fueron casi tan ilustres pensadores como él, y se esforzaron por mostrar la unidad de ser y pensamiento exponiendo los absurdos a que conduce cualquier devenir.

Dice la tradición que Zenón de Elea murió resistiendo a un tirano, tras cortarse la lengua con los dientes y escupírsela cuando este le torturaba para obtener el nombre de otros conjurados. La truculencia de este episodio, quizá solo legendario, sugiere un carácter de fortaleza infinita, y precisamente sobre lo infinito dejará

dichas cosas inmortales. Sus proposiciones *(logoi)* sobre el movimiento, conocidas habitualmente como «paradojas» o «aporías», obligan a atribuirle la invención de la dialéctica, y son los primeros conceptos críticos sobre el espacio y el tiempo. El ejemplo de Aquiles que no alcanza a la tortuga, o la flecha que vuela estando quieta, son más conocidos que uno de los pocos conservados textualmente: «Un móvil no se mueve ni en el lugar en que se encuentra ni en el que no se encuentra» (frag. 4).

Aunque Aristóteles creyó haber refutado estos *logoi,* los problemas matemáticos solo se consideraron resueltos al descubrirse el cálculo infinitesimal. Esto último constituye un malentendido, pues el cálculo nada añade ni quita a la agudeza de Zenón. Con todo, está en lo cierto Eugenio D'Ors —en su tesis doctoral *Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo*— cuando sostiene que el problema de fondo solo se mitigó al descartarse la idea tradicional de un espacio y un tiempo separados, merced a la teoría einsteiniana de la relatividad general.

Con el paso de los años, las aporías servirán de punto de partida y modelo para la escuela escéptica, aunque aquellos escépticos hiciesen hincapié más bien en una separación de ser y pensamiento, exaltando el poder de la inteligencia sobre cualquier materialidad.

Meliso de Samos nació en la misma isla que Pitágoras unos cien años después. Como almirante de la flota insular logró derrotar a Pericles, cosa que le granjeó mala prensa en Atenas, y ya senecto escribió un libro llamado *Sobre la naturaleza o sobre lo que es*. Esta naturaleza *(physis)* se contempla como «uno, continuo, inmóvil, lleno», en la línea descrita por Parménides, aunque con un atributo nuevo —la ilimitación espacial— que algunos comentaristas (como Aristóteles) juzgaron inconsecuente con lo demás de la construcción.

Aplicado a probar la eternidad e indestructibilidad del Uno, Meliso llegó a una definición singularmente rotunda: lo que es ha de estar lleno; si está lleno no se mueve, y «si se diese una pluralidad de cosas sería necesario que fuesen tales como digo que es la unidad» (frag. 30).

IV. El atomismo

Justamente esto —considerar una pluralidad de unos en sentido estricto (con los predicados de continuidad, plenitud, eternidad, etc.) — es lo que ahora descubren Leucipo y su gran discípulo Demócrito (460-370 a. C.) como posibilidad de pulverizar el ser mediante una física atómica. Su elegancia de concepto está en aceptar el aserto eleático, llevándolo hasta allí donde niega la teoría del Uno a la vez que conserva lo esencial de su núcleo lógico.

Leucipo resuelve el problema de la unidad y la pluralidad con una física corpuscular, donde infinitos átomos (en griego, «indivisibles») conservan las propiedades de permanencia, homogeneidad e inalterabilidad del «ser». Los átomos son en el sentido parmenídeo, pero están dispuestos en el vacío, y dadas esas condiciones el cosmos no solo admite, sino que exige un movimiento eterno.

Por lo mismo, el sistema atomista no puede considerarse una crítica con respecto a la escuela de Elea, sino una auténtica superación: afirma lo que esta afirma y puede afirmar también lo que esta niega, haciéndose así más comprensiva como teoría. No hay la disyuntiva entre el ser y el no ser; hay ambas cosas, solo que el no ser es efectivamente tal, esto es, espacio vacío. Esta simultaneidad de los contrarios constituye la fuente del movimiento, porque en el espacio los átomos forman torbellinos, donde al

reunirse y disgregarse dan lugar a las generaciones y corrupciones. Cada colisión origina un enlace o una dispersión, pero el enlace deja siempre entre los átomos huecos en los que pueden penetrar desde el exterior otros átomos, si guardan la debida congruencia o simetría. Esa congruencia está definida por las tres únicas distinciones que Leucipo y Demócrito admiten en los átomos: la figura *(sjéma),* el orden *(taxis)* y la posición *(thésis).* Aristóteles ilustra estos factores en un conocido ejemplo con letras del alfabeto: «A difiere de N por la figura, AN de NA por el orden, A de V invertida por la posición» (V=A invertida).

Las combinaciones y recombinaciones de esas tres diferencias bastan para producir las demás cualidades y, eventualmente, el mundo manifiesto con sus innumerables cosas sensibles. La teoría atómica recorre con tal fluidez el tránsito del ser a las cosas, suprime de golpe tantos obstáculos para una comprensión mecánica y matemática del universo, que desde entonces se convirtió en modelo para cualquier investigación racional de la Naturaleza. Todo principio divino resulta innecesario para describir la supervivencia del cosmos, que es una combinación rigurosa de azar y necesidad, un mecanismo perfectamente autárquico en su estructura de infinitos indivisibles e infinito vacío. Por su parte, la «necesidad» *(ananké)* no es algo prescrito por instancia alguna, sino la simple conducta efectiva de los átomos, lanzados originalmente a una vibración en todas direcciones y desde entonces inmersos en universos y conjuntos determinados por ellos mismos. Esa estructura impone el torbellino *(diné),* que para Demócrito es «la causa productora de todas las cosas» (frag. 68).

Aunque fuese un excelente matemático —Arquímedes le atribuye la primera determinación del volumen del cono y la pirámide, por ejemplo—, quizá la repugnancia griega ante números «irracionales»

en sentido amplio (reales, imaginarios, etc.) explica que no desarrollase la dinámica de fluidos consecuente con su perspectiva. Pero tampoco debemos olvidar que su obra fue blanco favorito —por atea— de los cristianos, y no se conservan sino briznas de los setenta y tres tratados que compuso.

La física atómica, que Epicuro llevará a sus últimas consecuencias, presenta asombrosas anticipaciones científicas como la distinción entre propiedades objetivas y subjetivas, la idéntica velocidad de caída de los átomos en el vacío y hasta la propia velocidad de la luz, que se denomina «velocidad del pensamiento». En la *Carta a Heródoto,* dice Epicuro:

> Los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes, a excepción de figura, peso y tamaño. [...] Y es forzoso que se desplacen a idéntica velocidad cuando se mueven a través del vacío, pues no se ha de creer que los pesados vayan más deprisa que los pequeños y ligeros en cuanto nada se les oponga. [...] Mientras mantengan su desplazamiento original se moverán a la velocidad del pensamiento, hasta verse frenados por un choque externo o por el peso propio contrario a la potencia del impulso de choque.

En esta línea, el principio de la declinación *(parénclisis)* en los átomos propone una contingencia radical para los acontecimientos naturales que retomará —ya a comienzos del siglo xx— la mecánica estadística de Boltzmann y Gibbs.

1. La sensación y el alma. Para Demócrito, todas las determinaciones cualitativas son cosas pertenecientes al terreno de la convención *(nomos),* no al de la *physis* eterna. Verdaderamente solo existen los átomos y el vacío, y la nada o vacío es tanto como su opuesto, lo lleno. La percepción se produce porque de todo manan ciertos «efluvios» que son los *eidola,* o imágenes, cuya forma es idéntica a aquello de lo cual emanan. Sin embargo, lo sensible no es sino una modificación de nuestros sentidos, que depende tanto

de nuestra propia constitución como de lo que le hace frente, y Demócrito distingue de modo tajante entre el conocimiento «bastardo», nacido de la sensibilidad, y el «legítimo», derivado de la inteligencia. Una tradición muy probablemente infundada le atribuye haberse cegado «para no sufrir la confusión de las apariencias».

El alma, que se define como «lo que mueve», está formada por átomos especialmente sutiles y esféricos, que se distribuyen a través del cuerpo «como un fuego». Después de la muerte los átomos del alma se dispersan, y conviene evitar «mentirosos mitos sobre el tiempo que sigue a la muerte» (frag. 297). Del ateísmo de Demócrito deriva la creencia en dioses y demonios, y el temor humano a sucesos extraordinarios en el cosmos. Los seres orgánicos surgieron del fango terrestre, y el móvil de su progreso fue la penuria, al igual que acontece con el hombre. La necesidad le enseñó a unirse con sus semejantes para luchar contra los depredadores; la necesidad de entenderse creó el lenguaje, y desde entonces la invención de útiles fue elevándole poco a poco a una vida civilizada.

En contraste con el riguroso materialismo de su física, Demócrito fundó un sistema idealista de ética. Tal como el pensamiento es superior a la percepción sensible, el conocimiento del bien está por encima de los impulsos inmediatos. La autonomía moral de la razón permite buscar la alegría y el placer en la serenidad, rehuyendo la injusticia, la insensatez y una concupiscencia desmedida. En términos sociales, para la vida en común, la virtud por excelencia es la jovialidad.

V. Anaxágoras

Contemporáneo de Leucipo, y unos cuarenta años mayor que Demócrito, Anaxágoras de Clazomene (500-428, aproximadamente) es el último gran pensador jonio y el introductor de esta orientación filosófica en Atenas, donde vivió durante tres décadas. Amigo íntimo de Pericles y Eurípides, escribió un *Peri physeos* en prosa que —según Platón— podía comprarse por un dracma, aunque de la obra solo nos hayan llegado pequeños fragmentos. La observación de un meteorito le convenció de que el Sol y las otras estrellas eran piedras incandescentes; esa certeza le valió hacia el año 430 un proceso por «impiedad», acusado de «no aceptar la religión y predicar doctrinas astronómicas». Para evitar males irreparables abandonó la ciudad, muriendo poco más tarde.

En una Atenas tan audaz política y sexualmente como inflexible en materia de creencias, fue procesado en 440 por la impiedad de haber reducido a «rocas» el firmamento. Dicho cargo no puede aislarse de ser tenido por el más sabio para un grupo casi inverosímil en términos de prestigio y gracia humana —entre ellos, Pericles, Protágoras, Sófocles, Eurípides, Anacreonte, Fidias, Praxíteles, Alcibíades y la legendaria cortesana Aspasia, a quien Cicerón llamó «el Sócrates femenino»—, reunidos en el refinado burdel de esta última. Viéndose incapaz de protegerle ante el resentimiento popular, Pericles le recomendó exilarse en Lámpsaco, una antigua sucursal de Mileto que era entonces un emporio todavía más próspero —concretamente, el cuarto por contribución al sostén de la Liga Délica—, donde fue recibido con todos los honores, hasta el punto de erigírsele «un altar a la Inteligencia y la Verdad *(Nous kai Alétheia)».*

Heráclito y Parménides corresponden cronológicamente a la constitución ateniense de Clístenes (508), que representa un enorme salto democratizador comparada con la reforma de Solón (594).

Anaxágoras vive en Atenas durante la época de Pericles y Efialtes[34], cuando se logra hacer que la responsabilidad política pase completamente de la nobleza al pueblo.

1. La mezcla y las semillas. El sistema de Anaxágoras se articula sobre dos principios. El primero es el de que todo está en todo: en contraste con los atomistas, no hay «lo más pequeño», ni lo «simple», ni lo «indivisible». Cualquier cosa, el más minúsculo de los granos de polvo, constituye una mezcla infinita donde están presentes todos los elementos del cosmos. Cierta proporción de esos ingredientes será espuma, otra, cielo y una tercera roca o pájaro, sin que cosa alguna pueda existir jamás de modo realmente «separado». El único cambio efectivo es por eso el de la proporción.

> Sobre esto de engendrarse no juzgan correctamente los griegos, pues nada se engendra ni perece, sino que se produce por mezcla o separación de cosas que ya son. Por eso, al engendrarse sería correcto llamarlo unirse y al perecer disgregarse (frag. 17).

A los ingredientes fijos en la mezcla los llamó Anaxágoras «semillas» *(spérmata).* Este concepto no acaba de ser claro, debido quizá a los escasos fragmentos conservados. Parece que estas semillas eternas e increadas eran partículas de cada cosa natural, como si suponemos que el oro visible está formado por innumerables semillas microscópicas de oro, el pelo por semillas de pelo, etc. Anaxágoras solo afirma que son «infinitas en número y todas diversas entre sí» (frag. 4).

2. El entendimiento agente. El segundo principio es la inteligencia, o *nous,* que no aparece como una facultad pensante solo de ciertos seres, sino como razón objetiva que ordena y gobierna el movimiento. Si *logos* era «determinación», *nous* es

determinabilidad, «discernimiento». Los cosmos se originan cuando la mezcla de infinitos resulta discernida por la inteligencia, que es «la más sutil y pura de todas las cosas», y cuyo ir separando los diversos ingredientes de la mezcla constituye un proceso gradual.

Lo fundamental fue que *noein* («ver», «percibir») pasara a ser otra expresión de *légein,* ofreciendo un puente adicional para ir de lo subjetivo a lo objetivo, cuando lo acostumbrado no era llamar inteligencia a la capacidad de ver, sino limitarla al sentido común de algunos animales. *Nous,* su forma sustantiva, solo empezó a circular con el propio tratado, que como los de Heráclito y Parménides convirtieron implicitudes del habla en conceptos, hasta acabar haciendo del griego el vehículo paradigmático de la expresión científica.

La inteligencia no es una voluntad, ni se identifica con el alma encarcelada en la materia de los pitagóricos, ni puede considerarse siquiera algo incorpóreo, sino que constituye un elemento tan físico como la luz. El movimiento que instaura, dividiendo la mezcla en suertes o destinos *(moiras),* deja en realidad todo «igual», al tiempo que pone allí definición, transformando el magma *(meigma)* confuso en una naturaleza cualitativa. Aunque parezca un sistema dualista, en línea con las creencias órficas, Anaxágoras es completamente fiel a los supuestos principales de la física jónica desde Anaximandro. Describiendo la especialización espontánea de una totalidad, sus dos principios son lo definidor *(nous)* y lo definido *(spérmata),* pero esto es en sí un solo proceso: «El *nous,* lo eterno, está también ahora allí donde está todo lo demás» (frag. 14).

La filosofía de este último jonio nos hace patente la grandiosa operación consumada en un plazo inferior a los cien años. El resultado al que se llega, en términos generales, es una materia determinada por la razón, una simbiosis del pensamiento y lo real

que transforma la actitud del hombre hacia el mundo. Ya no hay dioses, ni demonios, ni magias propiciatorias. Ante el ser humano hay solo una *physis,* que es por sí, cuya investigación imparcial será la nueva meta. Los llamados presocráticos han creado los medios para consumar esa distancia crítica ante las cosas externas y los impulsos internos que inaugura el ideal científico.

5
EL ANÁLISIS ÉTICO Y SOCIOLÓGICO

I. EL SABER COMO CULTURA

A grandes rasgos, hemos visto cómo van naciendo ciencia y filosofía en un área que —antes de la explosión intelectual— solo contaba con los poemas de Homero y Hesíodo como punto de partida. A despecho de su originalidad específica, ninguna de estas obras es sustancialmente distinta de las teogonías y poemas épicos más antiguos de Mesopotamia y Egipto.

Pero ahora, en cambio, sí hay algo nuevo. Lo que en principio eran opiniones particulares de unos pocos excéntricos, diseminados por islas y costas de un amplio territorio, se ha convertido en una concepción del mundo y de la vida que disputa sus derechos a todas las vigentes. Su anclaje en lo físico determina que no rendirá culto a los antepasados ni a la fantasía mitológica, que deplora las mentiras piadosas y que exige ser libre —política y religiosamente— para buscar lo verdadero como ella lo entiende, des-ocultando los fundamentos objetivos de cada hecho. La fecundidad de esa perspectiva lógico-natural es tanta que bastan unos pocos años y algunos hombres decididos a pensar para que haya un cuerpo de doctrina capaz de reducir rápidamente al absurdo cualquier perspectiva mágico-ritual.

Al mismo tiempo, la filosofía ha nacido de modo paralelo a la desintegración del viejo orden representado por clérigos y caudillos, y cumpliendo el dicho de que una cosa nunca está tan alta como cuando comienza a sucumbir, pues sus inventores más eminentes son hombres de rango ilustre o incluso real. El proyecto del saber canaliza así las aspiraciones del pueblo griego a una racionalización de la vida que instaure el libre examen y la voluntad general —el valor del individuo— como instancias supremas de decisión. Con todo, esta actividad del pensamiento que nace del espíritu griego es también la inmediata negación de las creencias y convenciones populares, un mundo intelectual en pugna creciente con las comunidades tradicionales.

La consecuencia son dos fenómenos básicos. Por una parte, el saber sufre su primera crisis de orientación. Por otra, es un poder dotado de peso específico en la vida social, ante el cual las ciudades (ya sensibles al ideal de la unificación panhelénica) se sienten atraídas y recelosas simultáneamente. De alguna manera perciben que la ciencia puede ser lo más propio de la nación griega y un núcleo de general acuerdo, pero a la vez les repugna su «impiedad» religiosa y el posible fermento revolucionario ligado al saber especulativo [35] .

1. De la razón objetiva a la subjetiva. Las reflexiones sobre la *physis* tan solo tomaban en consideración lo general y permanente, el marco cósmico de la existencia. Los medios empleados a tal fin eran una observación de los fenómenos naturales combinada con el pensamiento deductivo. Desde la segunda mitad del siglo v a. C. se manifiesta una desconfianza ante la capacidad «teórica», debido a «lo oscuro del asunto y la brevedad de la vida» (Protágoras). Ligado indisociablemente a este agnosticismo aparece un énfasis en el

hombre como polo y principio de lo verdadero, actor y autor de todo pensamiento.

En el último jonio, Anaxágoras, el *nous* es un elemento eterno y uno, desprovisto de voluntad. En Protágoras será algo humano, personal, y toda determinación resulta psicológica, relativa. La verdad *(alétheia)* no es algo absoluto, sino algo que es para la conciencia, una «sensación» *(aisthesis).* De ahí su famosa frase: «El hombre es la medida de todas las cosas; de lo que es en tanto es y de lo que no es en tanto no es» (frag. 20).

Para Protágoras esto no quiere decir que no haya una materia cósmica subyacente a todos los fenómenos, pero sí que «los hombres perciben una u otra manifestación suya según sus diferencias individuales». Por tanto, la propia distinción entre ser y no ser de los eleáticos constituye nada más que un criterio subjetivo. Si nos fijamos en la célebre frase de Protágoras otra vez, veremos que «cosas» *(jrémata)* es el mismo término empleado por Anaxágoras, y que bastaría sustituir «hombre» por «inteligencia» *(nous)* para estar ante una sentencia que Anaxágoras habría podido defender. Sin embargo, el físico había dicho: «Lo que se muestra es un aspecto de lo invisible» (frag. 21). Mientras Protágoras cree algo muy distinto: «Todo lo que se muestra a los hombres también es, y lo que no se muestra a hombre alguno no es» (frag. 20).

A nosotros nos interesa retener una sola evidencia de esta contraposición en los criterios: cuanto más se sienta el entendimiento humano «medida» *(metron)* universal, más se hace inconmensurable lo medido.

Junto al antropocentrismo cobran fuerza en Grecia todo tipo de investigaciones sobre culturas distintas, un reflejo de la vigorosa expansión helénica en aquella época. Las obras históricas y jurídicas alternan con tratamientos afines a la etnología, pero es ante todo el

lenguaje lo que merece atención, y dentro del lenguaje, el arte de la expresividad práctica, la elocuencia. Se inventa la gramática científica, aunque, en general, lo lingüístico no interesa tanto como la estilística y la retórica, porque solo eso puede aplicarse para convencer o conmover a otros, y es esta utilidad inmediata lo que ahora seduce a maestros y discípulos por igual. El vasto campo de las disciplinas no estrictamente filosóficas será atendido por un nuevo tipo de individuo —análogo al «ilustrado» del Siglo de las Luces y al «intelectual» moderno—, que es el *sofistés,* o sofista.

2. La civilización como fin absoluto. Esparta, que siempre fue una oligarquía tan antidemocrática como autoritaria, nunca experimentó ambivalencia hacia los progresos del pensamiento, ya que todo cuanto no fuese rigor militar y sumisión a sus feroces tradiciones era allí perseguido implacablemente. Pero en otras *polis* griegas —y, en especial, las unidas a Atenas como Liga Délfica— no faltaban sentimientos encontrados hacia la filosofía, que si por una parte interesa y hasta enorgullece, por otra obra como un censor y oráculo no autorizado, entrometiéndose en creencias y costumbres ancestrales. Como veremos, esta ambivalencia producirá condenas y brotes de respeto colectivo alternativamente, a medida que el acervo de conocimientos descubiertos por físicos y matemáticos se combina con crítica literaria, oratoria y antropología, suscitando un tipo de sabio tan enciclopédico como inclinado a soluciones de compromiso, que hoy cultivaría pensamiento *light* o «débil».

El breve florecimiento económico —tras la potenciación del comercio marítimo, y hasta no empeorar la guerra con Esparta— hace que en las familias acomodadas aparezca más y más el deseo de una ilustración para sus vástagos, y el éxito de los sofistas —cuyo eco se percibe en todo el teatro de la época— deriva de una oferta

bien adaptada a la demanda. Son a menudo pensadores alejados de lo combativo, que soslayan con gusto aquellos temas éticos y religiosos proclives a «impiedad», y que se encargarán de controlar la educación de la juventud. Lo recurrente en su enseñanza es «hacer más fuerte el argumento más débil» (Protágoras). Deben transmitir brillo, empaque, elocuencia y eficacia para moverse en la arena, cada vez más disputada, de la vida política y las relaciones sociales. Su verdadera pedagogía son nociones de cultura general, «modales» adecuados a cada situación, con un énfasis singular en los recursos retóricos y el aprovechamiento de la ocasión.

Esto tiene algo de frívolo y corrupto, como un delgado barniz que tiñese con otro color la superficie hierática de los viejos ritos. Parece inimaginable un sofista sin fatuidad, remuneración y alumnos. Como sucede ahora también con sus análogos, no sería un buen «profesional» si no supiera practicar su propia loa, presentándose como un caso de éxito fulgurante medido por ingresos y fama; y no cumpliría tampoco las expectativas puestas por los sectores acomodados en él como modelo pedagógico para sus hijos. En esa medida, «sofista es quien comercia, al por mayor o al por menor, con bienes de los que el alma extrae su alimento», en el conocido juicio de Platón.

Por otra parte, este juicio resulta tendencioso por varias razones. Primero, porque hay sofistas genuinamente revolucionarios, como Antifón y Alcidamas; segundo, porque el comercio representa las relaciones voluntarias de la vida —en contraste con las involuntarias exigidas por la religión, la dictadura política o los vínculos sociales de subordinación (desde el protegido o cliente al esclavo), y envilecerlo por principio retrasa todo tipo de progresos—; tercero, porque quien desprecia lo crematístico —en este caso, Platón— es un joven de familia muy opulenta que se cree descendiente de los últimos (y

míticos) reyes de Atenas. Si es vil cobrar por «los bienes de los que el alma extrae su alimento», ¿no serán supremamente viles la casta sacerdotal y la nobiliaria, garantes tradicionales de dicho «alimento»? Si algo disculpa a Platón —que siempre albergó una vena espartana— es tener medio siglo menos que los dos principales sofistas, y sufrir generaciones ulteriores de lo mismo, cada vez más dadas a impresionar con juegos lingüísticos y otros trucos.

II. Divergencia de saber y cultura

No pudo estar más lejos del renunciante la primera generación de pedagogos, que acudió a Atenas para formar a vástagos de las familias más prósperas con la *paideia* adaptada a su demanda de una ilustración general, donde las ciencias naturales perdieron entidad comparadas con su oferta de una cultura inseparable de la elocuencia.

El primero de ellos fue el abderita Protágoras de Abdera (hacia 485-411), que introdujo el subjetivismo y el relativismo en un discurso carente hasta entonces de ambas cosas. Es un pensador de gran capacidad, comparable con la de casi todos los físicos jonios, que investigó con no poco coraje. Puso los fundamentos de la gramática científica (nombró los géneros y los tiempos verbales, clasificó los tipos básicos de oraciones), y también los del derecho penal compasivo o no alineado incondicionalmente con la Ley del Talión. Se llamó «educador de hombres», y, ciertamente, tenía algo que enseñar. La certeza de que ninguna ley positiva o costumbre puede ser universalmente válida —requisito mínimo de cualquier coexistencia política y religiosa— está concebida y desarrollada inicialmente por él. Hizo así bajar la sabiduría de los cielos y la aplicó

a las ciudades, mostrando de modo satisfactorio que las formas tradicionales de culto no eran sino convenciones y hábitos, susceptibles casi siempre de reforma y mejoramiento. Esto, unido a considerar incognoscibles a los dioses, le valió un proceso por blasfemia, y cuenta la tradición que naufragó cuando escapaba por mar a Sicilia para no beber el veneno.

Gran entidad intelectual muestra también el centenario Gorgias (490-390), discípulo de Empédocles en sus años jóvenes, y crítico de la escuela eleática con sus propias armas. Fundó un escepticismo racional, fue un retórico inigualado (de quien parten la estética y la poética como disciplinas), y dejó un sello imperecedero en la prosa ática. Gorgias ni siquiera pretendió enseñar la virtud (enseñaba «elocuencia» y «estilo»), pero pensó con audacia el hecho social. Su criterio —o simple tesis— es que la civilización nació como recurso de los débiles para domar a los fuertes (que mitológicamente refleja la historia de Hércules, obligado a trabajar sin pausa para otros), pero vuelve periódicamente a manos de estos. Añadió que la moral y la ley constituyen expresiones de una voluntad de poderío, y aunque están pensadas para domesticar la animalidad subsistente en el hombre son incapaces de consumar adecuadamente esa doma. Es en Gorgias donde empieza a madurar una contraposición entre lo espontáneo y lo culturalmente puesto, que se aplica casi siempre como herramienta crítica.

Ciñendo su enseñanza a convencer mediante argumentos, Gorgias entendió que esa actividad será «excelsa» mientras se comprometa a respetar lo lícito, como el resto de los oficios y pactos:

> Así como diferentes drogas *(phármakoi)* provocan humores distintos del cuerpo, unos interrumpiendo la enfermedad y otros la vida; así ocurre también con las palabras: unas causan dolor y otras júbilo, unas alumbran el miedo del público y otras su osadía, algunas aturden y otras hechizan.

Nunca pretendió enseñar virtud *(areté),* sino tan solo «elocuencia» y «estilo», entendiendo que la virtud se adapta siempre a cada circunstancia. Por lo demás, uno de sus ejemplos favoritos —que «el estadista y el esclavo tienen virtudes distintas»— combina incoherencia con cinismo, poniendo en pie de igualdad cierto tipo de hombre con el prototipo del no-hombre, transformado en bestia de carga por obra y gracia de una ley cruel. Antifón, el más destacado de sus discípulos, tendrá ocasión de insistir en que «la naturaleza no hizo de nadie un esclavo», aunque su punto de partida fuese el propio Gorgias, pionero en plantear la divergencia de espontaneidad y cultura.

Por lo demás, las noticias sobre su elocuencia verbal se ven confirmadas por una prosa que en léxico, ritmo y musicalidad solo será igualada por los diálogos platónicos, medio siglo después de que redactara sus discursos apologéticos sobre Palamedes y Helena, dos paradigmas de traición a quienes exculpa «para divertirme». Las siete u ocho páginas del segundo resultan ser el texto más extenso de un presocrático —accesible hoy a cualquiera desde su móvil—, y un monumento a la sutileza, donde funda la inocencia de Helena[36] sobre seis premisas: «Pues o bien fue abducida por la voluntad del Hado, por el deseo de los dioses o por los votos de la Necesidad, y obró como obró dominada por la fuerza, seducida por palabras o poseída por el amor».

Fueron estos también los años de Cleón, un aristócrata de nacimiento que potenció el partido de la clase media empresarial incorporando al «populacho» —con medidas como elevar la remuneración de los cargos públicos más numerosos, que eran los relacionados con la administración de justicia—, y llevó las riendas del gobierno entre 429 (cuando muere Pericles) y 422 (cuando murió él en el campo de batalla, a manos del ejército espartano).

Rudo, aunque carismático, definido por Tucídides como «el hombre más violento y poderoso con la multitud», Cleón reaccionó al desastre inducido por la gran plaga[37] con una política de rearme y cambio de estrategia, que le convirtieron en el primer demagogo de la Atenas democrática, amparado en una sistematización de prácticas difamatorias —la llamada *sicofancia* o «adulación obediente»—, con la cual irá excluyendo a adversarios y endeudando a la ciudad.

1. Inclinaciones de la naturaleza y preceptos convencionales. Lo que desde una perspectiva parece saber reducido a cultura, espíritu sin espíritu, es —desde otra— una investigación de la cultura por el saber, espíritu crítico. Si de los jonios arranca una racionalización fundamental, de los sofistas parte aplicar ese *logos* a la *polis,* promoviendo una secularización general del criterio. Preguntándose por el origen de la obediencia a preceptos, la escuela de Gorgias anticipa la idea del contrato social. En pocos años algunos piensan ya la *physis* como naturaleza progresivamente oprimida por la ley positiva *(nomos),* distinguiendo de modo tajante entre espontaneidad y norma. Alcidamas de Elea define la filosofía como «una máquina para sitiar la ley y el hábito, los reyes hereditarios y el Estado». Antifón de Atenas compone un libro de crítica cultural del que provienen estos párrafos:

> Un hombre obrará del modo más provechoso para él si en presencia de testigos considera grandemente las leyes y cuando está solo, sin testigos, considera grandemente lo que pertenece a la *physis;* lo que pertenece a las leyes es puesto, y aquello que pertenece a la *physis* es espontáneamente necesario. [...] El que transgrede las leyes, si permanece oculto a los que están de acuerdo con ellas, escapa a la vergüenza y el castigo; en cambio, si se fuerza algo de lo que por la *physis* es connatural, transgrediendo lo que es posible, aunque quede oculto a los hombres en modo alguno es menor el mal, ni en nada es mayor si todos lo ven; porque en este caso no hay falta según

apariencia *(doxa),* sino según verdad *(alétheia).* [...] La mayor parte de lo justo según *nomos* es contrario a la *physis;* en efecto, está legislado para los ojos qué deben ver, para los oídos qué deben oír, para la lengua qué debe decir, para las manos qué deben hacer, para los pies donde deben encaminarse y para la inteligencia *(nous)* qué debe desear.

En nada ciertamente es más querido o más próximo según la *physis* aquello apartado o aconsejado por las leyes. En cambio, el vivir es cosa de la *physis,* y también el morir.

Y lo provechoso establecido como tal por las leyes es prisión de la *physis,* mientras lo establecido por la *physis* es libre. En ningún modo —al menos según el concepto correcto— lo que produce dolor es más ventajoso para la *physis* que lo que produce gozo; en ningún modo lo que aflige es más provechoso que lo que place; pues lo en verdad provechoso no debe dañar, sino servir.

La justicia que emana de la ley deja padecer al que padece y ofender al que ofende; y hasta el momento nunca ha impedido que el que padece padezca ni que quien ofende ofenda.

III. Un absoluto ético

Estos juicios de Antifón reúnen despiadada lucidez, nostalgia por algo perdido y voluntad de cambio. Un profesional de la cultura denuncia el desvío de esta con respecto a la *alétheia,* valiéndose de una contraposición tajante entre lo natural y lo artificial. No obstante, aunque sean creaciones humanas o artificios, la rueca o el martillo son tan físicos como una pezuña o un arbusto. Más aún: si el hombre está gobernado por un *logos* físico, como pretendía Heráclito, también estarán gobernados por ese principio sus productos e inventos. Por más que quiera ser fiel al concepto de los jonios, la sofística solo ve allí una parte del mismo, la relevante al nivel de la cultura misma. Se diría que restringe la *physis* a lo «natural» en detrimento de lo propiamente «físico», que no se opone tanto a lo artificioso como a lo falto de potencia o presencia, a lo abstracto en términos generales. Al excluir la cultura de la naturaleza lo que hace es segregar un microcosmos del cosmos. El

resultado es un concepto «cultural» de la naturaleza (como aquella parte no nacida de la convención o el trabajo humano, lo cual es insuficiente) y un concepto «natural» de la cultura (como algo regido exclusivamente por una ciega voluntad de poder, lo cual es insuficiente también).

Esta es la situación cuando aparece el primer filósofo ateniense. Sócrates (470-399) intentará llenar el vacío moral producido por la escisión entre inclinaciones de la *physis* y preceptos de la *polis*. Coincide con la sofística en centrarse sobre el hombre, pero coincide con los físicos en reclamar algo absoluto. A su entender, la necesidad más urgente para el pueblo es poner su atención en el carácter o temperamento *(ethos),* esto es, hacerse con una eticidad.

1. Razón y misticismo. La historia nos tiene acostumbrados a moralistas que desconfían del saber, y a sabios que desconfían de los moralistas. Sin embargo, Sócrates logra fundir el proyecto moral y el intelectual. Para él no son cosas distintas practicar el libre examen y la virtud. El mal —que los sofistas distinguían en mal para la *physis* y mal para el *nomos* civilizador— es siempre uno solo y con el mismo origen: la ignorancia. El primer precepto ético resulta ser entonces «conócete a ti mismo». Y el segundo «ocúpate de lo más alto».

Del rigor con que Sócrates fundió la preocupación moral con el cultivo de la inteligencia da una idea el que introdujera en filosofía el argumento inductivo y la definición de los conceptos. Su constante pregunta «¿qué es esto?» expresa en realidad la pregunta «¿qué es esto en sí?», «¿cuál es su esencia?». En ello se manifiesta una falta de conformidad con el para otro que se sigue de fundamentar lo real en el parecer de cada grupo o individuo. No basta con el «parecer», dirá Sócrates, y su método de buscar definiciones generales para

cada cuestión busca superar el relativismo de la opinión, llegando en cada caso a algo incondicionado.

Por otra parte, Sócrates no escribió nunca ni trató de formular ninguna filosofía de la naturaleza. Se ciñó a la esfera ética, proporcionando como máxima enseñanza la realidad de su propio temperamento, uno de los más vigorosos que custodia el recuerdo. Afable y absolutamente íntegro, culto y sencillo, valeroso hasta la temeridad en cuantas ocasiones tuvo de demostrarlo, nunca quiso riqueza o poder. Su figura es el prototipo del santo laico, animado por una intuición mística encauzada siempre por la razón. Su generosidad proverbial, su profunda compasión por lo humano y su corrosiva ironía (que le capacitaba para rebatir a un oponente desarrollando sus propios argumentos) hicieron de él un personaje muy popular en Atenas, venerado y temido por igual.

2. Doctrinas socráticas. La ignorancia —fuente de todo mal— es ignorancia del bien, que constituye lo divino, el principio de todo. El bien socrático no representa un dios como cualquiera de los Olímpicos, ni siquiera un *demiurgo* único como el de los hebreos, sino un absoluto en la línea de los primeros pensadores griegos. Lo bueno *(tó agathón)* no se distingue, finalmente, de que sea lo que es.

No obstante, hemos visto que Sócrates aparece en un momento donde «lo que es» se ha escindido en ser natural y ser convencional, *logos* físico y norma de la *polis*. Lo que su filosofía propone para salvar esta disyunción es consumar lo incondicionado de la *physis* en un redescubrimiento del alma. Comparada con el espiritualismo órfico-pitagórico, el alma no parece haber sido para Sócrates algo separable del cuerpo, sino la parte del hombre vinculada al des-velamiento constitutivo de la verdad.

En el *Fedón* platónico, Sócrates dice que «la experiencia del alma se llama pensamiento», y que la «cura del alma» es un «cuidar lo divino». Esta posición comprende tres tesis fundamentales: 1) lo real es el alma como experiencia de la razón; 2) el alma universal —unificada por esa experiencia común del *logos*— es el bien que el hombre lleva dentro como eco del bien absoluto *(physis);* 3) el alma asegurada de la bondad, consciente de ella, constituye la virtud.

Es virtuoso quien se conoce a sí mismo y ama sobre todo la búsqueda de la verdad. Lo que quiera o haga concretamente queda librado a la autonomía de su juicio, porque si, en efecto, cuida siempre de *saber,* ese juicio será justo. La exigencia de la virtud es amor a la imparcialidad del conocimiento, un constante preguntar por el fondo de las cosas.

3. La condena del agitador. En el año 399, cuando acaba de cerrarse el siglo v, el pueblo de Atenas se reúne en asamblea para deliberar sobre las acusaciones presentadas por tres ciudadanos contra Sócrates, que tiene entonces setenta años. Se le imputa corromper a la juventud, «no creyendo en los dioses en los que cree la *polis,* sino en divinidades nuevas, diferentes».

El procedimiento judicial ateniense constaba de dos partes; una inicial, donde el jurado decidía entre culpabilidad e inocencia, y otra segunda, para resolver entre la pena solicitada por el acusador y el rescate ofrecido por el acusado. Antes de producirse el veredicto en la primera parte, cuando estaba en sus manos calmar toda inquietud con muestras de arrepentimiento, o negar los cargos, Sócrates pronuncia un discurso memorable:

> Atenienses, os acojo con afecto y os amo, pero obedeceré más al dios [38] que a vosotros, y mientras respire y pueda no cesaré de filosofar, de exhortaros, de examinar sin tregua a quienquiera de vosotros que encuentre, diciéndole lo acostumbrado: «Tú, el mejor de los hombres por ateniense, ciudadano de la

> ciudad más grande y afamada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de poner tu cuidado en los medios para detentar lo más posible en negocios, reputación y honores, cuando para nada te preocupas del pensamiento, de la verdad y del alma, ni se te ocurre hacer de eso lo máximamente bello?». Y si alguno de vosotros lo niega, afirmando que se cuida de tales cosas, ni le atacaré ni me iré; le interrogaré y observaré a fondo, y le avergonzaré si no me parece poseer la virtud, aunque él así lo crea; le reprocharé que nada son para él las cosas del más alto valor, y le censuraré tomar lo pequeño por lo grande. Estas son las cosas que el dios me ha ordenado, sabedlo bien. Y pienso que mi obediencia al dios es el máximo bien acaecido a la ciudad.

El orgullo manifiesto en esta declaración produce un voto de culpabilidad por escaso margen (281 contra 220). Le corresponde entonces a Sócrates intervenir nuevamente y proponer el pago de alguna suma de dinero a cambio de su vida. Pero el filósofo no tiene fondos que ofrecer, ni le apetece arruinar a sus amigos; en realidad, aprovecha para ironizar con lo razonable que sería no solo no matarle, sino mantenerles a expensas públicas. El jurado vuelve entonces a votar, esta vez con mayoría de dos tercios (300 contra 201), condenándole a morir envenenado. Incluso entonces, como la ejecución se posterga por algún tiempo, Sócrates es invitado a huir. Pero él lo rechaza de plano.

Cuando llega el momento de beber la cicuta, fiel a sí mismo, Sócrates muestra absoluta placidez y hasta humor. Recuerda a Critón, un discípulo allí presente, cierta apuesta hecha años antes, cuando, contemplando ambos unos ritos propiciatorios, el filósofo le dijo que sacrificar a los dioses era una superstición ineficaz, y aquel le emplazó a seguir manteniéndolo en la hora de su muerte. En ese momento convinieron que, si Sócrates se mantenía firme en su actitud, Critón ofrecería un gallo a Esculapio, dios de la medicina. Tras beber la pócima letal, cuando comienza a sentir el sintomático frío en los pies que asciende poco a poco, Sócrates —hasta entonces envuelto en animado coloquio con sus íntimos— pide una sábana

para cubrirse púdicamente el rostro; pero después de estar unos momentos así, inmóvil, la retira un instante de su rostro para mirar sonriente al discípulo y recordarle: «Critón, debes un gallo a Esculapio».

Con este acontecimiento se cierra la primera etapa en la historia de la filosofía y la ciencia, que son todavía una misma cosa. El conflicto entre el saber y la cultura se salda con una expiación no esquivada. Sócrates no va a dejar de difundir como verdad la *physis,* ni tampoco dejará de acatar las leyes de la *polis*. Jenofonte equipara el proceso y la condena de Sócrates a un asesinato legal, aduciendo que era el más impecable de los ciudadanos. Evidentemente, lo era, porque se propuso combinar la individualidad libre con lo universal necesario y con el respeto a la particularidad de cada cultura determinada, cosa solo factible para un hombre impar.

Pero presentarle como inocente es una trivialidad que no hace honor a la hondura trágica del asunto. Melito, uno de sus tres acusadores, había alegado contra él que «inducía a los jóvenes a obedecerle más a él que a sus propios padres». Para ser veraz, debería haber dicho que les inducía a seguir los dictados del saber más que a sus propios padres. Pero no deja de ser evidente que Sócrates representaba un terrible juez tras su afable virtud, y que preconizaba una reforma profunda de las instituciones y el Estado. Hasta el último momento se comporta provocadoramente, rebosando amor propio y dignidad. Había llegado a identificarse absolutamente con una causa —la autonomía moral de la razón—, y su muerte no hacía más que fortalecer esa causa. Hegel comentará al respecto:

> El pueblo ateniense había entrado en ese periodo de formación y cultura en que la conciencia individual se separa y emancipa del espíritu general como una fuerza independiente. Se encontró con que esto lo cumplía Sócrates, pero, dándose cuenta al mismo tiempo de que ello era la perdición, lo castigó con la

muerte del hombre en quien lo veía representado. El proceso de Sócrates no es, por tanto, solamente la destrucción de un individuo, sino que todos se hallan implicados en él; era, en realidad, un crimen que el espíritu del pueblo perpetraba contra sí mismo.

6
La herencia de Sócrates

I. Contra el dogma

En Occidente, la eminencia de Sócrates como maestro de virtud solo es comparable con la de Jesús, aunque sus semejanzas no se limiten a ello. Ambos fueron ágrafos inmolados por desafiar a la autoridad, y ambos plantearon el fuero interno como instancia moral última, sancionando el valor supremo de la autonomía que fue la pauta helénica, y volvería a serlo en las democracias modernas, tras no pocos interludios despóticos. Por lo demás, cualquier tipo de verdad revelada repugna a quien vivió preguntando y preguntándose, rara vez conforme con respuestas definitivas, y comparar las legitimaciones de uno y otro ilumina sus respectivos marcos culturales, pues se atribuye a Jesús cumplir las profecías de un tal Daniel —cierto escriba seudónimo [39], cuya inspiración no resulta admitida por la Biblia hebrea—, mientras Sócrates nunca alardeó de que la pitia délfica le considerase «el hombre más sabio».

Fuese o no un iluminado, la autoridad popular de Daniel carece de parangón con la de Delfos; pero así como en Judea hay credulidad suficiente para que la filiación divina de un individuo se demuestre con literatura seudónima, en la Hélade —tres centurias antes— no hay rastro de fieles dispuestos a imponer la creencia sobre la experiencia, y su santuario principal atribuye el grado máximo de

conocimiento al menos crédulo de los hombres, convencido de que son vanos todos los sacrificios propiciatorios. En Judea uno querrá ser el último sacrificado en aras del bien común, y en Atenas el otro acepta una invitación a envenenarse que pudo rechazar en todo momento.

El sabio helénico insiste en saber que nada sabe, salvo unas pocas cosas descubiertas por observación y reflexión, e identifica dogmatismo con debilidad mental, viendo en ella el obstáculo primario para la concordia y el progreso humano. Esto estaba implícito en Alcidamas, que atribuyó al filósofo el deber de sopesar la arbitrariedad de leyes y costumbres, «asediando» la injusticia allí donde se manifestase, aunque ni él ni Antifón lograran tomar por asalto el foco recurrente de la propia injusticia, como sería el caso de Sócrates, pues dicha proeza demandaba identificar el monolito dogmático, y oponerle abiertamente el libre examen.

1. Lo cambiante y lo imperecedero. Fue un hito en los anales del entendimiento, y la convivencia, afirmar que la verdad solo será un bien público si admitimos su derecho a defenderse sola, en tiempos donde rituales de augurio y conjuro eran preceptivos para cualquier ceremonia pública. Heráclito y Parménides habían expuesto lo mismo, cada cual a su manera, pero sin acercarse al eco público de una enseñanza basada en conversar con los más variados interlocutores, tirando del hilo lógico implicado en cada opinión, que al suponer otras y otras puede investigarse del modo más objetivo sin abandonar el terreno de la certeza subjetiva.

Su más conocido invento, la ironía, es el modo más profundo y eficaz de rebatir opiniones, que sencillamente las deja explayarse. Sobra oponer alegaciones a tal o cual criterio si somos capaces de colaborar en su propia exposición, e ironizando demostrará Sócrates

día a día que tesis falsas, banales o sectarias se enredan solas en contradicciones y absurdos. Es el caso, por ejemplo, de aquella según la cual el derecho no lo dicta la justicia, sino la fuerza, un criterio esbozado en origen por Gorgias, quien, antes de pasar por el tratamiento irónico, polarizaba las respuestas en sí y no. Desde ahora ofrece ocasión para combinar sagacidad y buenos modales, mediante un discurso que reinterpreta todo sin levantar la voz:

—Apreciado Aristóbulo, maestro ebanista y padre de familia numerosa, oigo decir que te sumas a quienes ven en las leyes el fruto de un tirano u otro.

—Cómo no, Sócrates, a la vista de lo que ocurre. ¿Acaso estás ciego?

—Compatriota, esto que me confirmas es del mayor interés, para mí y para la ciudad entera. Ahora bien, si la fuerza dicta el derecho ¿le ves alguna alternativa a organizar el destierro inmediato de tus herederos?

—¡Qué ocurrencia! Mis herederos esperarán a recibir lo suyo cuando proceda, como todos.

—Y, querido Aristóbulo, ¿cómo cabrá esperar semejante cosa si la fuerza impera? ¿No son tus hijos más fuertes y saludables que tú?

—Si no esperasen incurrirán en delito, como bien sabes.

—Pero el crimen, dilecto amigo, ¿es una criatura de la fuerza, o fruto de respetar el derecho?

Opto por inventar este diálogo, porque los ejemplos de Platón —tan admirables literariamente— son mucho más prolijos y teñidos por una veneración del ideal que pudo no corresponder al criterio de su maestro [40]. Abstenerse de la escritura fue una invitación de Sócrates a ser repensado en vez de citado, cancelando cualquier posibilidad de que sus conceptos se plantearan como verdades terminadas, y los testimonios de contemporáneos revelan hasta qué punto evocó admiración. «Tan útil era Sócrates en todos los sentidos —cuenta Jenofonte— que para cualquier persona de mediana sensibilidad no había nada tan provechoso como unirse a él, y pasar el tiempo con él, en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias».

Por supuesto, abundaron los desconcertados por una gentileza expresiva que vedaba indignarse, aunque el interlocutor quedara enmudecido por su propia falta de fundamento, y algunos aprovecharon esa disonancia interna para revisar sus certezas, mientras otros maldecían al «impío tábano» (Platón). Nadie había instruido preguntando, porque solo talentos excepcionales son capaces de adelantarse varios pasos a cualquier respuesta, como el jugador de ajedrez, y su destino quedaría por eso librado a que un ingenio tan empático no evocara repulsa. El dispuesto a conocerse agradeció la ocasión, y los comprometidos con ideas fijas fueron uniéndose hasta conseguir que la Asamblea ateniense exigiera retractación.

Milenios después, Nietzsche le acusará de «despreciar los instintos, y vengarse de su fealdad con odio a la vida», atribuyéndole el ocaso de una Atenas «aristocráticamente bella y altiva», herida por el racionalismo de «un plebeyo que encarnaba la mesura». A mi juicio, es más realista ligar esa decadencia con factores estructurales —por ejemplo, un incremento exponencial en el número de trabajadores no remunerados—, y el lector juzgará si el reproche de ignorar los «instintos» y la «belleza altiva» informa sobre algo distinto del propio Nietzsche. Esto es, el de quien quiere contemplar desde la atalaya de un aristócrata atlético, rebosante de encanto y salud, aunque aquejado de puertas adentro por migrañas, calambres, neurastenia y fiascos amorosos.

2. La formación del temperamento. Al reproche de «mesura», combinado con el de «plebeyo», Sócrates habría podido contestar con una de sus máximas: «La belleza es un tirano efímero, pues el paso del tiempo arruga la piel, pero la falta de brío arruga el alma». Hijo de un maestro cantero, capaz de esculpir conjuntos tan

celebrados en Atenas como el de las Tres Gracias, había dado muestras de viveza intelectual desde la infancia, y su hoja cívica de servicios incluía gestas de heroísmo en dos batallas previas a la Guerra del Peloponeso, en una de las cuales salvó la vida de Alcibíades.

No menos valiente fue desobedecer más adelante al sanguinario Critias, un antiguo seguidor convertido en tirano de Atenas por los espartanos, que renunció a castigarle sin dar explicaciones. Pudo ser porque conservaba algo de la admiración original, o porque previó que ninguna amenaza le haría retroceder, y en todo caso atendiendo a lo impopular de meterse con el hombre que la pitia acababa de identificar como el más sabio de la Hélade [41]. Prototipo del bohemio, jovial y llano, se declaraba discípulo de la cortesana Aspasia —a su juicio, «el entendimiento más preclaro de la ciudad»—, y era pequeño, regordete y feo, con ojos saltones y una nariz minúscula, como de niño, parecido a las representaciones del semidiós Sileno, padre adoptivo y preceptor de Dionisos.

Sileno ganaba lucidez en proporción a su grado de ebriedad, y se dice que nadie bebió tanto como Sócrates sin perder la compostura, consolidando con ese aguante el principio anacreóntico de la *sobria ebrietas,* argumentado después por Platón y Filón de Alejandría como armonía de lo apolíneo y lo dionisíaco. Ese rasgo festivo le granjeaba amistades mientras iba de aquí para allá en busca de conversación, departiendo con la misma solicitud si eran «gentes principales» o pueblo bajo. También le ponía a cubierto de resentimientos ni ser rico ni pretenderlo, en una urbe que antes de perder la guerra carecía de ciudadanos expuestos al rigor de la miseria, dada la densidad de su tejido económico.

Alternando con negocios de exportación y servicios, muchos arrendaban parcelas de tierra cultivable, heredadas o adquiridas a

tal fin; otros tantos alquilaban casas y pisos al multitudinario turista, y no pocos obtenían ingresos de la diversificada oferta cultural, que diez años después de morir ofrecía ya abundantes libros y obras teatrales sobre su proceso. Una fuente alternativa de empleo fijo y estacional eran los talleres de forja, cerámica, pintura y escultura, así como esparcimientos menos refinados, entre ellos la mayor red conocida hasta entonces de burdeles —femeninos y masculinos—, sin olvidar las retribuciones derivadas del régimen de democracia directa. Jurados, legisladores, administradores y militares ostentaban mandatos periódicos, solo renovables en el caso de estos últimos, y Sócrates fue por ejemplo miembro del Consejo de los 500, la magistratura suprema.

Su esposa le reprochaba que pudiendo superar los ingresos de cualquier retórico regalase sus enseñanzas, porque él decía «vivir con gran desahogo», aunque fuese también «el más austero del mundo para los placeres del amor y la comida, durísimo frente al frío, la canícula y todas las fatigas». Cuando sus enemigos crecieron, entre los reproches estuvo haber tratado amistosamente a Alcibíades y a Critias, aunque ambos le buscaron «pensando dedicarse a la política, al ver cómo manejaba a sus interlocutores con el raciocinio», y fueron ellos quienes dejaron de tratarle «tan pronto como creyeron haber aprendido a sobresalir por agudeza».

Sofistas y retóricos habían contribuido a que el principio de contradicción[42] se planteara unas veces recurriendo al juego de palabras y otras a tomar identidad y diferencia como compartimentos estancos. Las aporías de Zenón de Elea no tardaron en dar paso a acertijos, como el propuesto por Eubúlides, que afirmaba que «si digo que miento, ¿miento o digo verdad?», y en el diálogo *Parménides* se atribuye al propio Sócrates llamar «imposible» a ser «al tiempo igual y desigual»; pero es más

verosímil que rechazara toda suerte de formalismo, como sugiere una conversación con su discípulo «más rebelde», Aristipo de Cirene:

> —¿Y tú crees, repuso Sócrates, que una cosa es el bien y la otra la belleza? ¿No sabes que todas las cosas son bellas y buenas para un mismo fin?
>
> —¿Entonces un capacho para transportar estiércol es también algo hermoso?
>
> —¡Sí!, y un escudo de oro es algo feo desde el momento en que el capacho está bien hecho para su uso y el escudo sea defectuoso.
>
> —¿Quieres decir que las mismas cosas son hermosas y feas?
>
> —¡Sí, por Zeus! Buenas y malas, pues a menudo lo que es bueno para el hombre es malo para la fiebre, y lo que es bueno para la fiebre es malo para el hombre. Todas las cosas son buenas y hermosas para el fin al que convienen, y malas y feas para el que no.

Deslindar relativo y arbitrario le convertiría también en el más remoto precursor de la relatividad en sentido einsteiniano, pues con el giro antropológico del saber había cobrado carta de naturaleza suponer que perspectivas plurales equivalen a indefinición. A eso objetó que el único modo de precisar una observación es incorporarle observadores, y a tales fines añadió al planteamiento de cada cosa la pregunta *ti estín* («¿qué es?»), trayendo a colación tanto el «en sí» como el «para otro», la esencia universal y los cambiantes pareceres. Luego, caso a caso, fue mostrando que eran momentos del mismo proceso, realimentado por transformarse en forma y contenido, substancia y accidentes.

De esa compenetración parte a su juicio el alma *(psijé),* una entidad tanto más «humana» cuanto sensible al logos común, que consagra y trasciende al individuo como la melodía a sus acordes, creando un todo armónico mientras la intelección no pierda de vista su nexo substancial con la rectitud y la veracidad, como acababa de ocurrir al socaire de una fluencia verbal ajena al «en sí» de las cosas. No obstante, el Sócrates reñido incondicionalmente con la sofística podría ser otro añadido platónico, porque no cobrar por las

enseñanzas puede interpretarse como desprendimiento ante lo material, y también como garantía de independencia. Siendo alguien llamado ante todo a la fortaleza de ánimo y la lucidez, que los profesores de retórica cobrasen o no cobrasen bien pudo parecerle lo de menos.

3. Reconsiderando el esfuerzo. Pericles exaltó la isonomía como fuente del desarrollo económico, artístico, científico y técnico, y fue su generación quien sufragó el refinamiento de la curiosidad encargado a los sofistas, mientras se iba cumpliendo el logro sin precedente de erradicar el analfabetismo sin invertir una dracma en escuelas públicas. También insistió en que «el honor más alto es vivir y morir por la libertad de la *polis»,* precisando que la condición última para sobrevivir a enemigos externos e internos es que el ciudadano practique la virtud con su propio ejemplo, sin sucumbir a la tentación del *idiotés,* presto a delegar en otros el desempeño de sus responsabilidades como legislador, ejecutor y administrador.

Tres décadas más tarde, la interpenetración de autonomía y conocimiento se desploma como un castillo de naipes, y para Sócrates llega el momento de distinguir entre crisis y decadencia. Hasta entonces, su persona había sido un extra curioso para quien visitase Atenas, y desde ahora se bifurca en modelo de clarividencia a juicio de unos y en peligro para las buenas costumbres a juicio de otros. No obstante, es digno de recuerdo que del hombre situado en semejante encrucijada nada sepamos a través de Platón, aunque su presencia pública se multiplicase desde 414 —cuando la condena de Alcibíades precipitó la derrota del contingente enviado a Sicilia—, y más aún a partir de 404, tras la rendición incondicional. De ese individuo concreto solo hablan fuentes presididas por Jenofonte,

donde le vemos comentar la escasez recién surgida con diversos interlocutores.

A algunos les sugiere el anacronismo de que el ateniense se identifique con Aquiles, símbolo del presto a todo menos envejecer y ser prosaicamente útil al prójimo, cuando ni él ni los demás héroes homéricos habrían vacilado un instante en admitir que «virtud y sudor» van siempre de la mano, y «todo bien nos lo venden los dioses con fatigas». Tras lograr la eminencia gracias al espíritu laborioso, sus ciudadanos pasaron a suponer que «lo indigno es el trabajo, no la ociosidad», hasta evocar el círculo vicioso de la cortesana —alguien forzado a emplear más tiempo cada día en desdibujar sus arrugas—, cuando el mundo no espera de Atenas lozanía sino madurez.

> —¿A qué atribuirías, Sócrates, la decadencia que cayó sobre nuestra ciudad?
>
> —En mi opinión, tal como algunos atletas a fuerza de ser muy superiores y lograr muchas victorias acaban por descuidarse, y quedar por debajo de sus rivales, así también los atenienses, como consecuencia de su gran superioridad, se descuidaron y por ello han venido muy a menos.
>
> —¿Y qué deberían hacer para recuperar su antiguo valor?
>
> —No creo que sea ningún secreto: si redescubren los modos antiguos de vivir, y los practican tan bien como nuestros antepasados, serán tan buenos como aquellos. De no ser así, que imiten al menos a quienes ahora predominan, y practiquen lo positivo de sus costumbres.

El interlocutor de esta conversación es el único hijo superviviente de Pericles, y el momento, poco después de que cese la dictadura de Critias. El ateniense Jenofonte, que la transcribe, vaga entonces por estepas asiáticas dirigiendo la expedición de los 10.000, un viaje del cual vuelve todavía más enemistado con el partido demócrata de su ciudad. Sócrates vivirá todavía cinco años, y las fuentes no permiten asegurar hasta qué punto coincidió con Antifón en insurgirse contra la demagogia de los «sicofantes». Sí nos consta el final de la conversación con el hijo de Pericles:

> —¿Cuándo respetarán los atenienses a los mayores como lo hacen los lacedemonios, en vez de despreciar a los ancianos, empezando por sus propios padres? ¿Cuándo se entrenarán físicamente de la misma manera, en vez de descuidarlo, e incluso burlarse de quienes lo hacen? ¿Cuándo obedecerán de la misma manera a las autoridades, en vez de ignorarlas e incluso jactarse de despreciarlas? ¿Y cuándo practicarán la más estrecha convivencia, en vez de hostigarse unos a otros, envidiándose entre ellos más que al resto, sin atender al interés común?

Platón alegará que Sócrates fue perseguido «por oponerse a» la democracia, pero acató sin reserva alguna el resultado de sus votaciones, y lejos de rechazar la igualdad de derechos fue el más resuelto defensor del libre examen, por lo cual resulta poco ecuánime confundir la imitación de cierto rasgo espartano con adherirse a un autoritarismo dispuesto a prohibir otra profesión que la militar. Pacifista a ultranza, Sócrates bien pudo proponer lo contrario; esto es, que al fantasear con adolescencias perpetuas Atenas olvida lo inseparable de belleza y bondad, degradando lo útil al ahorro de esfuerzo, cuando nada es tan provechoso como el trabajo, sobre todo el que fructifica en saberes transmisibles.

Desde las fuentes conservadas, lo más básico y urgente fue a su juicio identificar el valor supremo para la ética individual y la moralidad colectiva, entendiendo que este orden de cosas admite análisis tan precisos como la sintaxis, la geografía o la astronomía. Basta atenerse al discurso pronunciado ante el Consejo —con ocasión de su proceso— para aseverar que lo procedente a su juicio era reunir práctica con teoría, so pena de continuar expuestos a la amalgama de prejuicios e intereses particulares que el retórico se limita a maquillar, y el analfabeto belicoso a imponer. Abanderada del civismo, Atenas traicionará al tiempo la objetividad y su destino mientras soslaye el privilegio de descubrir, una facultad a la cual los humanos deben todo, aunque honren poco o nada.

II. El razonamiento seminal

El incipiente gremio de profesores pudo ver ingenuidad en la tesis de que «natural *(physeos)* significa aplicable a todo», y naturaleza nombra aquello de lo cual nada puede excluirse. Pero no hallar un solo testimonio de esta índole subraya la disparidad entre el Sócrates supuestamente místico y el dialéctico que intimidaba a retóricos y logógrafos por pericia y rigor a la hora de argumentar, y sobre todo por capacidad para remitir las cuestiones a sus fundamentos últimos. Además de inventar la definición conceptual, a él se retrotrae el esquema del silogismo en sentido estricto, donde elementos evidentes uno por uno se concatenan hasta producir algo en principio no evidente.

Cuando se estudiaban aun en la escuela, los silogismos tenían siempre dos premisas y una conclusión, y pocos docentes aclaraban que el número de premisas resulta anodino, pues lo esencial es la congruencia o incongruencia del término medio que articula cada una. Sócrates no necesitó disertar sobre ello para tenerlo presente, y basó su primera deducción compleja en lo veraz y ecuánime por definición para los helénicos, que era el *gnothi seautón* («conócete a ti mismo») del oráculo délfico. En conversaciones con distintos interlocutores, y a propósito de cosas dispares, comprobamos que dicha deducción parte siempre de una secuencia de certezas, tan concretas como engranadas en forma de antecedentes y consecuentes. A saber:

1. Conocerse mueve a pensar;
2. Pensar nos convierte en observadores;
3. Las observaciones crean una realidad propiamente dicha, distinta del rito y el mito;

4. Esa base empírica emancipa al pensamiento de creencias infundadas.

Por tanto, saber de sí ensancha al tiempo la verdad y el mundo, una premisa para deducciones ulteriores que acaban desembocando en la identidad de conocimiento y dicha, mal e ignorancia. De ahí que lo implícito en el *gnothi seautón* sea también el fundamento permanente y universal de la moralidad, pues ganándole terreno a lo infundado nos rescata de la superstición, y construye la parte específicamente humana del acontecer.

Aunque desentenderse de la escritura mantenga el detalle de todo esto en la implicitud, la hazaña socrática fue una técnica discursiva e indagatoria que por una parte ampliaba la perspectiva abierta dos siglos antes con la noción de *arjé,* y por otra trascendía el marco meramente intelectual, pues deducir el proyecto científico del consejo délfico pasaba por coordinar esferas tan autónomas en teoría como curiosidad, coherencia y virtud. Esas tres vertientes son para el obrar lo equivalente a las tres dimensiones espaciales, y Sócrates no tendrá dificultad en mostrar con su ejemplo que ser curioso, coherente y recto iba viéndose recompensado día tras día por la serenidad del sabio, causa y efecto de no consentirse lo inverso.

En definitiva, la sabiduría es ante todo función de no perder irreflexivamente el tiempo, y eso la hace tan accesible para personas de buena fe, abiertas a reconocer por una parte sus límites y por otra la posibilidad de trascenderlos aplicando inteligencia a sus actos. Aquello que posibilita tal cosa es el bien o lo bueno *(tó agathón),* en cuya virtud «todo se dispone de la mejor manera en cada caso»; pero Sócrates ha resuelto no entrar en teología y cosmología —quizá entendiendo que sin un elemento agnóstico todo panteísmo incurre en dogmatismo—, y en cualquier caso porque le

basta asumir «el ser como hacer», algo que pasa por coordinar ética individual y moralidad colectiva.

Pericles retrotrajo la prosperidad inaudita de Atenas a convertir el trabajo en obra artística, un logro espontáneo que creó la red de intercambios voluntarios más densa y amplia por distancias salvadas. Tucídides precisó poco después que «el secreto de la felicidad está en la libertad, pero el secreto de la libertad está en el coraje», aparentemente pensando en Trasíbulo y el retorno al régimen democrático. Con todo, la Hélade estaba acostumbrada a valientes de índole militar, y lo único comparable por inaudito a la prosperidad de Atenas fue el coraje civil reservado a Sócrates, primero y último de los dispuestos a no excusarse ni huir ante una acusación de impiedad. «Soy un guerrero pacífico, que llama a librar las batallas de puertas adentro», había advertido, añadiendo que «el más rico se contenta con poco», y «prefiero ser herido a herir».

1. La virtud civilizada. Por lo demás, fulguraciones como las recién aludidas son todo cuanto tenemos a ciencia cierta, y el concepto socrático de virtud *(areté)* arrebata a la Antigüedad sin perjuicio de pagarse con los dilemas derivados de que ciertas veces hable como un santón hindú y otras como un físico proverbialmente helénico, centrado en aplicar la dialéctica ontológica a la conducta individual y colectiva. Aunque su ética siga siendo en esencia la de Occidente, no escribir le dejó a merced de un desdoblamiento en las figuras del asceta y el vividor, el idealista y el realista, ambigüedad que contribuyó también a hacerle tanto más universal como venerable para ambas actitudes.

Remitiéndose a su ejemplo, los estoicos exaltaron después la fortaleza de ánimo, los cínicos la naturalidad, los cirenaicos y epicúreos una administración racional del placer, y solo censores

proclives al espiritualismo explican que la versión pitagórica de su figura aporte cien líneas por cada una de las otras, acumulando con ello malentendidos y lagunas. Tampoco hay alternativa a colacionar los datos resultantes, sin olvidar que *areté* —la virtud— había sido descrita por Píndaro[43] como «resolución inducida por sobrecogerse ante lo divino». En sus himnos epinicios aparece también la sabiduría como «el más feliz de los regalos hechos al hombre», gracias al cual está a su alcance «asumir el éxito con mesura y la adversidad con coraje».

No obstante, los equívocos inevitables alternan con algo tan evitable como soslayar la contraposición de pupilos y sectarios. Sin otro sostén que cierta manera de matizar una enseñanza, las escuelas socráticas fueron guías morales y epistémicos para innumerables personas durante medio milenio, cuando toda suerte de sectas se sostuvieron y sostienen fundiendo reglamentos —secretos siempre en mayor o menor medida— con delegación en un líder sobrehumano por infalible, renegando así de la actitud científica hasta cuando custodian verdades matemáticas, como los pitagóricos. No solo es esencial para ellas cierta reglamentación muy estricta, sino que pueda alterarse discrecionalmente [44] .

Nada podía resultar más corrosivo para semejante esquema que la insistencia de Sócrates en su condición de simple ignorante, cuando contar con el respeto reverencial de muchos puso a su alcance todo lo requerido para que otros se declararan profetas infalibles; y al futuro —el de un mundo cada vez más conquistado por la promesa mesiánica trasladada a reglamento dogmático— cabe atribuir que su ética nos haya llegado como si dejara al margen la dinámica del fanatismo, en vez deslegitimar no solo cualquier instancia infalible sino el dominio ideológico en cuanto tal. Aunque plantear el conocimiento como bien común reconcilió «lo más alto

con lo más útil», las fuentes conservadas no siguen explicando cómo y por qué eso pasa por trascender la credulidad, y depende crucialmente de preservar el libre examen.

Solo como corolario lógico sobrevivió la certeza de que aprender —tanto un oficio como una ciencia, tanto el tesón como el coraje— cura la inclinación de la voluntad a volver sobre sí, degradada a voluntad de voluntad, y expuesta a llenar el vacío creado por la autorreferencia con alguna variante despótica de dominio, donde un horizonte de someter o ser sometido impone alternar arrogancia con abyección. Abierto a lo real, el conocimiento depara poder sobre las cosas averiguando cómo son y operan, mientras el resultado de omitir esa esencia activa es imperar sobre personas y criterios, en un medio correlativamente empobrecido, donde ni la naturaleza se investiga ni los humanos practican la persuasión en lugar de la coacción, encarnada por una policía de la conciencia ajena como la que le mandaría beber el letal veneno.

Más o menos maquillado, el planteamiento socrático introdujo en el registro escrito la novedad trascendental de que «velar por lo más alto» es ir generalizando una disposición crítica/autocrítica, que en definitiva discierne ruido de información. Cada cual fortalecerá su inteligencia dejando de consentirse la credulidad y el primer impulso, cosa equivalente a cultivar como hábito el de preguntar y preguntarse, merced al cual lo cívico y prosaico prevalecerá. Por lo demás, Sócrates añadió a ese giro decisivo un elemento no menos inédito de compasión y optimismo, argumentando que el mal es fundamentalmente necedad, no-saber, y que «ignorante» define con más precisión el intelecto llamado «insensato» por Parménides, y «dormido» por Heráclito.

De ahí poner en circulación el neologismo *misólogos* —para nombrar al «carácter reñido con los argumentos»—, una rama de la

misantropía derivada a su vez de «haber confiado infundadamente». Odiar lo que procedería amar no parte tanto de malicia, o desmesura *(hybris),* como de errores arrastrados más o menos de antiguo, porque quien no logró decidirse a confiar en la razón —como el *filólogos*—, salda las equivocaciones con amarguras proporcionales al error original. En términos colectivos acababa de ocurrirle a Atenas, tras interrumpir su tradición de laboriosidad, y en términos individuales resulta ser una tesitura prácticamente espontánea, porque quien transige con la voluntad caprichosa, sin templar el carácter en la prioridad del conocimiento, tenderá a elegir héroes anacrónicos o contraproducentes.

Tanto castigos externos como remordimientos remiten, en última instancia, a no tener presente que debemos «vivir aprendiendo a morir y estar muertos», sin lo cual una aprensión difusa usurpará el lugar de la serenidad. Curiosamente, esto aparece en *Fedón* —el diálogo donde Sócrates se acerca más a un órfico, reñido fundamentalmente con la corporeidad—, aunque no case con la inmortalidad literal del alma y su río de reencarnaciones. Platón equipara frugalidad con ascetismo, cuando aprender a estar muerto quizá no fue para Sócrates —y desde luego no lo fue para sus escuelas— una invitación a despreciar el reino físico, sino más bien a asumir su término con la entereza de quien gozó a fondo «esta» vida.

III. La progresión del heroísmo

El «prefiero ser herido a herir» mencionado anteriormente pudo ser un rasgo idiosincrásico más que un precepto de su ética —en otro caso, Sócrates sería el origen de la invitación a poner la otra

mejilla—, y dentro de las indeterminaciones derivadas de su agrafia me inclino a pensar que asumió más bien el principio de reciprocidad, concibiendo la justicia como servicio mutuo, una manera de dar a cada uno lo suyo. En cualquier caso, no hay duda de que cifró lo esencial de nuestra deuda para con los demás en la imparcialidad, algo imposible de cumplir enteramente, aunque tanto más factible cuanto que cada cual esté abierto a «encontrar y descartar errores», deslindando investigación de confirmación. Así como dogmáticos y charlatanes parten siempre de algo ya sabido, el investigador topa no solo con imprevistos, sino con refutaciones de su primera impresión, que añaden a la alegría del hallazgo el logro moral de «enderezar tras extraviarse».

De ahí que en manos de todos está pasar de cosas supuestas a efectivas, convirtiendo lo abstracto en concreto, por más que dicha evidencia fuese singularmente ostensible para los griegos, pues *alétheia,* su palabra para «verdad», es literalmente «des-velamiento, des-ocultación», merced a una alfa privativa —equivalente a nuestro prefijo «in»— contrapuesta a la raíz *lethe*. Con ella se invocan cosas veladas u ocultas, ante todo en función de olvido, y de ahí el río Leteo, que nace en la cueva de Hypnos y separa los Campos Elíseos del Hades, reino de los muertos. Beber su agua sumía en una amnesia salvada solo con tragos del arroyo Mnemosyne, y hubo ocasión de ver que Parménides fundó la ontología planteando la *alétheia* como des-velamiento del ser.

Sócrates prefirió atenerse a la verdad como lo real de las cosas, que filtra por sistema con el empirismo del coloquio, confiando en su autonomía hasta el punto de ignorar el refugio de la letra, y su primer critico será —dos décadas antes del proceso— el inclasificable Aristófanes, para el cual «las palabras son las alas del intelecto», por más que se dediquen en su mayoría a chistes soeces. Su comedia

Las nubes presenta a Sócrates como timador especializado en explotar la ingenuidad con términos abstrusos, subordinando lo veraz al golpe de efecto, cosa curiosa teniendo en cuenta que la teatralidad bombástica funda más bien el género satírico.

Por lo demás, la llamada comedia antigua floreció cuando Atenas había perdido ya a Pericles. Dominada por el demagógico Cleón, siguió considerándose el aspirante más probable a la victoria sobre Esparta y sus aliados, mientras el culto a Dionisos culminaba en fiestas y farsas tan desenfadadas como K, donde el coro empezó estando formado por mujeres totalmente desnudas. Haciéndose esperar casi un cuarto de siglo, el segundo ataque a Sócrates corresponde a un estado de cosas muy distinto, pues librarse de la tiranía presidida por Critias no aleja la bancarrota, y las tensiones sociales multiplican un sentimiento de anomia[45] . Las suspicacias ligadas a su persona y a su comitiva no son ya calumnias hilarantes —como verle cobrando ávidamente por deslumbrar al paleto—, sino señales de alarma ante su actitud mediadora cuando todo excita dualismos.

Por ejemplo, se resiste a tomar partido en la polémica de iusnaturalistas[46] y reglamentistas, y la misma independencia exhibe en política, reuniendo en su comitiva a seguidores antes inconciliables del partido demócrata y el aristocrático. Ha pasado cinco décadas al margen del rencor que evocan los apuestos y ricos, puliendo entretanto un don de palabra visible ya desde niño, y coordinar fondo conceptual con forma irónica le otorga una elocuencia desarmante, capaz de disolver prejuicios como el agua las rocas de cal viva. Los desarmados le admiran en unos casos y en otros le aborrecen, aunque para la mayoría lo más desconcertante es que atribuya la maldad en general a ignorancia.

Pocos lo relacionan con su panteísmo agnóstico, combinado con la idea del alma humana como síntesis de necesidad y libertad, logos físico y autonomía moral. Sin embargo, del nexo entre una cosa y otra se sigue que cualquier mal dotado de ser propio abona la incoherencia de equiparar afirmación y privación, cuando lo segundo depende de lo primero como el adjetivo del sustantivo. Si «natural *(physeos)* significa aplicable a todo», por substancia divina debe entenderse aquello de lo cual participa en mayor o menor medida cada cosa.

Los sabios griegos denunciaron el antropomorfismo ya desde Jenófanes, y rechazando el mal como elemento físico Sócrates se mantuvo simplemente fiel a esa perspectiva, viendo en cualquier esquema maniqueo una regresión al denominador común de la cosmología rústica, donde dualismo y antropomorfismo son el anverso y el reverso de la misma magia proyectiva.

Con todo, en la Atenas recién derrotada ser panteísta y agnóstico al tiempo añadía a la audacia de esto último algo mencionado ya por Aristófanes: que preferimos ser tenidos por malos si la alternativa es ser considerado ignorante, la condición más cargada de ridículo. En vísperas del proceso nadie veía en Sócrates al estafador avaricioso descrito por *Las nubes,* pero sí al capaz de «enseñar el argumento falaz» —otra de las imputaciones expuestas allí—, porque cuanto más crecía la admiración más alimentaba su figura un desasosiego de perfiles difusos. «Vivir solamente por la libre verdad, nunca en paz con el precepto que la reglamenta» (Hegel) fue una actitud compatible con las buenas costumbres, e incluso epítome de rectitud, y para determinar si seguía siéndolo se reunieron en 399 los quinientos representantes del *demos* ateniense.

1. La singularidad del hombre libre. Sócrates tenía setenta años y llevaba tiempo dándole vueltas a que «la muerte pudiera ser la más grande de las bendiciones», mera cavilación por entonces que los acontecimientos transformarían en parte todavía más nuclear de su legado que la ironía y el silogismo. Cuando el desenlace le movió a decir que «ahorra las miserias de la vejez», había convertido ya aquella intuición en concepto, y pudo despedirse tranquilo, ofreciendo un modelo de conducta tan factible como el resto de los planteados por su ética. En definitiva, proponiendo asumir el curso natural de la vida y el sentido de la senectud, un terreno donde terrores más o menos vagos bloquean el sentido común, hasta imaginar que se trata de una edad idéntica en todo a la juventud y la madurez, en vez de ser el periodo —largo o corto— en el cual toca ir aprendiendo a morir y estar muerto.

Este hallazgo aconseja ir transformando el instinto de conservación en desapego, de manera que la lucidez conquistada evite agonizar sumido en una resistencia patética por fútil, donde ver cómo el soplo vital dice adiós no nos mueve a asentir, sino a mendigar aplazamientos, aunque el precio sea atormentarse en vano. Como estamos a punto de ver, Sócrates pudo prolongar su personal senectud; pero la justicia poética reservaría tanto la tesis de ir profundizando en el desapego como una exhibición añadida de coraje a quien había formulado la ética del conocimiento, identificando su curiosidad con el goce y destino del animal humano.

Hasta la secuencia de acciones y reacciones que disparó el cargo de impiedad, su persona podía considerarse parte de quienes se afanan en sobrevivir a toda costa, por inercia y miedo al trance agónico, o al más allá. Solo entonces repararon los contemporáneos en que su facundia no era un don gratuito, sino el resultado de «la serenidad más enérgica» (Jenofonte), fruto a su vez de un individuo

tan humilde por planta y patrimonio como rebosante de euforia, un sentimiento inseparable de su entusiasmo por saber. Que ese ánimo óptimo se mantuviese intacto, en presencia de amenazas crecientes a su integridad, acabó de perfilar las lindes entre conciencia filosófica y conciencia vulgar, algo solo implícito en los héroes previos de la sabiduría.

Aunque los griegos no condenaron el suicidio como los monoteístas —entendiendo que el cuerpo del fiel pertenece a Dios, y matarse vulnera su propiedad—, antes de Sócrates ningún pensador cuestionó la actitud de prolongar la vida incluso en casos de parálisis total, dolor atroz o demencia senil desintegrada, y lo habitual era unirla con ritos propiciatorios que el propio Sócrates tildó de inútiles cuando era aún relativamente joven, escandalizando con ello al acaudalado Critón, uno de sus más fieles seguidores.

Pero volvamos al Consejo en 399, cuando hizo frente al cargo de «no creer en los dioses de la ciudad, sino en deidades nuevas», y al de proponer «que la juventud le tomase como ejemplo, aunque suponga desobedecer a sus padres». El primero lo presentó Meleto, otrora partidario de Critias, que intervino en tres causas previas de impiedad —empezando por la instada contra Alcibíades—, y combinó su celo religioso con una carrera frustrada como poeta erótico. El segundo cargo lo presentó Anito —un demócrata intransigente hacia todo lo representado por el partido aristocrático—, que era propietario de una próspera curtiduría y no estaba desprovisto de motivos para sentirse desautorizado como padre, pues Sócrates le había dicho que cortaba las alas de su hijo instruyéndole exclusivamente como curtidor, tras mostrar este interés por otras materias.

Dado el prestigio del acusado, lo sorprendente en principio para buena parte de los reunidos fue que no mediara la diligencia llamada

de conciliación, exigida para el resto de litigios entre particulares; pero un crimen sin víctima física como la impiedad prescindía de ella, y comprobar que la acusación persistía intacta impuso llamar al silencio varias veces, al preguntarse muchos «por qué no había elegido el exilio como Anaxágoras y Protágoras», y hasta qué punto era una provocación cualquier otra cosa. Pero Sócrates zanjó toda suerte de dudas usando su derecho de repregunta para interrogar a cada acusador durante la hora concedida al efecto, ironizando sobre lo coherente de sus respectivos cargos.

Verídica y desafiante a la vez, recordemos otra vez que la memorable declaración ante sus acusadores produjo doscientos ochenta y un votos de culpabilidad frente a doscientos veinte de inocencia, si bien se convino una opción de «rescate» no siempre contemplada en causas de *asébeia* (impiedad), en cuya virtud tocaba a Sócrates proponer qué suma ofrecería a cambio de conservar la vida. Pero el reo volvió a frustrar las expectativas, alegando ser indigente y no dispuesto a endeudarse —cuando sería incapaz de devolver el crédito—, para terminar con la sugestión de que lo razonable sería mantenerlo a expensas públicas, con «un almuerzo frugal cotidiano» a título de compensación por los años dedicados a «velar por el bien de Atenas». La siguiente votación le condenó a morir por un margen elevado a dos tercios, si bien volvió a mostrar una condescendencia otra vez inhabitual al arbitrar que moriría envenenado y no de sed en una celda, como era norma entre los reos de pena capital.

Demasiados actos lindaban con el desacato, desde no exilarse a no suplicar perdón como otrora Esquilo, agravados por la insolencia de renunciar al rescate, cuando le sobraban seguidores bien dispuestos a pagarlo. Sin embargo, muchos seguían horrorizados ante la perspectiva de «verle morir por ser quien era», y su peso

bastó para que la ejecución se postergara, y fuese invitado discretamente a huir. Cuando todo estaba preparado al efecto cayó como un jarro de agua fría que lo rechazara, observando: «Si a los atenienses les ha parecido lo mejor condenarme, a mí también me parece lo mejor permanecer aquí».

Rompiendo la tradición de moralistas hechos a desconfiar del saber, y sabios acostumbrados a desconfiar de los moralistas, Sócrates fundió el proyecto moral y el intelectual en un temperamento de vigor incomparable, pues el de Jesús se mantiene envuelto en brumas míticas [47] . Esa fortaleza le capacitó para asumir voluntariamente el sino de un chivo expiatorio, mucho antes de que apareciese en Judea la secuencia de mesías dispuesta a redimir males ajenos con el sacrificio personal, justificado a su vez en milagros y profecías. El suyo partió de algo tan prosaico como que la libertad asumida por cierto individuo le pareciese impía a su *polis,* y en vez de renunciar a la autonomía —o desobedecer— eligiera cumplir el decreto, demostrando al tiempo que el fuero interno, el *daimon* individual, puede ser inviolable.

Unir fidelidad a sí mismo con devoción por el bien público le convirtió en el gran mártir de la filosofía, en función de una lógica despojada del más mínimo recurso a lo sobrenatural, aprovechando que saberse ignorante y cultivar el conocimiento no solo le hizo más sabio, sino más virtuoso y dichoso. Nadie había reconocido la unidad capaz de trascender lo diverso de cultos y costumbres, hasta que él declaró ante el Consejo: «No soy ciudadano de Atenas o de Grecia, sino del mundo». Como tampoco dejó de exaltar lo espontáneo de la *physis,* ni de acatar el mandato de la *polis* —dirimiendo a su manera la disputa de iusnaturalistas y reglamentistas—, el pueblo ateniense no tardó en odiar lo que había hecho, y expulsó o mató a sus

acusadores, desolado por lo ocurrido con su ciudadano más impecable.

7

EL CONOCIMIENTO COMO ARTE DE VIVIR

La reivindicación de Sócrates fue mucho más allá de fulminar a Meleto y Anito, porque tenerle presente y exigir libertad de conciencia pasó a ser algo defendido incluso por mujeres y gentes sin instrucción, unidos todos por la certeza de que filosofar es en efecto «servir a lo más alto», y descarta tanto honores mundanos como poder sobre los demás. De hecho, los autodefinidos entonces como socráticos —abanderados por sus escuelas— son con Jenofonte y Aristóteles la principal fuente de información no movida a considerarle un apóstol occidental de la metempsicosis[48] , tesis amparada a su vez en el naufragio de la memoria antigua que simboliza la Biblioteca de Alejandría. No en vano la severidad ascética acabaría predominando, entre perspectivas cada vez más afines al culto órfico, y poco después de beber la cicuta Platón alegó seguir sus enseñanzas para justificar una vena espartana, eventualmente culminada por instituciones como el cesaropapismo romano.

Pero ni la herida genérica del tiempo ni el censor anónimo lograron borrar un Sócrates esgrimido precisamente para negar la inmortalidad del alma, y afirmar que el deber de las leyes es prevenir servidumbres y discriminaciones. Habrán de pasar casi ocho siglos antes de que el emperador Teodosio declare coactivo el credo de Nicea, y durante largo tiempo el resultado de su proceso fue una

consagración del panteísmo agnóstico y racionalista, por no decir una apoteosis del espíritu libertario como no se había visto, y no volvería a verse hasta bien entrada la edad moderna.

I. La razón democratizada

De Sócrates tomaron sus escuelas la certeza de que obrar virtuosamente engendra felicidad —*eudaimonía,* nexo con el buen *daimon*—, y ninguna omitió precisar que el sabio está en las antípodas del erudito libresco, al ser alguien que vive para aprender y predica siempre con el ejemplo, esforzándose por emular la fortaleza moral del propio Sócrates. Sobre esto empezó insistiendo al parecer Antístenes, un prolífico tratadista del cual no conservamos un solo párrafo textual, que todos los días caminaba varias leguas para pasar un rato cerca del maestro, y estuvo entre los pocos admitidos al último trance. Aunque esto nos condene a la segunda o tercera mano, lo preservado basta para percibir la explosión de júbilo interior que fue identificar la libertad y el conocimiento como bienes supremos, e ir extrayendo una por una las consecuencias de semejante decisión.

A partir de entonces, ninguna tradición mereció acatarse irreflexivamente, y despojar de valor lo infundado en términos lógico-empíricos empezó demoliendo la hipótesis de una vida eterna. Cosmopolita, y resuelto a dejar atrás lo meramente convencional, el sabio socrático no vacilará en declarar la futilidad de templos, chivos expiatorios, oraciones, votos, iniciación ritual y profecías, ni en considerar odioso y abyecto a cualquier patriotismo excluyente, todas las guerras, todos los tabús y todos los ídolos. La cuna y la riqueza solo son respetables cuando no otorgan privilegios; pero,

lejos de sumarse a alguna iniciativa demagógica —siguiendo la pauta inaugurada por Telys en Sibaris—, la propuesta será no postrarse ante el opulento, como acostumbra una masa de timoratos, envidiosos y embrutecidos.

Este cambio resulta tanto más audaz cuanto que todas las culturas y civilizaciones del entorno son ajenas a él, y buena parte de los propios griegos comulga aún con el criterio prefilosófico. En vez de renunciar a lo «terrenal» se trata de ganar la batalla por el cuerpo y lo más concreto, que resulta ser el derecho del individuo a una autonomía fundada sobre la deliberación racional. Puesto que en dicha batalla el oscurantismo y el privilegio esgrimirán todas sus armas —dando o negando riqueza y distinciones, con la intimidación física como último recurso—, el sabio se prepara para no estar atado a nada ni ceder a soborno alguno, evitando que la administración de los bienes comunes confunda cosas y personas, arrogándose la coacción en terrenos como la decencia y las buenas costumbres. Crates de Tebas, uno de los primeros cínicos, copulaba con Hiparquia en mitad de la calle y a la luz del día, advirtiendo que el motivo de ello era mantener separadas ley y moralidad.

En esencia, se trata de ir desde la moral externa a una ética interiorizada, donde el obrar obediente vaya dando paso al inteligente. Esto es incómodo en particular para gremios como arúspices, pontífices, hechiceros y astrólogos, aunque nada queda a cubierto de una inspección filosófica, que socava el sentido de los símbolos e ironiza a costa de todos los cultos. Tras ser frecuente la persecución de pensadores, el giro en la opinión pública y el estado de cosas lo sugiere la leyenda del diálogo entre Alejandro Magno y Diógenes, donde resuena ante todo la multiplicación exponencial de «filósofos», que vengan el atropello padecido por su maestro con arrojo e ingenio:

—¿No me temes?
—Pero ¿te tienes tú por buena o por mala persona?
—Buena.
—¿Y por qué habría de temerte?

Convertidas en pedagogos de la cuenca mediterránea, las escuelas difunden como buena nueva su propia proliferación y el aprecio por la deliberación intelectual, que en no pocos casos suscita vocaciones a una mendicidad ejemplar como la de Diógenes. Aunque ninguno de sus escoliarcas emule la originalidad y coherencia conceptual de Sócrates y los físicos previos, su madurez se manifestará en figuras de la conciencia siempre jóvenes por recurrentes, como el estoico, el hedonista y el escéptico, donde lo de menos son nombre y apellidos. Con ellas llegan también los primeros sistemas filosóficos, pues al énfasis particular de cada uno —en la fortaleza, la gestión del placer y la potencia del dudar— añaden tesis sobre cosmología, ontología, física, lógica y teoría del conocimiento.

II. Las primeras escuelas

Se llaman «primeras escuelas» las fundadas por discípulos directos de Sócrates, poco o inmediatamente después de su ejecución. A diferencia de las sectas, que inevitablemente discriminan al no incorporado, practican el secreto y castigan a quien quiera abandonarlas una vez admitido, las *scholas* son en origen lugares donde desplegar la más transparente y libre adhesión al discurso racional. El tema que vuelve una y otra vez en dicho discurso es sin duda la virtud, en el sentido de cómo vivir excelentemente, pero al menos dos de las respuestas a ese deber de excelencia —el aguante estoico y la serenidad epicúrea— generarán sistemas filosóficos completos (con principios detallados de

cosmología, ontología, física, lógica y teoría del conocimiento). Estas escuelas tienen en común con las sectas la admiración por algún fundador, pero todo el resto de propósitos y métodos resulta tan inverso que pueden considerarse los antídotos más específicos para el comportamiento sectario.

1. Megáricos. Euclides de Megara (450-380) preconiza una combinación de socratismo y eleatismo. Llamó Uno y Ser a lo bueno, considerándolo como una inteligencia impersonal y divina. Sus sucesores fueron muy dados a juegos verbales y paradojas, como la ya mencionada «si digo que miento, ¿miento o digo verdad?». El llamado «argumento vencedor» de Diodoro Crono, por desgracia perdido, quería demostrar que lo posible es imposible o, en otras palabras, que la posibilidad no es cosa distinta de la necesidad: todo «poder» implica o bien un «ser» o algo solo imaginario.

Este discurso se prosigue con Estilpón de Megara (380-300), cuyo racionalismo en materia religiosa le valió en Atenas una condena de destierro. Estilpón pensó el proyecto de la *autarquía* —tener el principio *(arjé)* en sí mismo *(autó)*—, entendiendo que si el sabio quiere libertad debe hacerse imperturbable, y que esa imperturbabilidad o *apatheia* descansa en despreocuparse por el resultado final de los actos, tras haber puesto un rigor impecable en la elección de los medios conducentes a algo. Predicaba, así, un desprendimiento absoluto hacia lo que eventualmente pueda suceder cuando hemos preparado racionalmente una decisión. Zenón de Citio (334-262 a. C.), un discípulo suyo, fue el fundador del vigoroso movimiento estoico, donde la *apatheia* se desarrolla minuciosamente, como tendremos oportunidad de leer más adelante.

Vale la pena tener en cuenta que las religiones orientales —sobre todo el brahmanismo y el budismo (su principal herejía)— predican apatía o imperturbabilidad, aunque su desprendimiento no coincide para nada con el de estos griegos. En un caso nos hacemos indiferentes al mundo de los placeres inmediatos persiguiendo una santidad ascética que quiere trascender los deseos y, con ello, el miedo al dolor. En el otro caso nos hacemos indiferentes a las convenciones y prejuicios que estorban cumplir los deseos, considerando que el mundo físico no es solo único, sino satisfactorio, y que mantener a raya el dolor depende de aprender a obrar inteligentemente (como un «sabio»).

2. Cínicos. Absolutamente contraria a lo que su nombre significa hoy, la escuela cínica lleva a sus últimas consecuencias la contraposición de *logos* físico y *nomos* político, proponiendo algo tan poco «cínico» como regresar a la naturaleza confiando en lo espontáneo. Por supuesto, este regreso lo sugiere la inteligencia, y no propone volver a la barbarie, sino exaltar la individualidad pensante. Sin embargo, como su adversario es el gregarismo egoísta, la mayoría de sus tesis atentan contra la familia, las clases sociales y los cultos establecidos. No faltan analogías entre ellos y los *hippies* del siglo XX.

Los cínicos son revolucionarios pacíficos, llamados a predicar con el ejemplo. Su adversario común es la actitud paternal del despotismo, que pretende gobernar a los hombres como si fuesen niños o débiles mentales, incapaces de analizar y resolverse por sí solos. De ahí romper con tradiciones basadas sobre morales hipócritas o supersticiosas, pues solo son «buenas costumbres» las que en vez de exigir acatamiento estimulan el ejercicio de una voluntad inteligente. Oponiendo su naturalidad a cualquier liturgia y

protocolo, el cínico sugiere como alternativa elegir entre economía y libertad o profusión y servidumbre. Carecer de necesidades es una cualidad «divina», pues el lujo de la independencia supera a cualquier otro.

Antístenes (445-365), alumno de Gorgias deslumbrado luego por Sócrates, fundador de la escuela cínica, dijo que el único bien del hombre era su mente *(nous)* y que la virtud consistía esencialmente en la revisión de los valores. La tarea de la filosofía sería contribuir a alcanzar la fortaleza de carácter y reformar la errónea estima puesta sobre distintos bienes y males por la mayoría de los humanos. Como único camino hacia la felicidad sugirió la eliminación de necesidades superfluas; contentarse con el alimento y el vestuario más simple, no tener siquiera casa propia, curtirse con las penurias aparejadas a ese destino voluntariamente elegido, y amar a la humanidad.

Diógenes de Sinope, el sabio que vivía en la calle —concretamente, dentro de un tonel— aunque hubiese nacido muy rico, tuvo por divisa «volver a acuñar los valores corrientes», y dejó abundantes muestras de total desparpajo [49]. Ingenioso, interrogador e irónico como Sócrates, se declaró «ciudadano del mundo», criticó todo patriotismo excluyente y propuso sustituir la familia por comunas, donde se compartieran las mujeres y se distribuyeran igualitariamente los trabajos de criar a los hijos. Su virtuosismo en el sarcasmo, su humanidad con los desamparados, su audacia y su independencia lo convirtieron en leyenda ya antes de morir.

3. Hedonistas. Otro discípulo de Sócrates fue Aristipo de Cirene (435-355), más inclinado aún que los demás socráticos a la sofística. Siguiendo a Protágoras, Aristipo no puso el acento ni en el ser percibido ni en la conciencia, sino en lo que está entre ambos, esto

es, en la sensación, afirmando que es el criterio de verdad. Los cirenaicos mantenían que el bien es lo agradable y el mal lo desagradable, y que el único principio sabio de conducta era la regla del placer *(hedoné).* Por su parte, el placer significaba sensación agradable, goce positivo, y no solo independencia ética. Presentaba la filosofía como un arte de vivir poco afectado por prejuicios, pasiones y obstáculos externos, practicando una especie de mundanidad afable, sin inquietudes teóricas, cuyo rasgo más distintivo es lo que tiene el placer de absolutamente *actual:* «Solo el presente es nuestro, no el momento pasado ni el que esperamos, puesto que el uno está ya destruido y del otro no sabemos si existirá». El goce del instante no solo libera del ayer y el mañana, sino que descarga al hombre de pretensiones exageradas, proponiendo contentarse con lo efectivamente disponible en cada momento. La regla fundamental es poder decir: «Poseo, no soy poseído».

El escaso calado filosófico de este hedonismo generó entre los propios cirenaicos alguna disconformidad. Desterrado de Atenas por sus posiciones teóricas, Teodoro —llamado el Ateo— afirmó que la meta del hombre no es el placer, sino la felicidad *(eudaimonía,* literalmente «buen carácter» o «buen genio»), y que la felicidad reside en el conocimiento. Más extraño fue Hegesías, que desde el hedonismo llegó a un pesimismo extremo. El convencimiento de que los goces positivos y actuales eran ínfimos, en contraste con las miserias de la vida, le hizo preconizar como sabiduría una indiferencia total hacia la existencia, y cierto escrito suyo sobre el suicidio le valió ser llamado «abogado de la muerte». Ptolomeo II prohibió sus lecciones en Alejandría, según parece, porque inculcaba a sus oyentes una indiferencia y un fastidio de la vida tan grandes

que muchos de ellos se la quitaban. El último hedonista filosóficamente trivial sería un desolador pesimista, paradójicamente.

III. Las escuelas posteriores

Los megáricos, cínicos y cirenaicos son la forma incipiente o inmediata de sus propios principios. Desarrolladas de un modo que corrige lo unilateral y epidérmico en cada actitud, la escuela cínica se convertirá en estoicismo, la cirenaica en epicureísmo y la megárica en escepticismo.

1. Estoicos. Antístenes había afirmado que el placer y el dolor debían ser indiferentes para el sabio. Sin embargo, los cínicos descuidaron completamente el aspecto teórico de la sabiduría, y en esto serán corregidos por la escuela estoica, que además de perfilar esa ética ofrecerá un sistema filosófico completo como *kriterion* de verdad. Sus principios son proposiciones concatenadas: que el aquí objetivo no condena a nadie; que el conocimiento es compañero perpetuo del asentimiento; que el motor de todo es un fuego cósmico mantenido por un elemento pasivo (la materia) y otro activo (la Razón); que todas las cosas son corpóreas, y que la Providencia [50] entrelaza cada acción singular con todas las otras.

La stoa antigua, fundada por Zenón de Citio, surge en momentos de aguda crisis para el hombre libre de alguna democracia griega. A la victoria de la antidemocrática Esparta sobre Atenas seguirá la égida macedónica, sucedida a su vez por una irrupción de legiones romanas, y lo que le resta es curtir el temperamento aferrándose «a la ardiente razón divina». Lo esencial es que para «seguir la naturaleza humana» no basta reevaluar cualesquiera deberes

convencionales, como propone el cínico, sino desafiar a veces hasta los consejos del instinto:

> El sabio vive libre, aunque se halle cargado de cadenas, porque obra por sí mismo, sin dejarse ganar nunca por el miedo y la apetencia.

Esto exige no considerar el dolor como un mal que deba esquivarse a cualquier precio, y aprender a sufrir «estoicamente». Pero, a cambio de exigirse una voluntad infinitamente firme, el sabio obtiene una autonomía práctica no menos infinita. Por ejemplo, el incesto y la antropofagia (no el crimen de matar a un semejante, desde luego) son para él cosas perfectamente legítimas. Independiente del decoro y sus preceptos, el sabio lo es también de toda aquella naturaleza animal que gregariza a quienes no lograron la imperturbabilidad. El cirenaico Hegesías había propuesto el suicidio, pero Zenón de Citio se quitó la vida con un progresivo ayuno. Lo mismo hicieron Cleantes de Assos, su primer discípulo, Eratóstenes, Antípater y muchos otros sabios, que se dejaron morir lentamente de hambre cuando la decrepitud o alguna otra circunstancia externa lo hizo razonable. Así probaban su libertad moral. En realidad, el sabio no debía tratar de encauzar las pasiones —como pensarían otras escuelas—, sino de vencerlas totalmente. He aquí una suprema exigencia, y un orgullo rayano en la soberbia.

Desde su versión inicial, ruda y combativa, el estoicismo evoluciona hacia un sistema filosófico complejo y matizado, que sin renunciar a la entereza se siente cada vez más a gusto en el mundo inmediato. Esto se observa en el tránsito desde la Moira o Hado, que empieza siendo el marco de todo a una providencia *(pronoia,* o «razón divina») responsable del acontecer. En su *Himno a Zeus,* el estoico Cleantes de Assos (330-231 a. C.) describe entusiásticamente el orden cósmico como «fuego vivificante» que se derrama sobre los asuntos humanos en forma de razón y derecho.

Con Crisipo (280-206 a. C.), que codifica las tesis de la escuela sobre física y epistemología, encontramos ya un reconocimiento de la autopreservación como meta ética genuina, que no excluye el ideal de la «muerte a tiempo» *(mors tempestiva),* pero modera el rigor de su aplicación en los primeros tiempos. Suya es la famosa secuencia del conocimiento «cierto»: presentación amplia del asunto→proposición→argumento→criterio de verdad→asentimiento. A partir de él algunos estoicos se concentrarán en deberes civiles, desarrollando una teoría minuciosa de la obligación inherente a cargos públicos.

La stoa media, representada por Panecio y Posidonio, cubre los -siglos II y I a. C., y destaca por una combinación de versatilidad científica y alegría vital. Más que doblegar los instintos, el sabio debe rehuir lealtades estrechas —por ejemplo, pactando con la ambición de poder sobre otros, o con las aprensiones hipocondríacas—, y elegir una vida acorde con su *physis* personal. Combinando conceptos de Heráclito y Anaxágoras, la escuela piensa que «las razones seminales [51] son el ímpetu del movimiento animado». Pero más aún que la física le interesan cuestiones jurídicas y políticas relacionadas con el derecho natural, el de gentes (internacional) y el civil. Claramente deslindado de cualquier legislación positiva, el derecho natural asegura una ciudadanía planetaria, resguardada de veleidades tiránicas establecidas al amparo de localismos patrioteros. Maestros de Cicerón, Panecio y Posidonio se dedican casi exclusivamente a celebrar que gracias a la *pronoia* o Providencia —en definitiva, a la «razón divina»— hay derecho natural, ciudadanos cosmopolitas y cultivo del conocimiento. Estos tres bienes son el consuelo permanente de sabio cuando se enfrenta a la irracionalidad cruel del mundo exterior, regido aún por instituciones ajenas al logos.

La stoa tardía, representada ante todo por Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, indica hasta qué punto el ideal de una sabia entereza se ha difundido a todos los estamentos, y constituye la única alternativa arraigada al rápido proliferar de sectas redentoristas, como cristianos y maniqueos. Séneca fue uno de los favoritos del monstruoso emperador Nerón; Epicteto fue manumitido como esclavo bien avanzada ya su vida, y Marco Aurelio es el único emperador-filósofo. El primero se suicida con elegancia, el segundo enseña que «fuera de la voluntad no hay nada bueno ni malo» y el tercero dice en sus *Meditaciones* cosas sobremanera audaces sobre el espíritu humano: aguanta sin envilecerse, incluso desnudo y solo, expuesto al caos y la futilidad. El tiempo que le toca vivir al estoicismo tardío —la decadencia republicana general— es uno de los más turbulentos y trágicos custodiados por el recuerdo [52] , pero la conciencia estoica ha alcanzado con su propio desarrollo durante cuatro siglos una madurez que convierte el coraje racional en una estación de paso para cualquier individuo llamado a filosofar. Estoico será el francés de ascendencia aragonesa Michel de Montaigne casi mil años después. El estoicismo pasa a ser un alto obligado en la educación del temperamento.

2. Epicúreos. La antítesis del rigor estoico es el hedonismo epicúreo, que corrige la banalidad de la escuela cirenaica y al mismo tiempo eleva sus principios a sistema filosófico global. Siete años más joven que Zenón de Citio, Epicuro de Samos (341-270) —tercer hijo genial de esta isla, tras Pitágoras y Meliso— fue un hombre de vida sencilla y retirada, venerado por quienes le conocieron e influido ante todo por el atomismo, una física que completó con brillantes aportaciones propias. Al igual que Aristipo, y en definitiva que Protágoras, para él la verdad reside en la sensación, esto es, en

aquello que no es lo sentido (la materia, el objeto) ni tampoco la fuente interna del sentir (el alma, el pensamiento), sino precisamente algo situado entre ambos extremos, particular en sí.

Lo más celebrado de Epicuro es querer emancipar del temor a lo sobrenatural y a la muerte, cosa que le granjeó también el odio de quienes explotan estas debilidades humanas precisamente. Para la primera parte de su crítica construyó una física mecanicista calcada de la expuesta por Demócrito, pero no sometida a «las leyes del Hado». Puso en lugar del determinismo el azar, explicado como una *parénclisis,* o declinación espontánea de los átomos en el vacío. Para la segunda parte de su crítica expuso una imagen secularizada del mundo físico gracias a una opinión muy interesante sobre los dioses, tomada quizá de la obra aristotélica destruida por los cristianos. Los dioses son superiores al ser humano en naturaleza, aunque para nada omnipotentes. Gracias a ello exhalan *pura alegría* (sin «miedo, tormenta emocional o dolor corpóreo») sobre los espacios siderales situados entre mundo y mundo, ajenos por completo a los asuntos humanos:

> Lo que es dichoso e imperturbable no abriga ningún esfuerzo ni se lo impone a los demás. Por eso no tienen acceso a ello ni la cólera ni la imploración, ecos siempre de la debilidad.

En cuanto a la muerte, vio en el carácter perecedero de la vida una fuente de goce, porque asegura siempre un final apaciguamiento. Insistió en definir la muerte como carencia de otra sensación, considerando absurdo temer dolor alguno en un trance físico caracterizado por la más absoluta insensibilidad:

> Nada hay de temible en la vida, para quien ha llegado verdaderamente a saber que el morir no tiene nada de temible.

El hecho de que el alma se disuelva al cesar el funcionamiento del cuerpo arruina el comercio sostenido por quienes dicen creer en infiernos distintos de las desdichas actuales, o en dioses estúpidos y vengativos. Tal como el estoico extrema su elegancia a la hora de morir, el epicúreo aconseja extremarla mientras vivimos. Aristipo había fundado su criterio sobre la sensación placentera, pero Epicuro añade que el placer «sencillo», «consumable», no es el goce activo de esto o aquello, sino la serenidad derivada de no desear desordenadamente:

> Cumbre del placer es la simple desaparición del dolor.

Por eso, es un goce, por ejemplo, no tener hambre; el acto de comer —que para los cirenaicos sería el fin o la sensación agradable— representa para Epicuro un simple instrumento con vistas al fin primordial de la quietud anímica. He ahí una distinción más profunda de lo que a primera vista parece, porque en vez de restringir el goce al instante y a tal o cual acto agradable, afirma más bien que absolutamente todo es puro goce *(«hedoné* óptima») una vez expurgado de dolor o, en otras palabras, que el placer constituye el estado permanente y general de la sensación, allí donde el temor y las pasiones contradictorias han dejado de turbar.

El hedonismo no defiende entonces un abandono al placer momentáneo, sino un sereno cálculo y un análisis de los medios idóneos para alcanzar esa reinmersión en el ser natural que es la indolencia, bien supremo de la vida humana. La pereza, sinónimo de indolencia en nuestros días, casa mal con un hombre «enormemente prolífico», según todas las fuentes, cuya obra no llegó a nosotros debido a censuras clericales.

Tan corrosivo para los valores patrióticos, familiares y religiosos tradicionales como el estoicismo, el hedonismo fue menos feroz en la

repulsa de algunas leyes y hábitos. Por ejemplo, entendía contrario a la virtud cualquier apego incondicional a la vida, pero no preconizó directamente el suicidio y la eutanasia. En general, el sabio epicúreo parece observar una sagaz mansedumbre, mientras el estoico exhibe una actitud tan sublime en un sentido como terca y resignada al infinito tesón en otro. La autarquía estoica requiere oponer el acuerdo consigo mismo al acuerdo con cualquier otra cosa, y la indolencia epicúrea pretende más bien recobrar una dimensión básica de puro ser, donde el yo animal, el cultural y el racional no se opongan.

Un lugar destacado entre los epicúreos tiene, sin duda, Tito Lucrecio Caro (94 a. C.-50 d. C.), cuyo extenso poema *De rerum natura* escapó al fuego de los inquisidores (quizá debido a las dificultades que su latín presenta). La tradición —encabezada en este caso por el poco imparcial san Jerónimo— mantiene que Lucrecio perdió la cabeza por ingerir en sus años jóvenes un filtro amoroso, y que en los intervalos lúcidos de esa demencia fue componiendo su monumento en hexámetros clásicos, si bien al terminarlo decidió suicidarse, cuando tenía cuarenta y cuatro años. En efecto, desde Sócrates (cuya muerte tiene bastante de suicidio) sus seguidores inmediatos y mediados incurren a menudo en distintas formas de eutanasia, y Lucrecio representa un pensador más atraído por las excelencias morales de una *mors* tempestiva. Sí, estamos seguros de que su poema fue revisado por Cicerón en persona, la eminencia estilística de su tiempo, y debemos a ese texto detalles sobre el pensamiento de Demócrito y Epicuro que en otro caso se habrían perdido.

Ciertos pasajes —que el alma se disipa al morir «como el humo», o que «la muerte no es nada para nosotros» (conclusión del libro III)— se han grabado en el corazón del humanismo laico, y allí

seguirán mientras no los borre algún fanático milenarista. Lo mismo puede decirse de los tres «corolarios generales» que cierran el libro II: «Nuestro mundo es uno entre infinitos»; «la naturaleza se autorregula, sin interferencia de los dioses»; «el mundo tuvo un comienzo, y pronto tendrá un término». Con todo, el inestable equilibrio personal de Lucrecio se filtra en la propia estructura del poema, que comienza con un himno a Venus («delicia de hombres y dioses, donante de vida») y acaba —cientos de páginas después— con una descripción de la peste que asoló Atenas.

A pesar de sus notables diferencias, la ética de estoicos y epicúreos presenta no pocos aspectos comunes, y el epicúreo se prolongará hasta los tiempos modernos con seguidores como Hume, a quien tendremos ocasión de estudiar más adelante. Se ha convertido en una perspectiva permanente del entendimiento, como el estoicismo, y hasta quienes ignoran todo al respecto siguen hoy a Epicuro en mayor o menor medida.

Pero, antes de concluir con los herederos de Sócrates, conviene recordar que los estoicos y los epicúreos fueron también el dogmatismo de su tiempo, ante el cual se levanta un tercer tipo de sabio más radical aún, el escéptico. Sócrates dijo «solo sé que no sé nada», y ese convencimiento será desarrollado extensamente.

3. Escépticos. *Skepsis* significa en griego «observación», «examen». La escuela nace con Pirrón de Elis (360-272 a. C.), que parece haber formado parte de la expedición asiática de Alejandro Magno. Devuelto a Grecia, sostuvo que la felicidad es una *ataraxia,* o paz mental, basada en des-creer absolutamente, pues ni siquiera es seguro que nada pueda saberse. Afirmar o negar resulta dogmático, cuando lo virtuoso es una «suspensión del juicio» *(epojé).* Vivamos sin dogma, atentos a la parte del mundo que no exige interrogación

y respuesta, veracidad. Consecuente con su actitud, cuentan que Pirrón era muy distraído y que los discípulos se movían en torno suyo para que no tropezase con un carruaje o una zanja, embelesados mientras tanto con la afable plenitud de su persona, insólitamente abierta.

Elaborada algo más filosóficamente por seguidores como Enesidemo y Sexto Empírico, esta escuela postula que la naturaleza de las cosas nos resulta desconocida. En contacto con el pensamiento cobran una u otra apariencia, un ser «fenoménico», pero no lo suficiente para distinguir aquello que son por costumbre de lo que pudieran ser por naturaleza. No hay criterio objetivo de juicio, e ignorarlo produce desasosiego.

El primer obstáculo *(tropo)* para conocer es que «de todo lo que se predica algo cabe predicar también lo contrario», construyendo una antinomia. Cierto o falso, esto apunta lo esencial en el escepticismo griego: que el pensamiento desborda las cosas, y no a la inversa. Tiene tal vivacidad y libertad que no puede conformarse con un mundo coagulado, hecho de cosas acabadas o dogmáticas, como el credo estoico o el epicúreo. Para no renunciar a su parte de «fuego intelectual», inseparable de la espontaneidad, el pensamiento percibe y siente, pero no cree nada. Según Sexto:

> Los mejores hombres, inquietos por la inconstancia de las cosas y dudando en cuanto a qué habrían de prestar su asentimiento, dieron en investigar qué era lo verdadero y qué lo falso en las cosas, como si al decidir esto pudieran llegar a establecer fundamentos inconmovibles. Pero lanzado a esta investigación el hombre llega a la conciencia de que las determinaciones opuestas tienen todas ellas igual fuerza, y como en vista de esto no puede decidir entre ellas, no tiene más camino para llegar a lo inconmovible que el de retraer su asentimiento *(epojein).*

El argumento de la «igual fuerza» o antinomia tiene como límite una esfera psicológica que descarta una dialéctica objetiva de la

naturaleza, donde la oposición se presente como causa general del movimiento. Dos siglos antes, la filosofía de Heráclito había planteado la contradicción como algo inmanente a toda actividad, sin considerarlo un obstáculo insuperable para el conocimiento, sino, al contrario, viéndolo como la razón misma y algo uno en sí. Luego Anaxágoras habló de una mente *(nous)* universal e incorruptible. Pero ahora se trata de emancipar a la individualidad pensante concreta, y la inseparabilidad de los opuestos es solo un modo de darse realidad absoluta la conciencia libre.

Planteada la adecuación o inadecuación de la inteligencia a la cosa, el escéptico afirma que:

a. No hay tal adecuación, sino más bien lo inverso, una conformación de la cosa por el pensamiento que, inconsciente de sí, atribuye a lo pensado un ser, una *physis* propia.
b. No cabe «adecuar» términos heterogéneos, pues el pensamiento será siempre una representación (un nexo de algo con algo, de la índole de la relación) [53] , mientras la cosa será siempre algo meramente representado, un otro.

IV. Lo común en las escuelas, y sus límites

A costa de «psicologizar» la mente objetiva o cósmica —tal como se presenta en Heráclito y Anaxágoras—, el socrático instala esa potencia dentro de sí, y con ello cumple la meta primaria de las escuelas. Estos movimientos nacieron como última línea de fortificación contra la catástrofe que representa para el ideal helénico la ruina del orden republicano, y de este esfuerzo surge la altiva soledad del sabio, que no vacila en aceptar su condición aislada o atómica. El escéptico, con su rechazo de un *kriterion* válido para la

verdad, extrae una fuerza moral comparable a la que obtenían estoicos y epicúreos proponiendo criterios positivos de veracidad. Estos le oponen que su actitud es artificiosa, dependiente de alimentar cada día con grano nuevo el molino de su duda, y él responde que, evitando atribuir existencia al objeto pensado, cumple lo común a la impasibilidad *(apatheia)* y a la imperturbabilidad *(ataraxia)* del estoicismo y el epicureísmo. Dejando de «creer» en lo que pensamos, dejamos también de «padecer».

Donde estaba la duda socrática reaparece la certeza escéptica. Suspender el juicio *(epojein)* repone todo en el pensamiento de cada hombre, disolviendo cualquier otro en ilusión y sombras. Desde esta perspectiva, el escepticismo griego constituye la etapa última en el conflicto entre el saber y la cultura tradicional. El saber asesta ahora el golpe de negarse a sí mismo, que representa dejar demolidas cualesquiera pretensiones de lo material ante el pensamiento, para un paso más allá recobrarse —ya solo y autárquico— en la negación de esa negación que es la libertad del sabio.

La diferencia fundamental entre el escepticismo griego y el de nuestros días es que Pirrón, Enesidemo y sus sucesores pretendían negar el ser en sí de las cosas en nombre de la evidencia interior del pensamiento, mientras los escépticos modernos suelen negar el ser en sí del pensamiento en nombre de la *coseidad* exterior. El primero se separaba del sentido común como del error más ostensible, mientras el segundo lo abraza como única regla de verdad. Por lo demás, la suerte del escepticismo será análoga a la del estoicismo y epicureísmo: quedar como un momento de la conciencia racional, cuya hora suena al menos una vez cada día. Si el coraje es la divisa del estoico y la elegancia el elemento del epicúreo, el antidogmatismo es el hallazgo del escéptico, y las tres actitudes son imprescindibles para cultivar una disposición filosófica.

No nos hemos ocupado de comentar los tropos y las paradojas alegados por Enesidemo y otros escépticos contra la posibilidad de conocer, unas veces porque son demasiado silvestres y otras porque incurren en trucos verbales. Mientras se mantenga contenido, denunciando las recurrentes tentaciones dogmáticas del entendimiento —como sucede, por ejemplo, en Hume—, el escepticismo es muy útil e incluso inexcusable. Si pretende ir más allá pasa a contradecirse radicalmente, cayendo no solo en el dogmatismo que tanto denuncia, sino también en el más puro absurdo lógico. Si el conocimiento resulta imposible, ¿qué bula le ha sido conferida al escéptico para poder hurtar dicha proposición específica a la duda racional? ¿O es que acaso las proposiciones de los demás exigen prueba, y las suyas ni siquiera deben matizarse?

A vista de pájaro, lo sucedido desde Anaximandro dibuja dos grandes líneas. Una es la física y la lógica especulativa de los jonios, que cristaliza en ciencia natural y ontología. Otra es el campo de la ética y la antropología filosófica. Lo primero está presidido por conceptos de Heráclito, Anaxágoras, Parménides y Demócrito; lo segundo por el esfuerzo de la sofística y el socratismo. Las escuelas nacen del clamor suscitado por la condena de Sócrates, un resultado del conflicto entre ideal científico y valores consuetudinarios. Hacia principios del siglo III a. C. cabe decir que este ideal ha triunfado: la filosofía se ha difundido a todos los rincones del mundo helénico, y las viejas creencias carecen de influjo sobre los sectores cultos.

Una aclaración última: Sócrates hizo bastante más de lo que suele atribuírsele por los llamados «valores cristianos». De él tomaron las escuelas su idea de un derecho natural que reconoce la igualdad humana sin distinciones de sexo, edad o patria, expresamente opuesto a cualquier esclavitud. El amor a la humanidad lo propone ya Antístenes cuatro siglos antes de producirse los relatos

evangélicos en zonas judías muy helenizadas por entonces. Y el cuadro fundamental de virtudes (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) tiene un punto de partida específicamente griego, no judaico.

Pero no podemos despedirnos del mundo griego sin considerar en los siguientes capítulos a los dos pensadores de su plenitud. Entre las primeras escuelas y las segundas se ha producido una síntesis de los «físicos» y los «antropólogos» con la filosofía de Platón y Aristóteles. Es esa llamarada de pensamiento racional lo que corona a la civilización griega, prestando a sus deslumbrantes logros artísticos el complemento de un espíritu científico. Zenón de Citio, Epicuro y Pirrón son figuras de la conciencia pensante y, a la vez, modalidades de chamán en sociedades más complejas que las chamanísticas. Platón y Aristóteles son ya profesores eminentes. Atenas ha dejado de ser una democracia e incluso de ser un territorio independiente, pero el búho de Atenea solo alza su vuelo cuando las tinieblas se han sobrepuesto a la luz del día.

8
LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

Cuenta la leyenda que un par de abejas se posaron sobre los labios de Platón (427-347) mientras dormía, al poco de nacer, anticipando «la dulzura» de un verbo que, en efecto, iba a resistir la comparación con cualquier prosa filosófica, previa o ulterior. Conservar al menos tres mil páginas suyas, prácticamente intactas, es un privilegio del que nadie más disfruta en la Grecia clásica, y permite dejar que se explique en gran medida a sí mismo, ilustrando de paso al lector en su peculiar estilo. Por lo demás, dicha circunstancia convive con saber poco a ciencia cierta sobre su vida.

Platón nació en Atenas, dentro de una de las más ilustres familias, y estudió en su primera juventud las obras de los viejos filósofos junto a Crátilo, un seguidor de Heráclito. Teniendo veinte años conoció a Sócrates, y durante dos lustros —hasta la condena de este —, se contó entre sus más fervientes discípulos y, aunque la muerte del maestro dejó en él una huella indeleble, también le sugirió algo muy discutible. «Vi —cuenta en una de sus cartas— que el género humano no llegaría nunca a libertarse del mal si, primeramente, no alcanzaban el poder los verdaderos filósofos, y los rectores del Estado no se convertían por azar divino en verdaderos filósofos».

Viajó luego quizá hasta Egipto y, sin duda, hasta el sur de Italia, donde trabó conocimiento con importantes pitagóricos —Filolao y Arquitas de Tarento—, cosa que confirió a su socratismo inicial un

giro resueltamente místico y matemático. Cuando tenía ya más de sesenta años y había escrito una parte considerable de su obra, trató de poner en práctica una república perfecta en Siracusa. Pero sus esfuerzos se vieron defraudados por el tirano reinante, el joven Dionisio, que alternativamente le dio esperanzas, le sometió a chantajes y, finalmente, le retiró su favor. Tras una serie de circunstancias, Platón fue puesto a la venta en el mercado de esclavos de Egina —a la sazón, en guerra con Atenas— y rescatado providencialmente por un amigo. Con el precio de ese rescate —que no quiso recobrar su donante— se dice que fundó una asociación para el estudio de la filosofía siguiendo hasta cierto punto el modelo de la Hermandad pitagórica, que será la «Academia». Allí ejerció la docencia con notable fecundidad, que permitiría a la escuela sobrevivir casi mil años hasta ser proscrita por el emperador Justiniano en el siglo v.

Con excepción de algunas cartas, la obra escrita de Platón está constituida por diálogos, redactados con exquisita elegancia. En la primera época, estos textos están aún muy ligados a la influencia socrática, para ir poco a poco expresando más y más su propio pensamiento. El interlocutor principal es casi siempre Sócrates, aunque esto no significa que debamos considerar suyos los criterios allí expuestos. La importancia capital de los conceptos platónicos, y de sus análisis, impone una consideración algo más detenida que en el caso de los pensadores previos.

Añadamos a estas precisiones esquemáticas que Platón posee la envidiable y prodigiosa capacidad de construir mitos, comparables en sobredeterminación y hondura a cualquiera de los conocidos, que hasta él (y después de él) son siempre obras anónimas o impersonales del espíritu humano.

I. Temperamento y peripecias

Siracusa había dejado de ser una república democrática en función de Dioniso y su hijo homónimo, dos usurpadores cuya dictadura partió, según Aristóteles, de acertar con el volumen idóneo de guardia personal —ni demasiado pequeño ni demasiado grande, en su caso mil mercenarios pagados regularmente—, ambos con pretensiones de reyes-filósofos. Les apoyó el patricio Dión, un ferviente platónico que acabaría matando al segundo de los déspotas y apoderándose del país, si bien resultó asesinado a su vez por Calipo, otro ferviente platónico. Al parecer, Dioniso II accedió al trono por parricidio, y el trasfondo de aquella república ideal fueron tres magnicidios, todos a traición, mientras sus habitantes sufrían una dictadura tan cruel como venal en la práctica.

El peor servicio que podemos prestar a Platón es atribuirle la autoría de la Carta 7, donde describe a Dioniso como «joven vanidoso, lógicamente avergonzado por no aprovechar mi sabiduría perfecta», pues cruzó hasta tres veces el estrecho de Messina, aunque pensara desde la segunda que «cuando uno es pobre carece de autodominio y sucumbe cobardemente a sus pasiones». De ahí «matar a los ricos llamándoles enemigos, derrochar sus bienes y desarmar a sus cómplices invitándoles a hacer lo mismo, como ocurre también con quien decreta distribuir a las masas los bienes de unos pocos, o estando al frente de una ciudad grande se adjudica los de ciudades más pequeñas, contra todo derecho».

Emparentar al tirano de Sicilia con la oleada de demagogos era sin duda oportuno, y regalaba un concepto sobre algo actual; pero el autor del texto no vacila en tenerse por epítome del bien y la verdad, exhibiendo un *daimon* moralmente sinuoso, que se deja engañar por vanidad aunque relega ese sentimiento a otros, y

dedica medio centenar de páginas a justificarse por un error de hecho, en el cual va encontrando ocasión de reafirmar su condición de sabio muy reputado. No podemos asegurar que Platón fuese el escriba de dicho documento, y lo indudable es que mantuvo un alto ritmo creativo también en su segunda madurez, a la cual corresponden diálogos cada vez más próximos a la forma del tratado —*Parménides, Sofista, Teeteto, Político, Timeo, Leyes…*—, paralelos a su transformación en «el Moisés helénico».

Tal expresión corresponde al neopitagórico Numenio y se revela profética, pues ser ignorado por los griegos no le impedirá ser canonizado por el cristianismo y sus precedentes inmediatos, ciertos cultos que identifican la inmundicia con el reino físico y, en particular, con el oro. El pitagorismo fundió ya sus orígenes con el *soma-sema* («cuerpo-cárcel») órfico, deplorando lo sensible en general, y sigue siendo una incógnita qué grupos e individuos entrelazaron una cosa y otra, decretando que el mundo suprasensible sería la pauta del percibido, aunque este estuviese condenado a imitarlo de modo calamitosamente imperfecto. Por lo demás, el contraste entre una prosa intacta y una vida poco documentada culmina en no disponer tampoco de noticias verosímiles sobre su último periodo, y la ausencia de testimonios en contrario sugiere adherirse al de que murió mientras dormía, el modo más plácido de los imaginables.

Aristóteles lo confirma indirectamente en su epitafio —«Enseñó cómo ser bueno y sabio al tiempo»—, corriendo un púdico velo sobre el truculento resultado de aplicar en Siracusa su dictadura filosófica, y la conducta de pupilos tan fieles y cercanos como Dión y Calipo. No faltan sugestiones tampoco de que se mantuvo siempre virgen, algo para nada excepcional entre grandes ingenios, pues caracterizó también a Newton, Smith y Kant. Solo él, sin embargo, se reveló capaz de construir alegorías comparables por

sobredeterminación a cualquiera de los mitos conocidos, una aptitud rara vez unida a nombres propios, quizá porque solo la lengua hablada *(glossa)* introduce actores sucesivos en el proceso de matizar cierta intuición, reuniendo así el «decir» genérico que los griegos descompusieron en *mythos, epos* y *logos*. Platón no necesitó generaciones para fundir tales discursos, y eso le convierte en un hito del sentido tanto más relevante como autónomo y opuesto en buena medida a su propia cultura.

II. La luz y las sombras

En el más célebre de sus diálogos, la *República,* propone Platón el más conocido de esos mitos:

—[...] has de ver a los hombres como en una morada bajo la tierra, a modo de caverna *(antron),* con una gran entrada abierta hacia la luz. Considera que están en esa morada desde niños, encadenados de piernas y cuello, de modo que son incapaces de mover la cabeza; reciben la luz de un fuego que arde a sus espaldas; entre el fuego y los encadenados pasa un camino, e imagina a lo largo de él un muro como el de los ilusionistas, dispuesto entre quienes maniobran con las marionetas y ellas mismas.

—Lo estoy viendo.

—Imagina ahora que a lo largo de ese muro pasan hombres que portan útiles y toda clase de objetos fabricados; como es natural, algunos de los porteadores hablan, otros pasan en silencio.

—Extraña imagen, extraños prisioneros.

—Semejantes a nosotros, pues ¿crees que verían de sí mismos, y unos de otros, nada salvo las sombras que se proyectan sobre la pared de la caverna que queda frente a ellos?

—¿Cómo podrían, si están forzados de por vida a tener las cabezas inmóviles?

—Entonces no tendrían por verdadero otra cosa que la sombra de los artefactos.

—Totalmente inevitable.

—Considera ahora la clase de liberación de las cadenas y curación de la ignorancia que tendría lugar si les aconteciese algo como lo siguiente: que alguno fuese súbitamente desatado y obligado a levantarse, a volver la cabeza,

a caminar y a mirar hacia la luz, de modo que —haciendo todo esto— se dolería, y debido al deslumbramiento sería incapaz de mirar a aquellas cosas cuyas sombras veía antes. [...] Cuando al mostrársele cada una de las cosas que pasan y se le obligara a contestar a la pregunta «qué es», ¿no crees que se encontraría turbado, estimando más verdaderas las cosas vistas antes que las ahora manifiestas?

—Desde luego.

—Y si desde allí dentro alguien lo arrastrase por la fuerza, a través de la ruda y escarpada salida, y no lo dejase antes de arrastrarlo hasta la luz del sol ¿no es cierto que se dolería vivamente y se irritaría, y que por tener los ojos llenos del resplandor no podría ver nada de lo que ahora se le indica como verdadero?

—No podría, al menos de repente.

—Sin duda necesitaría acostumbrarse, si debe llegar a ver lo que está arriba. Y primero podría mirar con mayor facilidad a las sombras, y después las imágenes de los hombres y de lo demás en la superficie de las aguas, y más tarde a las cosas mismas. Partiendo de esto podría contemplar lo que hay en el cielo y el cielo mismo, y lo contemplaría con más facilidad de noche, mirando hacia la luz de las estrellas y la luna.

—¿Cómo no?

—Pues bien, acordándose de su primera morada y de la sabiduría de allí y de los que eran sus compañeros de prisión ¿no crees que se felicitaría por el cambio y los compadecería?

—Y mucho.

—Y si entre aquellos hubiera ciertos honores, elogios y recompensas para el que discerniese más agudamente lo que pasa, y para el que mejor recordase lo que suele pasar antes y después y a la vez, y para el que de este modo pudiese predecir lo mejor posible lo que en cada caso va a pasar, ¿crees que tendría deseo de tales recompensas y envidiaría a los que son honrados con ellas, y a los que allí tienen el poder, o más bien que le pasaría lo que dice Homero, que preferiría «servir por salario a un extraño sin bienes», y en general sufrir cualquier cosa, antes que entregarse a aquellos pareceres y vivir de aquella manera?

—Aceptaría cualquier cosa antes que vivir de aquella manera.

—Y considera esto: si descendiendo de nuevo hubiese de competir en el discernimiento de las sombras con los que siempre han estado presos, mientras aún está como ciego, antes de hacerse a la penumbra, ¿no provocaría risa, y no se diría de él que por haber realizado aquella ascensión viene con los ojos estropeados, y no vale la pena intentar semejante viaje? Y ¿no es cierto que, si tratara de desencadenarlos y conducirlos arriba, si pudieran apoderarse de él y matarlo, lo matarían?

—Muy cierto.

III. Una teoría de lo ideal

Esta alegoría, archiconocida como «El mito de la caverna», presenta en forma dramatizada la aportación básica de Platón a la historia del saber —y a la historia universal—, que es su teoría de las ideas. Si podemos vincular a Heráclito con el concepto de *logos,* a Parménides con el de *alétheia,* a Anaxágoras con el de *nous* y a Demócrito con los *átomoi,* Platón se liga al concepto de *eidos,* o «idea», que literalmente significa «aspecto», «figura».

El relato aparece al comienzo del libro VII, cuando la obra está ya muy avanzada y el autor ha tenido ocasión de explicar su plan, que incluye comunismo para parte de los ciudadanos, y la más severa vigilancia ideológica y reproductiva, con vistas a que «el rebaño no degenere». Salvo error propio, nadie con algún relieve en la historia del pensamiento había trasladado a sociedades humanas las pautas del cultivador agrícola y el ganadero, aplicando a estos tres campos las mismas consideraciones de eficiencia, y Platón puede considerarse por ello el padre y pionero de la ingeniería social y la eugenesia política. Por lo que se refiere a la naturaleza del alma, *Fedro* —uno de los diálogos literariamente más logrados— explica:

> Todo cuanto se mueve a sí mismo es inmortal, y lo que moviendo otra cosa es movido a su vez por otra deja de existir cuando cesa su movimiento. [...] Todo cuerpo al que pertenece ser movido desde fuera es un cuerpo inanimado, mientras aquel a quien pertenece moverse por sí y desde dentro es un cuerpo animado. Pero si así es, y si lo que se mueve a sí mismo no es sino el alma, esta debe ser necesariamente algo ingénito tanto como inmortal.

Esto resulta argumentable sin exceder los confines lógicos. No obstante, Platón quiere ir bastante más allá, y para explicar por qué el alma humana ha de ser transmigrante recurre a otro mito, que transcribo con ocasionales paráfrasis:

El alma se asemeja a una fuerza donde concurren por naturaleza un tiro de dos caballos y su cochero, todos ellos sostenidos por alas. Ahora bien, en el caso de los dioses tanto los caballos como los cocheros son enteramente buenos y de buena raza, mientras en el caso de los otros seres hay mezcla. En primer lugar, entre nosotros la autoridad pertenece a un auriga que conduce a dos caballos bajo una misma guía; en segundo lugar, uno de ellos es un caballo bello y bueno, cuya raza lo es también, mientras en el otro hay una bestia cuyos componentes son contrarios a los del primero, tal como es contraria su naturaleza. [...] Mientras el alma es perfecta y tiene sus alas, camina por las alturas y administra la totalidad del mundo. Cuando, al contrario, ha perdido las plumas de sus alas, se ve precipitada hasta que se apodera de ella algo sólido. Ahí instala su residencia, toma un cuerpo terreno que parecerá moverse a sí mismo en virtud de la fuerza del alma. A este conjunto total de alma y cuerpo compacto se le dio el nombre de viviente, y recibió el apelativo de mortal. [...] Las almas que llamamos inmortales se alzan más allá de la bóveda celeste y, viéndola desde detrás giran en revolución circular mientras contemplan las realidades exteriores al cielo. Ese lugar supraceleste ningún poeta de aquí abajo lo ha cantado en himnos, y ninguno lo cantará jamás con una estrofa digna [...], pues es objeto de contemplación tan solo para el piloto del alma, para la inteligencia.

Elevarse a la visión de las ideas mismas, y disfrutar serenamente de esa realidad intangible, se reserva a los dioses. Las demás almas, debido a defectos del auriga, a la agitación de los caballos y al ardiente deseo que todas tienen de ganar las alturas, tropiezan unas con otras y consigo mismas, cayendo con las alas rotas desde aquellas esferas trascendentes. Sin embargo, toda alma que haya visto algo de las realidades verdaderas permanece sana y salva hasta la revolución astral siguiente, y si se muestra siempre capaz de satisfacer dicha condición queda siempre exenta de daño. Pero cuando no ha visto nada y, víctima de alguna desgracia, ahíta de olvido, de maldad, pasa a ser grave ese peso desprende las plumas de sus alas, haciéndola precipitarse sobre la Tierra. Es ley que en la primera generación no adopte ninguna forma de animal.

Sigue a esto una enumeración de las reencarnaciones en nueve rangos, de superior a inferior, que van desde el filósofo hasta el tirano, donde resulta curioso constatar que la penúltima categoría, tras los campesinos, corresponde a «sofistas y demagogos». Otro diálogo precisa que:

Al cumplirse su primera existencia, las almas son sometidas a un juicio y, una vez juzgadas, acuden algunas a las casas de justicia y pagan la pena a la cual fueron condenadas; las otras, acudiendo a cierto lugar del cielo cuando el efecto

del juicio ha sido hacerlas ligeras, llevan allí la existencia que merecieron por la vida vivida bajo forma humana. Pero al transcurrir mil años unas y otras, venidas para echar a suertes y elegir su segunda existencia, eligen cada cual a su gusto. En ese momento un alma de hombre pasa a vivir una existencia de animal, y desde una existencia de animal vuelve a una de hombre quien otrora lo fue, pues jamás llegará a nuestra forma un alma que no haya visto la verdad.

En efecto, hace falta que en el hombre el acto intelectual tenga lugar según lo que se llama la idea, yendo de una pluralidad de sensaciones a una unidad donde las reúne la reflexión. Ahora bien, esto es una rememoración de aquellas realidades superiores que nuestra alma vio en otro tiempo, cuando caminaba en compañía de un dios, cuando miraba desde lo alto las cosas de las que ahora decimos que existen, cuando alzaba la cabeza hacia lo que tiene una existencia real.

Por otra parte, no es fácil para toda alma recordar esas realidades superiores [...], esos seres puros en sí mismos, cuyo lugar no está marcado por este sepulcro (sema) que llevamos con nosotros y llamamos cuerpo (soma), al cual nos hallamos encadenados como la ostra a su concha.

Como puede inferirse, la idea es la determinación en sí, la esencia. ¿Pero qué debemos entender por esto? Empecemos por un breve análisis:

a. La determinación no es el determinar (que remite al hombre, la sensación, etc.) ni lo determinado (que remite a una materia, unas existencias externas, etc.). Estamos tan acostumbrados a servirnos de determinaciones que se nos pasan desapercibidas en cuanto tales. Si pensamos en una puerta, por ejemplo, podemos representarnos una puerta de tales o cuales características, recordada, imaginada, percibida actualmente, etc.; pero además de esto hay la abertura en una pared. Esta o aquella puerta se llaman así porque interrumpen cierta superficie, lo cual supone algo mucho más universal, que no se agota en ninguno de sus ejemplos. «Suponemos», dice Platón, «que una idea existe cuando damos el mismo nombre a muchas cosas separadas».

b. Se trata de la determinación en sí, de la «esencia», o el qué *(ti)* es algo. Cualquier puerta existente puede ser recortada, ensanchada, demolida, erosionada, reconstruida; cualquiera está expuesta al tiempo y a las otras cosas existentes. Sin embargo, la determinación en sí no es rozada siquiera por nada como el viento, el peso, la luz o una herramienta. Esto constituye su «pureza»: no tiene contacto con la singularidad particular, no forma parte de las cosas *(jrémata)* materialmente disponibles.

Si la puerta puede concebirse como idea, lo mismo acontece con todo lo demás. El barro y la putrefacción tienen un *eidos,* igual que la magnitud, la golondrina, la unidad o el televisor. Basta tomar estos contenidos como determinaciones esenciales. Nos preguntamos entonces qué son las «determinaciones», y Platón responde que son identidades puras y concretas a la vez, contenidos que son *ékaston eautó tautón* («cada uno para sí mismo lo mismo»). A estas identidades Platón las llama también *genos,* «género». Si Parménides había descubierto el género más universal o la identidad —llamándolo «ser»—, Platón se adentra en el género preciso que son las ideas como esencias de las cosas.

Sencilla, nítida y profunda, esta intuición marca la mayoría de edad de la filosofía, suscitando al mismo tiempo una oleada de cuestiones y dilemas extraordinariamente intrincados.

1. Lo relativo y lo absoluto. El concepto de idea sintetiza las intuiciones de los filósofos previos. Por una parte, contiene el énfasis en la precisión que oponían los pitagóricos al *ápeiron* de Anaximandro, y desarrolla la identidad como *alétheia* (en los términos eleáticos). Por otra, las ideas son estrictamente los *logoi,*

las «razones» de las cosas. En tercer término, la actividad del *nous* de Anaxágoras que es el *noein,* o pensar, aparece como acto de captar el *eidos* precisamente, y la contemplación de las ideas equivale a instalar la inteligencia en el mundo.

Los sofistas habían relativizado la verdad y los socráticos solo encontraron como cosa absoluta la virtud del sabio, que implicaba también un ser para mí y no en sí de las cosas. Platón recobra una dimensión incondicionada en el concepto de lo ideal y el campo eidético. Aunque parece que la conciencia determina el mundo, como decía Protágoras, más que determinarlo originariamente se sirve para ello de algo donde no interviene para nada, que son las determinaciones mismas como tales. Esto puede ser un bello templo para una conciencia y un caserón de mal gusto para otra, pero en el criterio humano los ingredientes o contenidos —bello, templo, mal, gusto— no son ya relativos. Al contrario, aunque ese templo sea pulverizado por agentes externos, la belleza o la fealdad, y la noción misma de un lugar sagrado, son anteriores, generales y permanentes, y, por tanto, «ideales». Si bien lo determinado es relativo, las esencias puras constituyen un reino lógico que está al abrigo del para otro. La relatividad de la sensación no rige para esos universales que preexisten a la constitución de cualquier cosa determinada, y la informan con un troquel indeleble. Platón propone discurrir justamente sobre esos seres que son en sí y para sí mismos.

2. La dialéctica. Dialéctica viene de *léguein* («decir», «reunir», «determinar») y *diá,* un término expresivo de tránsito («pasar de lo uno a lo otro»). Tomar las ideas en la realidad de su conexión —consigo mismas, con sus opuestos y con las otras ideas— es lo que

Platón llama «dialéctica». La conexión representa un proceso, y este comprende dos momentos básicos:

a. Reconducir contenidos dispersos a una sola idea.
b. Dividir la idea única en sus contenidos, mostrando la articulación de estos.

Vemos lo primero, por ejemplo, en el hedonismo, el estoicismo y el escepticismo, que siendo fenómenos perfectamente distintos aparecen también como simples especializaciones de una sola idea (la virtud humana). Tenemos lo segundo, por ejemplo, en ese mismo proceso visto a la inversa, partiendo del ideal de la virtud hasta captar su descomposición espontánea en actitudes éticas diversas y hasta opuestas. En un caso, la dialéctica conduce a una síntesis, y en el otro, a un análisis.

Lo fundamental es que la determinación no aparezca en forma simplemente afirmativa y tautológica o repetida, como cuando decimos «*A* es» o «*A* es A», sino que se muestre en el proceso de su constitución. Para que se dé un «*A* es» preciso que se den las otras letras, para que haya las letras hace falta un alfabeto, para que haya alfabeto hay la condición previa de un lenguaje, etc. En la idea simplísima de la puerta, por ejemplo, hay no solo cierto medio para pasar o cruzar, sino la cerca o pared horadada, el obstáculo, y si falta uno cualquiera de estos momentos falta la esencia «puerta». De igual manera, *A* se define también como no-*B,* no-*C...,* y *toda* determinación en general no es algo inerte o una mera «tesis», sino algo que contiene lo antitético igualmente. Toda esencia es una identidad precisa (un «sí mismo») en cuanto se diversifica dentro de sí y se contrapone a otra cosa. De ahí un movimiento que procede como tesis-antítesis-síntesis.

2.1. La dialéctica del uno. Solo en un diálogo —el *Parménides*— ofrece Platón el desarrollo exhaustivo de un proceso dialéctico, que toma por objeto la idea del «uno». Este uno representa en el diálogo tres contenidos interdependientes, que se desarrollan en algunos momentos por separado y otras veces en conjunto:

a. El ser (en sentido eleático) contrapuesto al no ser.
b. La unidad sin partes, contrapuesta a la multiplicidad y al todo como composición.
c. El sí mismo contrapuesto a lo otro.

En relación con esta idea del uno, Platón propone dos «ejercicios»: el primero afirma que «el uno es» y se pregunta qué consecuencias se siguen para el uno mismo y para «lo demás»; el segundo afirma que el uno «no es», o que no hay nada semejante, y pregunta qué consecuencias se siguen de ello para el uno y lo demás.

Esto proporciona ocasión para un razonamiento sumamente prolijo, donde las categorías (unidad, pluralidad, totalidad, identidad, oposición, límite, ilimitación, lugar, figura, número, quietud, movimiento, instante, etc.) se separan, reúnen, progresan, retroceden y, en definitiva, ponen de manifiesto su íntima interdependencia. Lo que Platón llama «el uno» ha de ser contra lo demás, pero si se define por la oposición a eso otro y múltiple, o bien participa de ello (y el uno no es), o bien se torna algo *ápeiron,* falto por tanto de cualquier sí mismo. Siendo uno es otro, y siendo otro es uno.

Era el momento para sentar una conclusión escéptica, o para recurrir a la distinción eleática entre verdad y opinión. Sin embargo, Platón no solventa el problema afirmando el principio de una identidad abstracta, como hizo el Parménides histórico, y tampoco se

ve conducido a dudar del uno y de lo demás. Le complace más bien hacer ver que el pensamiento no necesita esquivar la contradicción, y que ninguna esencia *tética* o *tautológica* es verdaderamente admisible. La última frase del diálogo establece:

> Tanto si hay el uno como si no lo hay, él y lo otro —en sus relaciones consigo mismos y respectivamente— son todo y son nada, aparecen y desaparecen.

2.2. El concepto de «ser». En otro diálogo de su vejez, el *Sofista,* un «forastero» —que se presenta en principio como eleático— completa lo antes expuesto, haciendo un irónico resumen del pensamiento griego anterior. Teme convertirse «en algo así como un parricida», pues declara que «el no ser es en algún sentido y que el ser en algún modo no es». Hablan el forastero y Teeteto:

> F.—Tranquilamente, me parece, nos han dado sus explicaciones Parménides y todos los que se han puesto a discernir el ser de lo que es, tanto en cuanto al número como en cuanto a su naturaleza.
> T.—¿En qué sentido?
> F.—Cada uno de ellos da la impresión de contarnos un mito, como si fuésemos niños. El uno dice que el ser son tres, que a veces se hacen la guerra, pero en otros momentos se hacen amigos, contraen matrimonio, tienen una prole y alimentan a sus vástagos. Aquel otro habla de dos seres: lo húmedo y lo seco, o bien lo caliente y lo frío; los reúne bajo un mismo techo y los entrega el uno al otro. Por lo que respecta a nuestra estirpe eleática, que parte de Jenófanes y de antes todavía, se explica en sus mitos en el sentido de que uno es lo que se llama todo. Pero ciertas musas de Jonia y, más tarde, de Sicilia pensaron que lo más seguro es entrelazar ambas tesis y decir que el ser es múltiple y uno a la vez, y que está unido por odio y amor. Pues lo discordante es continuamente acorde, mantienen las más agudas de esas musas; mientras las más suaves han relajado la constancia de ese acuerdo de lo discordante, diciendo que alternativamente el todo es uno y amigo por la acción de Afrodita, y múltiple y hostil a sí mismo en virtud de un odio. En todo esto, si alguno de entre ellos ha dicho la verdad o no es difícil saberlo, y sería contrario a mesura juzgar en tan graves cuestiones a hombres ilustres y antiguos; pero no hay envidia en manifestar lo siguiente.
> T.—¿Qué?
> F.—Que se han ocupado demasiado poco en mirar desde su altura a la muchedumbre, a nosotros; pues sin pensar si les seguimos en lo que dicen o

nos quedamos atrás, ellos llevan hasta el final cada uno su historia.
T.—¿Qué quieres decir?
F.—Cuando alguno de ellos se hace oír diciendo que es o ha sido o llega a ser múltiple o uno o dos, y otro dice que lo caliente se mezcla con lo frío, estableciendo discordias y concordias, por los dioses, Teeteto, ¿entiendes tú algo de lo que dicen? Porque yo, cuando era más joven, cada vez que alguien formulaba lo que ahora nos embaraza, el no ser, creía entender con precisión; y, sin embargo, ahora ya ves en qué grado de dificultad estamos por lo que se refiere a ello.
T.—Sí, lo veo.
F.—Quién sabe si no ocurrirá que, estando nuestra alma en el mismo estado por lo que se refiere al ser, decimos no tener dificultad alguna acerca de él y entender cada vez que alguien lo pronuncia y, en cambio, no entender lo que se refiere al no ser, cuando en realidad estamos en la misma situación respecto de ambos.

IV. El alma encarcelada

Estos análisis son deslumbrantes, impecables, y la metodología científica estará para siempre en deuda con ellos. La dialéctica enseña a moverse dentro del pensamiento como la gimnasia a estirar la musculatura, y ningún pensador digno de ese nombre ha omitido practicarlos a fondo. Sin embargo, encontramos en Platón algo muy análogo a lo visto en Pitágoras, quien, tras un análisis no menos deslumbrante de la unidad, la diferencia, etc., añade elementos extemporáneos a la exposición conceptual. Quedándonos con la teoría de las ideas tal como se expone en el *Parménides,* el *Sofista* y algunos otros diálogos, repasamos a Heráclito, aunque llevándolo un paso adelante en todos sentidos. Atendiendo al resto de Platón, la coincidencia de los opuestos —el criterio de que la inteligencia es una vida— tropieza con una división de la existencia en mundos aislados —sensible e inteligible, material e ideal— que al cortar su comunicación suprime su propia dialéctica. La admirable proeza de describir cómo se concatenan los principios del

pensamiento defiende también cierta teología dogmática. Al igual que sucedía con los pitagóricos, las más agudas y profundas construcciones llevan adherida una rémora mítico-ritual, y las ideas dejan de ser géneros lógicos para convertirse en lo real mismo, como causas de toda existencia singular.

¿Cómo puede lo sensible ejemplificar lo inteligible, si esto forma una realidad aparte? Pero ¿cómo no sostener la existencia de una realidad aparte, si al análisis se añaden creencias como una eternidad del alma singular? Dos tesis arbitrarias lo imponen:

a. Que el alma tuvo una existencia anterior a esta.
b. Que va atravesando sucesivas reencarnaciones.

Aquí volvemos a topar con la transmigración hindú, forzando inversiones de la causalidad natural que tropiezan con los datos de la observación. Mientras ya Anaximandro postulaba que el hombre provenía de especies animales inferiores, Platón se ve obligado a suponer que todos los animales descienden del humano, cuyas almas recibieron cuerpos tanto más «miserables» cuanto menos fervorosamente se opusieron a la concupiscencia y sus vicios.

Su alumno Aristóteles no tendrá inconveniente en adoptar como eje expositivo el concepto platónico de las tres almas, porque —a diferencia de la opinión— el pensamiento especulativo se demora en cada asunto lo bastante como para captarlo de cerca y también en conjunto, logrando que pueda exponerse a sí mismo en vez de limitarse a aseveraciones de tal o cual observador. El rasgo básico del alma vegetativa platónica, por ejemplo, es circunscribirse a nutrición y reproducción; pero es una evidencia de segundo orden si se compara con el entramado orgánico de las plantas, que contiene el germen de un desarrollo espontáneo hacia grados superiores de actividad, y en concreto hacia el alma que Platón llama «sensible».

1. Lo espiritual y lo corpóreo. Conmovedoramente hermoso y rebosante de significados en cada palabra, como los grandes mitos, este relato explica también que su autor fuese llamado desde la Patrística cristiana «san Platón». Ningún gran pensador ha predicado con más elocuencia el castigo de quien está manchado por el placer de los sentidos, ni el premio para quienes despreciaron el oropel multicolor de apetitos impuros. En él la renuncia a los goces naturales lleva a un desprecio por la existencia física, que solo evita caer en pesimismo absoluto enarbolando el señuelo de otra vida, en otra parte, para algunos justos. La verdadera oposición no acontece entonces entre lo limitado y lo ilimitado, entre lo inmóvil y lo moviente, entre la unidad y la pluralidad, sino entre el espíritu y la materia.

La eternidad de las almas singulares significa que los diversos individuos vivientes son siempre los mismos, simplemente vestidos con sucesivos cuerpos, ascendiendo o descendiendo en la escala biológica de acuerdo con los méritos o las faltas acumulados en la encarnación previa. A pesar de la bella alegoría donde aparece envuelto, esto no es pensamiento filosófico ni lo será nunca. Podemos llamarlo espiritualismo, aunque «fe espiritista» constituye una definición más exacta. No se apoya en la observación de la naturaleza ni en la estructura del pensamiento, y exhibe un sospechoso valor consolatorio, edificante, como cuando se les decía a los hijos que si eran malos vendría el coco a comérselos, y si eran buenos les traería un regalo un hada. Desde el punto de vista político constituye un expeditivo recurso para mantener al pueblo inmerso en temores a lo sobrenatural, pero su contenido como concepto permanece en la bruma de las supersticiones útiles.

Los filósofos son, entre otras cosas, quienes no creen en fantasmas ni en el diablo. Cuando hablamos del espíritu de un

pueblo, o cuando decimos que alguien es un hombre de espíritu, no estamos pretendiendo que ese pueblo o ese hombre sean algo absolutamente simple y eterno, prisionero de una envoltura corpórea. Al contrario, designamos como espíritu un temperamento y una manera de asumir la dimensión física.

La ambigüedad de Platón, que es la ambigüedad pitagórica en general, consiste en mezclar el aspecto lógico de las esencias con el aspecto espiritista de las almas transmigrantes. Una cosa es la idea del pulgón como esquema morfológico viviente, y otra bien distinta el alma eterna del pulgón, originariamente humana. Como habrá ocasión de ver con Aristóteles, y como hemos visto ya en los socráticos, cualquier ética basada en premios o castigos (sobrenaturales o naturales) ignora lo fundamental, esto es, que la virtud debe ser su propio premio, y que cualquier otra moralidad degrada la acción humana a algo sostenido por opresión.

2. El alma como pensamiento. No podemos, por esto, aceptar sin más la doctrina platónica de las ideas. Pero hay un elemento admirable en todo ello, que es la invocación a lo superior en el hombre, el hecho de tener siempre delante lo divino como aquello que es en sí mismo Verdad, Belleza y Bien. En Platón encontramos ese interés constante por lo general que informa desde su raíz todo conocimiento científico, y su propio esfuerzo por concebir lo general de modo concreto le convierte en fundador de la ciencia tal como la entendemos hoy.

Ya no hay aquí una inteligencia y allí un mundo de cosas ajeno a la naturaleza del *nous*. Asumidos científicamente, ambos lados se interpenetran: es un mundo del pensamiento y un pensamiento del mundo, inscrito en lo más hondo de su existencia.

Que esa misma unidad infinita se escinda luego en más acá y más allá, tumba terrenal y morada supraceleste, no obsta para que veamos en Platón el primer sistema filosófico capaz de trascender semejante dicotomía. Como lo rector o el principio del movimiento, el alma constituye esa inteligencia que está aquí y también allí, que nace y muere sin nacer ni morir realmente. Entre la descripción del auriga con los dos caballos y el relato de las reencarnaciones de las diversas almas, como una observación que no recibe más desarrollo, el *Fedro* habla de «un viviente inmortal que posee un alma, que posee un cuerpo, pero en quien la unión natural de estas dos cosas está hecha para una duración eterna».

Aparece así el concepto de lo divino como universo real. Ese viviente es el género supremo que abarca todo dentro de sí, la idea de las ideas llamada por Platón el bien. El bien es que este viviente sea, y el eco de tal unión en todo lo vivo —el sentimiento mismo de la vida afirmándose— constituye el amor *(eros),* que es siempre «amor de la belleza» y se apodera del hombre como una especie de delirio sagrado *(manía),* tendiendo un puente entre ignorancia y sabiduría.

V. Cosmología

Platón parte de que el mundo físico no posee firmeza y estabilidad, que carece de verdadero ser y, por lo mismo, no es susceptible de «ciencia» en sentido estricto. Todo cuanto pueden los astrónomos, por ejemplo, es «salvar las apariencias», construyendo modelos aproximados y «verosímiles» para confeccionar calendarios y almanaques, útiles a su vez para la agricultura (fechas de siembra y recolección) o para orientar de noche al navegante. Sin embargo,

la creación del mundo sensible producirá otro mito, cuyas repercusiones en la posterior historia de la ciencia serán inmensas. En resumen, el *Timeo* cuenta que:

> El creador o artesano *(demiurgo)* —un ser «bueno y sin envidia»— decidió crear un universo donde «todo se hiciese más o menos como él mismo», empleando a tales fines el cálculo. Le interesaba lograr una «bella composición», a caballo entre la aritmética y la música. Usando como criterio idóneo de las relaciones la proporción, hizo surgir por combinatoria los cuatro elementos. Deliberó entonces sobre cuál iba a ser la figura del conglomerado; pero solo hay una figura «perfecta» capaz de comprender en sí a todas las otras y con un centro equidistante de todos los puntos superficiales: la esfera, pensó qué estatuto sería el óptimo para su proyecto de mundo, y llegó a la conclusión de que convenía la *autarquía*.

Antes de terminar el mundo, el demiurgo platónico instaló en su centro un alma. Es excelente la descripción de cómo —supuestamente— hizo tal cosa:

> De la substancia indivisible y que siempre se conserva idéntica, y de la que al contrario se expresa en los cuerpos, sujeta al devenir y divisible, extrajo por mezcla una tercera [...], y tomando lo que de suyo eran tres, lo mezcló todo para constituir una sola substancia, ajustando por la fuerza lo mismo con la naturaleza —rebelde a la mezcla— de lo otro. Y habiendo hecho de tres uno, de nuevo distribuyó ese todo en partes ya mezcladas, y empezó a dividir.

1. La finalidad del mecanismo platónico. Lo fundamental para el futuro en todo este discurso es el dios geómetra, que, visto desde el mundo, significa considerar la realidad sensible como algo construido mediante fórmulas. El libro del universo está escrito con notación matemática. En definitiva, las ideas son algoritmos, combinaciones de números.

Platón se ocupa de añadir que la creación así descrita es solo un modo de ver las cosas, concretamente aquel donde se entienden «a partir de la inteligencia». La inteligencia obra siempre mirando lo racional, movida por un fin *(telos)* que es siempre el de lo mejor,

«los efectos bellos y buenos». Pero junto al criterio teleológico o finalista hay otro modo de ver e investigar donde las cosas «son el resultado de agentes movidos por otros antecedentes que comunican necesariamente el movimiento a otros». Aquí los fenómenos no pueden ya explicarse por consideraciones de estética racional, sino por condiciones encadenadas unas a otras mecánicamente, meras «consecuencias de la necesidad».

La necesidad —*ananké*— lleva consigo un reino de azar y desorden que adelanta un tipo de ser distinto de las ideas y las cosas sensibles, y distinto del alma igualmente. Se trata de una substancia informe e invisible, de una masa plástica semejante a «una especie de espacio», aunque no sea el espacio, sino más bien algo que lo llena por completo, carente en absoluto de figuras y cualidades. Platón lo considera «un tipo de ser oscuro y difícil», al que llama receptáculo y nodriza, origen y sostén de todo lo sensible. Esta substancia tiene por esencia carecer de esencia, y desde Aristóteles —con importantes precisiones de contenido— se llamará *hylé,* «materia».

VI. Proyecto político

Platón mantiene en los primeros diálogos —como Sócrates— que el mal es siempre efecto de la ignorancia, y que el conocimiento señala infaliblemente el bien en cada caso. A medida que el pitagorismo fue imponiéndose en Platón a la raíz socrática, esta posición evolucionó hasta la definitiva en su pensamiento; a saber, que el mal no es un error, sino una enfermedad del alma. Por lo mismo, su cura no es tanto la instrucción como la penitencia. El hombre no solo está sometido a una expiación por sus faltas, sino

que tiene derecho a lavar la injusticia perpetrada, porque el mayor infortunio es obrar mal y quedar impune; en ese caso pagará su alma, mientras en el otro únicamente el cuerpo.

No nos hace falta, pues, leer el *Baghavad Gita* o los grandes *sutras* budistas para aprender «espiritualidad», pues Platón resume sus tesis. Las necesidades y los apetitos de la carne son causa de todas las miserias y males. Los placeres de este mundo son una impureza, el alma pertenece a un lugar supraceleste, y el filósofo —en palabras del *Fedón*— es «quien aprende a morir y a estar muerto». Como el conocimiento verdadero versa siempre sobre lo suprasensible, el *eros* platónico no es un entusiasmo de los sentidos (que se pagará con sanciones de ultratumba), sino un impulso hacia ideas perfectas y eternas cuyo pretexto son los confusos y defectuosos seres inmediatos. La gimnasia, por ejemplo, que para los griegos era un medio de glorificar los cuerpos, pasa a ser en Platón un recurso útil para refrenar las inclinaciones de la concupiscencia.

La parte racional del alma, localizada en la cabeza, es la única eterna. La valerosa («irascible») se localiza en el pecho, y la sensual en el vientre, hallándose ambas contagiadas por lo irracional y pasajero. Correspondiendo a esta división, las virtudes son la prudencia *(frónesis),* la fortaleza *(andreia)* y la templanza *(sofrosyne).* La unidad de estas tres virtudes es la justicia *(diké),* que —dentro del sermón ascético omnipresente— tiene la ventaja de recibir un análisis conceptual. La justicia es, en primer término, que cada parte del alma haga su propia función, en el doble sentido de equilibrar lo inteligente, lo valeroso y lo concupiscente dentro de cada individuo, y en el de distribuir socialmente la comprensión (tarea de los filósofos), la valentía (tarea de los guerreros) y la producción de bienes materiales (tarea de campesinos, artesanos y

mercaderes). Más allá de esto, la justicia es reciprocidad, el dar a cada uno lo suyo que fundamenta cualquier vida colectiva. Por último, justicia es la unidad del individuo y el Estado, una síntesis de lo singular y lo general.

1. La república. De la ética, la antropología y la política platónicas podemos decir, *mutatis mutandis,* lo que fue dicho sobre su doctrina de las ideas. En relación con las ideas había un espiritualismo espiritista, y en relación con la política hallamos un esfuerzo de perfección que recurre al más rígido autoritarismo.

El mismo hombre que escribió en sus años jóvenes la vibrante y memorable *Apología de Sócrates* —un ciudadano condenado a muerte bajo la acusación de ateísmo— propondrá en *Las leyes,* ya anciano, pena capital para los ateos. El mismo hombre que exalta el amor, la sabiduría y la belleza propondrá un Estado que somete a severa censura las artes plásticas, la poesía, el teatro, la música y la ciencia.

El principio de la república platónica es una vez más lo general concreto, la idea, representado aquí por una justicia política muy cercana a las instituciones espartanas. Del rigor con que se plantea esta exigencia dan cuenta las dos condiciones iniciales propuestas para su mantenimiento: a) abolición de la riqueza y la pobreza; b) eliminación del matrimonio y de la vida familiar. Estas exigencias solo rigen, sin embargo, para dos de los tres estamentos sociales previstos. Los legisladores o «custodios» (que corresponden políticamente a la parte *racional* del alma) son una aristocracia del intelecto instruida en el bien, que sabe y ordena inapelablemente lo mejor para el Estado. La segunda clase (que corresponde a la parte valerosa o irascible del alma) está constituida por los guardianes, encargados del ejército y la policía, cuya cólera *(thumós)* se dirige a

una escrupulosa vigilancia de las leyes y las buenas costumbres. El tercer elemento (ligado a la parte concupiscente del alma) está constituido por campesinos, artesanos y mercaderes, que carecen de intervención alguna en funciones públicas, pero pueden retener propiedad privada y familia. Naturalmente, el aspecto capital en esta república es la instrucción de los dos estamentos dirigentes, y Platón se ocupa de detallar un complejo sistema de adiestramiento (que sigue teniendo gran influencia hasta nuestros días).

Así entendida, la justicia impone una sociedad análoga a la colmena apícola, con su división en puericultores, guardianes y obreros. En efecto, son las abejas puericultoras quienes por selección del alimento destinado a cada larva deciden acerca de las reinas y los zánganos. Subsiste, con todo, una diferencia fundamental en el hecho de que —exceptuando las exiguas minorías reproductoras— todas las abejas pasan por todos los estamentos (incluyendo un último de exploración exterior, sin contrapartida en el modelo platónico) a medida que van cambiando de edad. Platón no parece reparar en que una organización semejante a la colmena o el termitero tiene poco de natural para un ser como el hombre, donde la conducta instintiva ha cedido parte importante de sus prerrogativas a la deliberación intelectual. Lo que en la colmena resulta espontáneo y justo se transforma entre hombres en dictadura apoyada sobre discutibles dogmas.

Para Platón, abolir las desigualdades económicas y la familia tiene por meta una nivelación de los individuos y los sexos, que permita seleccionarlos mejor y dedicar cada uno a lo más acorde con sus capacidades. Las reglas sobre profilaxis procreativa y educación estatal de los hijos son eugenesia, en el sentido de orientarse a producir una raza superior, capaz de grandiosas proezas. En ninguna parte de la *República* (ni en el *Político* ni en *Las leyes,* los otros

diálogos centrados sobre el problema) se habla de atenerse a la libre y consciente voluntad de los hombres tomados uno a uno, porque lo ideal o perfecto para Platón supone reprimir sistemáticamente el principio de lo individual. De ahí que este Estado sea contrario a las *polis* griegas (salvando la excepción espartana). Hay una estricta supervisión de la vida mental y moral de los ciudadanos. El Estado pasa a ser una especie de gran templo, donde las artes son obligadas a adoptar formas esquemáticas, severas y edificantes. Los funcionarios públicos ejercen sus tareas como «sacrificios» cuya recompensa se hallará en otro mundo, y el Estado se concibe como preparación de las almas para la vida eterna. Coronando esta construcción, el diálogo *Las leyes* se acerca a la construcción dualista del persa Zaratustra, que postula un alma maligna universal. Es esa alma demoníaca la que, progresando socialmente como una plaga de «ateísmo», justifica la pena de muerte para personas descarriadas por ella.

Se cumple así una instructiva dialéctica en los herederos de Sócrates. Uno, desde luego el más profundo, se orienta hacia un dogmatismo intransigente, donde lo general pretende imponerse por la fuerza. Los otros, mucho más numerosos y fieles a las enseñanzas socráticas, se orientarán hacia la defensa de la particularidad y la privacidad. Atenas y sus aliados sucumbirán ante el militarismo espartano, y este —tras traicionar por dos veces los principios helénicos, suprimiendo primero las constituciones democráticas, y cediendo después al dominio persa las ciudades griegas de Asia Menor— sucumbirá pronto a su propia corrupción, roído por la pequeñez espiritual de sus oligarcas. Precisamente entonces, cuando el mundo griego ha visto saquear el santuario de Delfos —símbolo de su unidad— y cae en manos de un poder bárbaro como Macedonia, ocurre el último salto hacia adelante de su civilización,

gracias a dos individuos impares en el terreno del conocimiento y la acción como son Aristóteles y Alejandro Magno.

9
LA PLENITUD DEL SABER ANTIGUO (I)

I. LA CIENCIA EN CUANTO TAL

Aristóteles de Estagira (384-322) fue hijo de un médico al servicio del rey Amintas de Macedonia. Desde una edad muy temprana recibió de su padre una esmerada educación en terapia y fisiología, que completó a partir de los dieciocho años dirigiéndose a Atenas e ingresando en la Academia. Allí tuvo ocasión de oír a Platón y conversar con él durante dos décadas, hasta la hora de su muerte. «Mostró en su vida y enseñanzas —diría luego del maestro— cómo ser bueno y feliz al mismo tiempo».

Al recaer sobre un sobrino de Platón el puesto de nuevo director de la Academia, partió hacia Assos (pequeño pueblo costero en la península de Eriso) para hacerse cargo de un centro pedagógico dependiente de la escuela platónica. Los locales habían sido donados por el príncipe Hermias, con quien Aristóteles pudo empezar a cumplir lo que su maestro había intentado sin éxito en Siracusa: influir «filosóficamente» sobre un gobernante. Y aunque Hermias murió crucificado por los persas, antes tuvo tiempo de convenir la boda del filósofo con su sobrina, y recomendarle al entonces rey de Macedonia, Filipo, como hombre de inmensa valía. Gracias a ello le fue propuesta la formación del joven heredero al trono, Alejandro, tarea que desempeñó meticulosamente durante diez años.

Esta circunstancia merece ser puesta de relieve. El más grande de los héroes antiguos —un bárbaro de nacimiento, a quien correspondió en suerte la reconquista de las colonias helénicas perdidas, y el rápido despliegue de la civilización griega desde Egipto hasta la India— tuvo como preceptor al hombre más sabio de su tiempo. Se diría que con Aristóteles el genio griego se hace consciente en toda la amplitud de sus horizontes, y esa conciencia de sí hecha individuo concreto es Alejandro, en quien su educador graba los ideales de una civilización reciente pero madura para asumir la dirección del mundo. El desenlace de las guerras médicas no es por eso la victoria de un rey sobre otro, sino el triunfo de la primera sociedad histórica contra el discurrir ahistórico de los imperios orientales. Aquí se consolida el concepto de un «occidente» no marcado por el territorio o la raza, sino por una comunidad basada sobre principios como el examen intelectual de las cosas, el respeto hacia lo particular, la confianza en la humanidad y el proyecto científico.

Las muy cordiales relaciones del filósofo y Alejandro empezaron a enfriarse cuando este se erigió en soberano absoluto. Aristóteles regresa entonces a Atenas y funda el Liceo, donde el claustro docente —apoyado en la mayor biblioteca de su tiempo— impartía cursos regulares sobre múltiples materias. Tras doce años de intensa dedicación a la docencia, la muerte de Alejandro supuso un serio cambio en el estado de cosas. El partido nacionalista ateniense, capitaneado por Demóstenes, veía con recelo cualquier institución o persona vinculada a Macedonia. Al igual que sucediera con Anaxágoras, Protágoras, Sócrates y Estilpón, Aristóteles fue acusado de impiedad, y muy probablemente habría incurrido en una condena de no exilarse sin demora. Padecía ya entonces la enfermedad de estómago que meses más tarde le llevaría a la tumba, pero quiso

«evitar a los atenienses otro crimen contra la filosofía», según se cuenta. Vivió sesenta y tres años.

De él se ha dicho, con justicia, que ningún hombre tiene más derecho a ser considerado maestro del género humano. A grandes rasgos, en las siguientes páginas intentaremos mostrar por qué.

Durante el largo periodo de formación en la Academia, Aristóteles compuso diálogos de estilo brillante y orientación platónica, sembrados de bellos mitos, que él mismo llamó «exotéricos» o destinados a cualquier tipo de público. Estas obras influyeron poderosamente en la antigüedad, pero solo han sobrevivido muy pocos fragmentos. Como en el caso de Demócrito y Epicuro, cabe atribuirlo a la quema sistemática de libros tenidos por contrarios a la fe cristiana [54] . El Aristóteles joven parece sensible a la principal frivolidad griega —que era odiar las arrugas y añorar la juventud—, o quizá más sensible aún al pesimismo órfico, cuando declara en uno de esos fragmentos: «No haber nacido es lo mejor para el hombre, pero una vez nacido lo mejor es morir cuanto antes». Parece que de esta época es una crítica a la concepción pitagórica del alma como armonía. La armonía es una «cualidad», a la que se contrapone la desarmonía, mientras el alma es una «substancia» carente de contrario, por lo cual una y otra cosa pertenecen a categorías distintas.

De los diálogos perdidos, el más relevante parece haber sido el *Protréptico,* que se mantiene aún dentro del dualismo platónico y afirma la posibilidad de una ética y una política basadas sobre normas absolutas. Dicho texto influyó mucho en cínicos y estoicos, y sirvió como punto de partida para la formación de Epicuro. A través de un diálogo de Cicerón, el *Protréptico* convertirá al pagano Aurelio Agustín —luego san Agustín— al monoteísmo gracias al argumento de la primera causa o motor inmóvil.

Al periodo de docencia en Assos y en la corte macedónica corresponde una intensa producción, igualmente perdida. Buena parte de la obra posterior aprovecha materiales elaborados durante estos años, y parece ser entonces cuando comprende que el elemento de verdad contenido en la doctrina platónica solo puede salvarse de la superstición renunciando al dualismo. Los avatares prácticos —incluyendo la censura eclesiástica— determinaron que de la obra platónica solo subsistieran las exposiciones adornadas literariamente (aunque sea indiscutible la existencia de abundantes textos «técnicos» empleados en sus lecciones de la Academia durante décadas), mientras con Aristóteles sucedió justamente lo inverso.

Al periodo de docencia en el Liceo corresponden los textos «acroamáticos» o pedagógicos, mal llamados «esotéricos», pues no contienen doctrinas secretas ligadas a rituales iniciáticos, en la línea pitagórica, siendo sencillamente apuntes del propio Aristóteles para sus conferencias, o notas tomadas por los oyentes. La masa de estos escritos —redactados a menudo sin la menor consideración estilística — parece haberse perdido durante más de dos siglos, y luego de llamativas peripecias [55] fue recopilada por el peripatético Andrónico de Rodas en un *Corpus* de ingentes proporciones, lleno de lagunas y partes interpoladas, reiterativo unas veces y oscuro otras. Esta defectuosa edición es prácticamente la única fuente de la que disponemos. A pesar de tantos inconvenientes, es un incomparable depósito de conocimientos sobre todos los campos del saber humano. En realidad, parece casi imposible que un individuo haya podido ser tan enciclopédico y original a la vez, tan capaz de combinar la rigurosa observación de los fenómenos naturales con la máxima profundidad especulativa.

1. Los elementos del *Corpus.* Si en Platón, como vimos, quedaba perfilado con claridad el ideal de la ciencia y los contornos generales del proyecto científico, con Aristóteles lo que se obtiene es la ciencia misma en toda la compleja riqueza de sus posibilidades. La recopilación de Andrónico contiene cinco grandes grupos de temas:

1. Tratados sobre lógica (que comprenden *Categorías, Sobre la interpretación, Analíticos Primeros y Segundos, Tópicos* y los *Elencos sofísticos),* conocidos en conjunto con el nombre de *Organon*.

2. Tratados sobre «filosofía primera» (que comprenden los catorce libros de la *Metafísica),* cuyo origen son conferencias de épocas distintas sobre teoría de la ciencia.

3. Tratados de física, historia natural, matemática y psicología. Dentro de la primera rúbrica se incluyen la *Física, Sobre el cielo, Sobre la generación y corrupción,* y los *Meteoros,* que suman un total de dieciocho libros. Dentro de la ciencia natural, hay numerosos trabajos sobre zoología, anatomía, fisiología comparada y hasta botánica, que suman un total de veintiocho libros. Los *Problemas* revelan hasta qué punto estaba Aristóteles familiarizado con la matemática. Dentro de la psicología hay que incluir el tratado *Sobre el alma* y una colección de tratados más breves conocidos como *Parva naturalia*.

4. Tratados sobre ética y política, que incluyen tres *Éticas* —redactadas en distintos periodos—, de las cuales la llamada *Nicomáquea* es la más extensa y personal, así como los ocho libros de la *Política* (para cuya redacción Aristóteles recopiló con carácter previo más de ciento cincuenta Constituciones republicanas de la época), la *Constitución de Atenas* y los dos libros de la *Economía,* cuya autenticidad literal se pone en duda, aunque estén indudablemente inspirados por lecciones suyas.

5. Tratados sobre estética, historia y literatura, donde se incluyen una *Retórica* en tres libros, una *Poética* incompleta (de la que solo nos resta su teoría de la tragedia) y la colección de las *Costumbres bárbaras*.

Faltan en esta enumeración sucinta varios trabajos menores, y las muy numerosas obras perdidas. Pero si nos atenemos solo a las mencionadas, el conjunto produce estupor. La lógica, la metafísica, la física terrestre y celeste, la meteorología, la zoología, la botánica, la anatomía comparada, la biología, la psicología, el derecho político y constitucional, la economía, la filología, la historia de la ciencia, la sociología empírica, la estética y algunas otras disciplinas nacen con Aristóteles, y la mayoría de ellas guardan todavía su impronta, cuando no sus conceptos y métodos específicos. A nivel de términos simplemente, todos los demás pensadores griegos juntos no introdujeron un número equivalente en el discurso científico. La filosofía pasa allí a ser sistema de las ciencias, porque su pensamiento penetra con inmediatos frutos en el detalle, combinando un examen puramente empírico con el análisis de lo más abstracto.

Esta misma riqueza hace sumamente difícil exponer a Aristóteles sin degradarlo. Por otra parte, ningún pensador ha sido más tergiversado.

II. Rasgos del realismo aristotélico

En Platón, la fuente del discurso filosófico es un delirio (manía) sagrado, el «entusiasmo», mientras para Aristóteles la vocación de conocimiento proviene del asombro. Un texto de Einstein escrito en

1946 —y no pensado para nada como comentario a Aristóteles— ayuda quizá a comprender qué se entiende por ello.

> El desarrollo rutinario del mundo de los pensamientos es en cierto modo una huida continua ante el asombro. Un asombro semejante fue el que experimenté de niño cuando mi padre me mostró una brújula. El hecho de que esa aguja se comportara de una manera tan determinada no cuadraba en absoluto con el tipo de acontecimientos que podían tener cabida en el mundo de conceptos inconscientes. Detrás de las cosas debía haber algo que estuviese profundamente oculto. Con todo, lo que el hombre ve desde pequeño no suele provocar en él una reacción de este tipo; no se asombra ante la caída de los cuerpos, ni ante el viento y la lluvia, ni ante la luna, ni ante el hecho de que esta no se caiga, ni ante la diversidad de lo viviente y lo no viviente.

Lo que llega con Aristóteles —y permanece entre nosotros desde entonces— es un realismo que asimila los logros del idealismo, una filosofía que dice sí al sentido común y dice también sí al refinamiento conceptual. Antes de pasar revista a alguna de sus obras específicas, los siguientes puntos perfilan de modo esquemático la orientación:

a. Escepticismo ante un mundo ideal como única realidad verdadera. Estamos inmersos en una dimensión física, donde incumbe observar cuidadosamente y razonar con pulcritud. Si hay disparidad entre una convicción y una observación procede confiar siempre en lo segundo.
b. Los sentidos no tienen en sí mismos nada de vil o engañoso; por el contrario, son la mayor fuente de placer y conocimiento. La tarea de la conciencia en general es elevar los datos del sentido a conceptos, mostrando la íntima copertenencia de lo sensible y lo inteligible.
c. El universo real no es algo sometido a una normatividad trascendente —como el Bien o la Belleza—, sino el fundamento del que se deriva cualquier normatividad. En vez de depender el

mundo de la perfección, son la perfección y la imperfección quienes dependen de él.

d. El principio de lo real es el ser como determinación física suprema, como «entidad» *(ousía).* Pero esto absoluto que «es en sí y por sí se concibe» no está sometido a inmovilidad y trascendencia; no es tanto el Ser como los seres o entidades, una colección de substancias particulares, indefinidas en número.
e. El ser es una vida; la inteligencia es una vida. *Bios* constituye lo común a las diversas cosas o substancias. En uno de los extremos de esa vida está el éter intelectual comprendiéndolo todo, libre por su sutileza, y en el otro unas polvorientas piedras, cerradas sobre su propia densidad. La oposición de esos extremos no merma la unidad de la vida, suspendida por definición entre el nacer y el morir.
f. La perfección es definición, límite. Lo ilimitado es imperfecto.

Estos puntos «realistas», conviene advertirlo, son también tesis que definen para el futuro la filosofía especulativa. «Especulativo» no significa aventurado, fantástico o simplemente sin pruebas, sino una orientación cuyo fundamento es no conformarse con postular lo uno o lo otro, sino que se compromete a examinar lo uno y su otro y lo demás también, hasta obtener una unidad de la unidad y su diferencia, superando cualquier dualismo. Lo contrapuesto contiene siempre un tercero común. Absolutizar uno de los lados, no menos que prescindir de la oposición específica entre ambos, supone velarse la totalidad perseguida por el conocimiento.

III. La lógica

Heráclito había dicho: «Uno es lo sabio, el juicio que gobierna todo de parte a parte» (frag. 41). Y también: «Aunque el logos es común a todos, la multitud vive como si cada uno tuviese su privado entender» (frag. 2).

Aristóteles se aplicará a lo común del *logos* con un rigor sin precedentes. En realidad, ninguna ciencia nace tan entera en la obra de un solo hombre como la que él llamó «Analítica» y nosotros «Lógica».

1. La razón como forma. Por una parte, su hallazgo está en aislar y definir la forma del pensamiento, abstraída de cualquier contenido contingente. Por otra parte, resulta que el examen constituye una obra maestra de empirismo, y que lo «lógico» se describe con el mismo tipo de atención que el zoólogo o el botánico emplean en sus respectivos campos.

Léguein —como ya hemos definido en páginas anteriores— significa «decir», «reunir», «determinar». La lógica investiga qué hay de necesario y general en ese decir, reunir y determinar que es la razón humana. En tal sentido, la lógica constituye la verdad *a priori,* el discurso acerca del discurso, antes y por encima de cualquier contenido que pudiera llegar a ser su objeto. Al mismo tiempo, Aristóteles aclara que esta ciencia no pretende suplantar la experiencia, ni recomienda prescindir de la percepción. El error arranca siempre de relacionar o combinar falsamente aquello que los sentidos revelan. Aunque la razón humana puede analizarse a partir de sus propias pautas, es también lo que abre y presenta la Naturaleza, el instrumento *(organon)* de contacto con el mundo. Si los sentidos fuesen engañosos, la lógica sería una *logomaquia,* un discurso solipsista[56] que jamás llegaría a lo mentado, mientras en Aristóteles *logos* es la expresión de *physis*.

Resulta importante no confundir aquello que la lógica tiene de ciencia formal —cuyo objeto es la idea de la verdad, y no la verdad realizada que son los existentes determinados y el curso del mundo — con lo que se llama «lógica formal». El *Organon* aristotélico no está desvinculado de un concepto de lo que existe, y tiene como contenido concreto —no solo «formal»— el movimiento de la razón haciéndose razonante. Sin embargo, el estado lacunario y desordenado de los textos que se conservan, así como la complejidad y detalle de los análisis, permitieron que los comentaristas medievales convirtiesen la lógica de Aristóteles en un manual casuístico donde desaparece el eje animador del conjunto. De este modo, su descubrimiento acabó anclado en el bizantinismo, atrayendo sobre la silogística escolástica un justo desprestigio. A mediados del siglo XIX algunos matemáticos comenzaron a desarrollar una lógica puramente simbólica, que desde principios del siglo XX cristalizó en una disciplina específica (la «lógica formal»), dotada de diversas aplicaciones —muy útil, por ejemplo, en la informática—, que en lo básico es tributaria aún de Aristóteles (conceptos de inferencia, términos, proposición, etc.), pero cuyo principio de contradicción resulta mucho más restringido que el aristotélico.

2. Teoría del juicio. El punto de partida de *Organon* es un principio de contradicción, que Aristóteles presenta como una evidencia natural. Un hombre no es a la vez un barco. «Es imposible que la misma cosa sea y a la vez no sea». Aunque haya un movimiento eterno en el mundo, aunque la substancia sea ante todo actividad, joven no es viejo, día no es noche, nube no es lago. El joven se hace viejo, el día deviene noche, la lluvia hace surgir el lago; pero unos y otros siguen teniendo «entidad». Resulta tan vano

querer privar de entidad a lo transitorio como pretender que algo sea al mismo tiempo lo contrario de otra cosa cualquiera.

Aplicado al discurso *(logos),* el principio de contradicción es el principio de la consecuencia: decir «algo» es ya decir «algo más». Decir significa poner de relieve algo sobre algo, expresar algo como algo, y en esa medida es un juzgar susceptible de examen. El esquema verbal más simple de ese juzgar es la «proposición» [57] lógica, que se distingue del ruego, el mandato o la pregunta porque «concierne solo al conocimiento». En realidad, es siempre una cierta composición *(synthesis)* formada por dos tipos de elementos:

a. Algo que «significa sin tiempo», que Aristóteles llama «nombre» *(ónoma)* y también «sujeto» *(hypokeímenon).* Sujeto es literalmente apoyo, base sobre la cual se sustenta otra cosa.
b. Algo que «implica tiempo» y se sigue o predica de lo primero, llamado por Aristóteles *réma* y traducido por «verbo», aunque significa «asunto», «suceso».

2.1. La relación como «devenir». En «la rosa es una flor», por ejemplo, el *ónoma* es «la rosa» y el *réma* «es una flor». El nombre, sea lo que fuere, es el elemento que está puesto como cosa sub-yacente, su-puesta (de ahí *sub-iectum,* traducción literal de *hypó-keímenon),* y por eso significa «intemporalmente». Puede ser un individuo o una determinación, pero no está puesto como determinación, sino como «fundamento» (que es la traducción más frecuente de *hypokeímenon),* y en esa medida simplemente «es» o tiene «ser». Esto se observa si decimos, por ejemplo, que «los cuerpos son divisibles»; podemos también decir que «los divisibles son cuerpos», aunque en este segundo caso hemos forzado el orden lógico, poniendo la determinación como sujeto, y viceversa.

El predicado, en cambio, es lo que le acontece a ese simple nombre, la determinación como determinación, e implica «tiempo» por partida doble. En primer lugar, porque al no ser el elemento supuesto o sub-yacente, sino el elemento que se sigue de o atribuye a él, comprende además del «es» el fue, el será y sus afines. En segundo lugar, yendo al fondo, porque la «composición» en que consiste el juicio implica un devenir. Aclaremos esto. El esquema S es P implica romper el círculo de la tautología (S es S, «la rosa es la rosa»), extrayendo al sujeto de una identidad vacía. «La rosa es una flor» significa también que ya no es tomada como un nombre, ni como un «esto» indefinido en sí, sino como especie de un género; es decir, que ya no es tanto la rosa como un cierto tipo de flor. «Yo soy blanco» significa que ya no me tomo como mero yo —de acuerdo con mi solo nombre—, sino como hombre blanco, que incluye tanto la precisión general de ser humano como la diferencia específica de la raza, en contraste con otras (negra, amarilla, cobriza).

En realidad, lo que el juicio hace es poner precisamente como determinación *(eidos)* algo que se ofrecía tan solo como fundamento *(hypokeímenon),* y ese pasar de lo uno a lo otro implica cosas como duración, cumplimiento, generación, combinación, etc., todas ellas sinónimas de un devenir. El predicado lleva consigo «tiempo» al operar la transformación de algo su-puesto en algo puesto entre todo lo demás, y por eso mismo com-puesto («sintético»).

2.2. Clasificación de los juicios. Tras este análisis, de una claridad y profundidad pasmosa dada su propia falta de precedentes, Aristóteles clasifica los tipos principales de juicios atendiendo a tres criterios: extensión, cualidad y modalidad.

Por su extensión, los juicios pueden ser universales (cuando al sujeto le pertenece esencialmente el predicado, como a «caballo», el atributo «animal»), y particulares, cuando solo le pertenece por accidente, como si de caballo se predica «grande», «flaco», etc. Se puede hablar de proposiciones singulares cuando el sujeto es un individuo concreto, pero la predicación no dejará de ser o bien universal o bien particular.

Por su cualidad, los juicios pueden ser positivos y negativos, dependiendo de que la determinación se obtenga afirmando o negando el predicado del sujeto. «Eterno», por ejemplo, solo puede predicarse negativamente de un ser vivo concreto. Cabe también que el *ónoma* y el *réma* sean heterogéneos o ajenos el uno al otro, y en ese caso habrá juicios infinitos; «la gravedad es azul», «el plomo no es melancólico» y proposiciones análogas son conexiones incongruentes por caer en lo indefinido.

De acuerdo con su modalidad, los juicios expresan una relación simplemente posible (problemáticos), una relación existente (asertóricos) y una relación necesaria (apodícticos). «Fulano será un buen ingeniero», «el agua está hirviendo» y «dos y dos son cuatro», constituyen ejemplos de cada tipo respectivamente.

Solo es propiamente reveladora *(apofántica)* para Aristóteles la proposición «categórica», donde el nexo entre sus elementos resulta universal, afirmativo y necesario, porque solo en ella algo aparece determinado por sí mismo *(kath'autó).* Sin embargo, los otros tipos son caminos para llegar a ella, y válidos en cuanto tales. «El hombre es un animal inteligente», pongamos por caso, constituye un principio verdadero y categórico. «El hombre no es un cuadrúpedo», o «algunos hombres son asesinos», en cambio, representan juicios verdaderos, pero no categóricos.

2.3. Las categorías. El vocablo *categoreuo* («predicar», «atribuir un contenido») proviene de un antiguo término jurídico que significa «acusar». El hallazgo trascendental de Aristóteles aquí es comprender que el juicio supone ver una entidad de cierto modo, y que esos modos o categorías no son ni las entidades concretas mismas (los individuos físicos) ni sus determinaciones generales (lo que Platón llama ideas), sino algo vinculado a la «anatomía» de la razón. En este contexto ha de entenderse su célebre afirmación: «El ser es uno, pero se dice de muchas maneras». Las maneras (categorías) son básicamente ocho, y juzgar será siempre decir de acuerdo con alguna o varias de ellas:

1. *Substancia,* atendiendo a lo que algo tiene de «entidad» propiamente dicha o individuo determinado («substancia primera»), o bien de determinación ideal («substancia segunda»).
2. *Cantidad,* atendiendo en la cosa a la estructura del género, la especie y el caso singular.
3. *Cualidad,* que se centra en lo positivo, lo negativo y lo indefinido.
4. *Relación,* de acuerdo con la referencia a otro.
5. *Espacio,* teniendo la localización por criterio.
6. *Tiempo,* partiendo de la sucesión.
7. *Actividad,* viendo la cosa como un hacer *(poiesis).*
8. *Pasividad,* viendo la cosa como un hecho que padece *(pathos)* alguna acción externa.

Se observará que la *ousía,* o substancia, es la primera categoría, gracias a la cual hay «algo» y «un», y que justamente por eso no es tanto una categoría o «manera de ser» como la existencia misma o ser, supuesta por todas las otras «maneras». Podemos, pues, reducir

las categorías a siete, o también enunciar cuatro «tensiones» (cantidad-cualidad, espacio-tiempo, actividad-pasividad, sustantividad-relatividad), que resultan más sencillas de recordar.

3. La inferencia y el razonamiento. Pero Aristóteles no se detiene ante su propio hallazgo de que todo juicio o proposición implica reunir mediante categorías. Ese reunir, añade, tiene en realidad dos formas recurrentes:

a. Desde algo determinado o condicionado, llegar a sus determinaciones o principios; en otros términos, ascender desde lo particular o accidental a lo general y necesario.
b. Desde las determinaciones o principios, llegar a lo determinado o condicionado; en otros términos, descender de lo general y necesario a lo particular y cambiante.

Lo primero, llamado *epagogué* (de *epago,* «traer desde fuera», y también «ponerse en camino»), se conoce desde entonces como inducción. La inducción resulta cronológicamente previa en el hombre, por ser «lo más claro para nosotros». Así, a partir de que hemos visto caer esto y aquello decimos que todos los cuerpos caen, y partiendo de no existir noticia alguna sobre cisnes azules inducimos entonces a pensar que no los hay.

Lo segundo es la deducción, que constituye «lo más claro en sí» y el procedimiento científicamente más riguroso. La inducción corre siempre el peligro de ser incompleta, pues hace falta agotar empíricamente cada conjunto para poder proponer tal o cual cosa acerca de él. La deducción carece de esa falla, pero requiere un grado superior no solo de información, sino de conocimiento —el propio moverse con soltura dentro de determinaciones y principios, un terreno más abstracto—, y llega cronológicamente después.

Justamente porque tiene esas dos variantes o caminos, el acto de juzgar —la proposición— remite a otra cosa aún, bien porque esta se encuentra implícita ya, o bien porque el juicio apunta a ella como término. Al principio decíamos que —gracias al *logos*— el hecho de haber «algo» implicaba haber «algo más», y esto era la proposición como *synthesis*. Ahora bien, este «algo más» se convierte en verdadera conclusión («inferencia») cuando de diversas «síntesis» se sigue algo no solo adicional, sino nuevo. En la inferencia no hay una composición de «nombres» y «predicados», sino de unos juicios con otros. Esta concatenación —llamada por Aristóteles razonamiento *(syllogismos)*— se define como «un discurso donde una vez establecidas algunas cosas resulta necesariamente de ellas —por ser lo que son— otra cosa distinta de las antes establecidas».

Un silogismo aristotélico sería: si A cabe entero en B (como «caballo» en «animal», o «línea» en «punto») y B cabe entero en C (como «animal» en «viviente», o «línea» en «plano»), A cabe entero en C. También podemos decir que, si A no pertenece a ningún B, y B pertenece a todo C, C no pertenece a ningún A. El nuevo descubrimiento —tan asombroso como cada uno de los pasos previos— es que A y C, los términos reunidos (positiva o negativamente) en la conclusión, constituyen meros *extremos*. B, que está ausente pero implícito en la conclusión, constituye el eje del razonamiento, y a este enlace Aristóteles lo llama *meson,* «término medio». Descubrir el *meson* o mediador nos permitirá saber si la conclusión es fundada o infundada, y —llevándolo un poco más allá— permitirá hacer ciencia, en vez de circunscribirnos a opiniones arbitrarias sobre esto o lo otro, porque la mediación en general marca la frontera entre meras sensaciones y sensaciones fundadas.

3.1. Mediación y conocimiento. Un pasaje de *Analíticos Segundos* observa:

> La vivacidad de la inteligencia es la facultad de descubrir instantáneamente el término medio. Es el caso, por ejemplo, de que viendo cómo tiene la luna su lado brillante vuelto siempre hacia el sol, comprendemos inmediatamente la causa del fenómeno, esto es, su recibir la luz solar. O si observamos a alguien ocupado en hablar con un hombre rico adivinamos que le pide dinero prestado. Es también el caso de adivinar que el fundamento de la amistad de dos personas consiste en tener un enemigo común. En todos estos casos, ha sido bastante ver los extremos para conocer también los términos medios, que son las causas.

Para nada necesita el razonamiento dos premisas y una conclusión. No es necesario formalismo alguno, porque lo esencial está en descubrir la mediación. Esa mediación pone de relieve la causalidad, que constituye la meta del saber propiamente dicho. La razón o mediador transforma el aislamiento de lo inmediato en relación de determinaciones «mediadas» o complejas, y eso es, en general, la ciencia.

3.2. Refutación de los paralogismos. Algunos libros del *Organon* se dedican a examinar modalidades de confusión categorial, llamadas «argumentos sofísticos». Dentro de esa rúbrica se incluyen los *logoi* de Zenón, juegos verbales de los megáricos, figuras retóricas, los llamados silogismos dialécticos y, en general, todo tipo de proposiciones lógicamente incorrectas. Esto, que resultaba imposible antes de inventarse la Lógica, encuentra ahora la horma precisa para cada zapato. Para refutar un argumento basta probar que no ha sido inferido de su primera hipótesis siguiendo todas las etapas intermedias, lo cual implica que o bien faltan en él mediaciones imprescindibles o bien que alguno de sus términos se utiliza abusivamente. Por ejemplo, que unas veces es tomado como

determinación particular negativa y luego como universal, o a la inversa, o pasando sin el necesario *meson* de lo necesario a lo problemático, o de lo posible a lo efectivo, etc.

Aunque el conocimiento científico verse siempre sobre la mediación, y sea siempre conocimiento «mediato», la derivación de las hipótesis solo resulta factible porque no constituye un proceso circular o *ad infinitum*. Hay, por ello, un conocimiento inmediato también en dos órdenes de cosas. Uno es la información procedente de los sentidos, que en su estado puro —previo a cualquier interpretación— es fidedigna. Otro es el poder de la razón para formular principios generales, empezando por el de contradicción y los demás vigentes para la proposición y el silogismo.

Pero no hemos terminado aún con la formidable secuencia deductiva. La definición o «puesta en límites» de algo pone de manifiesto su concepto *(horos).* Si la idea constituye la determinación pura, que trasciende siempre cualquier cosa sensible, el concepto representa la unidad de lo sensible y lo inteligible. En esa medida, es la totalidad de las determinaciones de algo concebida unitariamente. De ahí que contenga no solo lo general, sino lo específico también. En realidad, lo más propio del concepto —y por lo cual se distingue más nítidamente de la idea— es que en él lo general debe derivarse de lo particular, «encontrarse», allí mismo, y no en reinos supracelestes. Es la definición exhaustiva, donde la cosa muestra aquello por lo cual llega a ser lo que es. El concepto de área, por ejemplo, es base por altura.

Este repaso muy sumario ha podido quizá abrumar al lector, que en los pensadores previos a Aristóteles tuvo ante sí intuiciones muy valiosas, aunque faltas de la precisión y el encadenamiento propiamente científico que llega con el Estagirita. Ahora está en condiciones de evaluar hasta qué punto ningún pensador había

fundido tan íntimamente lo concreto y lo abstracto, el realismo y la construcción intelectual. Aunque la teoría de las ideas expuesta por Platón contiene embrionariamente su teoría del concepto, el *Organon* aristotélico se expresa con claridad meridiana (a despecho de la lamentable edición que manejamos), y puede explicarse muy sencillamente a cualquiera con la dosis precisa de paciencia y atención. Los elementos mítico-rituales, tan decisivos en Platón, han dado paso a una secularización general del contenido.

10
LA PLENITUD DEL SABER ANTIGUO (II)

Por una curiosa ironía del destino, el heterogéneo conjunto de textos que Aristóteles llamaba «filosofía primera» fue situado en el *Corpus* después de la *Física (metá tá physiká),* y llamado en lo sucesivo de acuerdo con esa arbitraria posición. De hecho, el libro segundo de la obra se centra en probar que la «filosofía primera» debe partir del concepto de *physis,* y el conjunto de todos ellos tiene como tema recurrente salir al paso de lo que su autor consideraba una reclusión en lo abstracto y supramundano, ejemplificado paradigmáticamente por «metafísicas» como el pitagorismo platónico.

Despejado dicho equívoco, procede ahora examinar muy por encima el contenido de la obra que puede considerarse más influyente en la historia de la filosofía. Desde Aristóteles —no antes de él—, cualquier saber científico *(episteme)* es un conjunto de instrumentos analíticos relacionados entre sí, que también podemos llamar sistema de conceptos propiamente dichos, cuyo objeto es alguna zona de lo real concebida como totalidad. Esto puede decirse igual de la lógica que de la zoología comparada, la lingüística o el derecho político.

Sin embargo, la existencia de ciencias específicas invita a considerar un saber cuyo objeto no sea un distrito, sino la totalidad de lo real. Ese saber ya no será entonces una teoría o una ciencia, sino una teoría de la ciencia, ocupada en investigar «los primeros

principios y las últimas causas». Esto es la filosofía primera o *Metafísica,* cuyo núcleo resulta ser una investigación sobre la substancia.

I. Metafísica

Substancia, *ousía,* constituye un abstracto del participio *ousas* del verbo «ser» en griego, que significa literalmente «entidad». La entidad, dice Aristóteles, es aquello que no constituye predicado de otra cosa ni propiedad accidental suya, sino fundamento o soporte (sujeto, *hypokeímenon)* de categorías. No constituir el predicado de otra cosa implica «existir por sí» *(kath' autó),* mientras lo demás solo existe por transferencia o asimilación *(kath' analogian).* Resulta entonces que solo son substancias en sentido propio las cosas particulares, los individuos. La existencia de estos individuos (hormiga, planeta, hombre, etc.) es la única basada en una actividad de autoconstitución real, la única absoluta.

De aquí proviene la crítica al platonismo. «Toda obra práctica y toda creación *(poiesis)* se refieren fundamentalmente a lo individual». El caballo concreto no puede surgir por arte de magia desde el género «caballo» y es mucho más prudente concebir lo segundo como abstracción de lo primero que lo primero como producto de lo segundo. Las ideas son esencias estáticas y no principios de acción, y por eso no constituyen en realidad «algo uno fuera de lo múltiple» sino «algo uno a partir de lo múltiple».

Pero el concepto especulativo exige superar lo unilateral de Platón sin caer en una nueva unilateralidad. Como «substrato *(hypokeímenon)* real y determinado», dice Aristóteles, la substancia tiene cuatro lados: el individuo, el género, la materia y la forma. El

sujeto singular constituye la substancia «primera», definida como «totalidad concreta»; le corresponde ser un uno absolutamente definido y separado de lo demás, «no ya carne y hueso, sino cierto tipo concreto de carne y hueso». Los géneros o universales son también substancias, pero «segundas» o «por analogía», porque necesitan la plataforma o el apoyo de sus miembros particulares, sin el cual no llegarían a surgir.

1. Materia y forma. El tercer lado en el concepto de substancia es lo que ella tiene de ser en «potencia» *(dynamis),* capaz de asumir cualesquiera mutaciones sin cambiar de naturaleza. Tan pronto como concibamos así la entidad, las substancias primeras y segundas quedarán reducidas a simples fenómenos o apariencias de algo ilimitado. A esto que es plasticidad infinita y puro fundamento lo bautiza Aristóteles como *hylé,* «materia» [58] . La materia nombra aquello que no deviene por sí cosa determinada y persiste como lo determinable; su propiedad principal reside en ser siempre relativa: la arcilla es la materia de los ladrillos, que son la materia del albañil, y así sucesivamente hasta llegar a esta o aquella casa, por ejemplo.

Puesto que lo determinable o pasivo no contiene la acción de definirse, representa una substancia sin substancia. Se trata de saber por qué una materia es tal o cual cosa, y es esto —la «forma» *(morphé, eidos)*— define el cuarto lado de su concepto, aquello que constituye el verdadero ser de la substancia como «principio de unión» entre los tres previos, comparable al «vaso que recibe vino distinto cada día».

Aristóteles ha afirmado así lo que la metafísica pitagórica (Parménides y Platón, sobre todo) negaba, pero sin dejar de recoger lo que esta afirmaba. Por una parte, el ser o la entidad se encuentra en lo que es, en los individuos particulares. Por otra, lo verdadero en

sí es la forma, que como determinación constituye siempre un género y, en cuanto género, un universal. En consecuencia, los individuos no son ni materia primordial informe *(ápeiron),* ni pura forma abstraída de su materia, como por ejemplo la *Lógica*. Las substancias particulares son precisamente compuestos o sín-tesis de ambas cosas, doctrina que se conoce como hilemorfismo. Con sólidas razones, Aristóteles considera incongruente atribuir mayor realidad a una forma abstracta que al compuesto de materia y forma.

2. Principio formal y principio causal. La forma adquiere realidad allí donde no se agota en el universal abstracto ni en el aspecto sensible. Que no se agote en ello significa tomarla como «meta del devenir», que solo difiere del *eidos* platónico por hallarse dentro de las cosas o ser «inmanente».

Así concebida, la forma aristotélica corresponde a lo que hoy llamaríamos información en un sistema: aquella estructura que se mantiene vigente mientras una materia va renovándose. El «principio formal» de una célula viva, por ejemplo, es aquel orden específico que produce su definición, el programa genético allí operante. En consecuencia, la forma no es solo una esencia ideal, sino algo interior que organiza a los seres con vistas a alguna actividad precisa, y en esa medida es «causa» *(aitía),* otro concepto que nace de Aristóteles.

El proceso causal es una alteración comprendida como unidad de antecedentes y consecuentes. El análisis de este concepto ofrece cuatro tipos o modos: «Causa primera llamamos a la substancia y a la esencia necesaria, pues el porqué se reduce en última instancia a la razón *(logos).* La segunda causa es la materia o fundamento. La tercera es la causa eficiente, esto es, el principio del movimiento. La

cuarta es la causa opuesta a esta última, el objetivo que es el fin de cada generación y de cada devenir».

Como el propio Aristóteles se ocupa de precisar, los jonios admitieron la causa material y la eficiente, Platón la formal, y la final fue barruntada por Anaxágoras. Pero ninguno percibió unitariamente la totalidad que representan. Una vez más, el Estagirita reelabora de modo original el pensamiento anterior a él, y lega un concepto —el de las cuatro causas— que la posteridad sigue aceptando sin el más mínimo retoque. No es posible retocar una noción impecable y, a la vez, implacable.

3. Lo divino. En materia teológica, la *Metafísica* recomienda atender a una remota tradición superviviente a través de mitos, según la cual «las substancias primeras son dioses, y lo divino abraza a la naturaleza entera. Todo lo demás ha sido añadido más tarde, para persuadir a la gente y para servir a las leyes y al interés común».

Sin embargo, esas substancias primeras observan una gradación en su *theos* o divinidad, de acuerdo con la proporción de materia y forma en ellas vigente. Si bien no hay —«en acto» o «actualmente»— una materia desprovista por completo de forma (un perfecto ápeiron o «caos»), sí hay una forma sin materia o con un mínimo de materia, que constituye para Aristóteles la substancia más «noble» y evidente a la vez. Esta forma sin materia es la inteligencia *(nous),* que atraviesa el mundo de parte a parte. Las cosas llevan la inteligencia dentro, pero su sutileza hace imposible retenerla en envoltura material alguna.

Pura información, inteligencia pensándose en lo inteligible o, más simplemente *bios theoretikós* («vida contemplativa»), el pensamiento mueve del modo más perfecto, desde el interior de las

cosas, «como mueve el objeto amado». Aristóteles despersonaliza por completo esa substancia, que es algo hecho de *éter,* la substancia fluida e ingrávida propuesta por el tratado *Sobre el cielo* como «quinto elemento» *(quintaesencia)* del universo. Al igual que el *nous* de Anaxágoras, no es un creador, sino un foco de discernimiento que precisa y delimita.

El propio concepto de causa postula una causa incausada, y sobre este principio la teología cristiana articulará su principal argumento favorable a la existencia de Dios. Como todo lo movido postula un motor, movido a su vez por otro y otro, ha de haber al término un motor inmóvil, cuya propia sutileza infinita penetra y vivifica al resto de la *physis*. Sin embargo, para Aristóteles esta substancia intelectual carece de influencia subjetiva en el curso de las cosas. Es concepto, no voluntad. Sencillamente, «informa», como coronamiento de un universo real que se autorregula, y que en su autarquía (en su «ser por sí») constituye una finalidad inconsciente y espontánea.

II. Física

Tras comentar algunos puntos de la *Metafísica,* corresponde hacer lo equivalente con la *Física,* un tratado de inmensa influencia posterior. Entendida como dimensión de las formas materializadas, la *physis* constituye un «innato impulso al movimiento». Siempre hubo y siempre habrá movimiento. Se trata de saber qué significa en general esta condición del mundo, y la célebre respuesta aristotélica dice: el movimiento constituye una realización de lo movido, «el paso de la potencia al acto». Traducimos por acto el término *enérgeia,* que constituye un compuesto de *en* (cuyo significado es

«en») y *ergon* («obra», «operación»). «Potencia» traduce *dynamis*. Pero si el movimiento es cumplimiento, nos podemos preguntar: ¿de qué? Es aquí donde aparece la idea evolutiva con toda claridad:

> De modo general, es visible que lo engendrado es imperfecto y se encamina hacia su principio; por consiguiente, lo último según la generación ha de ser lo primero según la naturaleza *(physis).*

Hay un movimiento —el circular— que es idéntico al reposo, por ser continuo y eterno. Lo que así se mueve reposa cambiando, como dice un fragmento de Heráclito, y solo el pensamiento objetivo *(nous)* tiene este estatuto de motor inmóvil. Cualquier otro movimiento es o bien natural, o bien forzado, y en ambos casos se observa una mediación de la materia por la forma y de la forma por la materia. La potencia «aspira» al acto, tal como la materia «espera» a la forma, pero la interpenetración de una por otra solo se realiza con esfuerzo (la «obra» que es el *erg* de energía). Debido a la resistencia de la materia a aceptar la forma, el cosmos solo puede elevarse despacio y gradualmente desde las existencias inferiores a las superiores.

Dicho esfuerzo lento es finalista sin serlo subjetivamente, prefigurando el mecanismo de selección natural propuesto dos milenios más tarde por Darwin. Por ejemplo, en sus *Physicae Auscultationes* (II, 8), Aristóteles observa que nuestros dientes no son adecuados para masticar porque los haya creado esa finalidad, sino porque los individuos casualmente dotados de una dentadura útil tuvieron más probabilidades de sobrevivir.

La existencia se concibe como una escala. Al comienzo está lo inanimado, que no mueve y es movido mecánicamente. Siguen los seres vivos, que son movidos por impulso interno y externo, y que mueven a otros (animados o inanimados). Luego vienen los humanos, que por su mayor componente etéreo son más afines al

movimiento circular, y están menos expuestos a la pasividad del animal. Vienen a continuación (en realidad, Aristóteles lo considera «solo probable») las inteligencias planetarias, porque los cuerpos celestes son seres vivos cuyo movimiento de revolución tiene un componente de «reposo» mucho mayor. En último término se halla el *nous* mismo, que los escolásticos llamarán «intelecto agente».

1. El dominio físico. En un universo increado, sostenido por una pluralidad de substancias, acontece un cambio eterno de naturaleza evolutiva: lo pasivo va siendo activado, la materia va siendo informada. En otros términos, lo real va haciéndose lentamente más definido. La realización del fin objetivo *(telos)* es la actividad de de-fin-ir o ir hacia el propio fundamento, y por eso *telos* significa primariamente «límite». El mundo físico —y los otros mundos son meras abstracciones— puede concebirse como juego de causas eficientes, pero por debajo de lo eficiente hay una finalidad vinculada a la vida, que es una consumación de lo posible y equivale para cada viviente al «proyecto» de ponerse en sus límites.

No hay en consecuencia ningún cuerpo infinito. Hay un infinito por suma (como el del número) y un infinito por división (como el del espacio); el tiempo, por ejemplo, es infinito en ambos sentidos. Pero la infinitud corpórea ha de entenderse como lo contrario de algo actual. Es un infinito que se alcanza sucesivamente, en su ir haciéndose, y que en cada instante posee dimensiones finitas.

Espacio y tiempo son categorías relativas, predicados de otra cosa, y no marcos absolutos preexistentes con respecto al mundo. El espacio se define como «límite de lo envolvente», y el tiempo como «número del movimiento». Esta relatividad de ambos guiará la solución aristotélica a las aporías de Zenón.

Como no podemos entrar en el detalle analítico de la *Física,* insistamos en el rasgo más radical de su perspectiva, que es el principio evolutivo. El principio inverso, o emanativo, presenta el curso del mundo sujeto a un proceso de lenta degradación: la plenitud se halla siempre al comienzo, y el devenir ulterior constituye un tránsito de más a menos. Cualquier historia —natural o cultural— refleja una progresiva pérdida (de energía, pureza, perfección, etc.), que trata de paliarse con culto al pasado y representaciones de eterno retorno. Donde reina el principio emanativo las costumbres encarnan lo sagrado, al igual que cualquier cambio encarna lo impío, pues la innovación aleja del origen y conlleva degradación.

Lo que va implícito en la realidad como *physis* es un tránsito de menos a más, del embrión al organismo maduro, de los estadios inferiores a los superiores. Esto es consustancial al dominio físico como dimensión de lo autoconstituido, que también podemos llamar de lo abierto, donde cada viviente se busca de modo activo, formando y reformando su singular existencia. Aristóteles, como acabamos de ver, encuentra la formulación más radical de semejante criterio con su teoría del movimiento como paso de la potencia al acto, de la posibilidad a la realidad. Semejante optimismo —del que solo se excluyen los pitagóricos y Platón, sujetos al influjo del pesimismo brahmánico— será en lo sucesivo una divisa de Occidente, una civilización que no solo se sabe histórica o expuesta al azar de los cambios, sino que se quiere histórica porque confía en la innovación y el hallazgo, a despecho de todos sus innegables riesgos.

III. Psicología

Aunque la psicología aparezca diseminada en muchas partes del *Corpus* aristotélico, lo esencial se encuentra en el tratado *Peri psyché,* normalmente citado como *De anima*.

El alma es lo físico mismo que informa cada materia. La definición, que se repite por dos veces en *Sobre el alma,* la presenta como «primer ponerse en límites de un cuerpo que tiene la vida en potencia». El cuerpo no constituye una tumba que entierra a un alma inmortal, sino un órgano o instrumento —neutro en sí— cuya operación de «funcionar» es el alma. Lo «orgánico» —concepto también nacido con Aristóteles— tiene por «acto» o cumplimiento la animación. De este modo, el alma es al cuerpo lo que la visión es al ojo: no tanto la capacidad *(dynamis)* de ver como la realización *(enérgeia)* práctica de esa capacidad.

Pero la actividad teleológica de la naturaleza, como vimos, arrancaba de una resistencia o indiferencia de la materia ante el principio de la forma, manifiesta en hechos como la penuria, la mala casualidad (productora de engendros deformes) o la simple proliferación desordenada de seres. De no existir esa resistencia, la definición sería tan solo actividad eficiente, recibida de modo inmediato por los individuos, y no algo mediado en sí como la finalidad, que se cumple de modo lento y con altibajos, mediando esfuerzo *(ponos).* Por otra parte, solo debido a tal resistencia hay este mundo físico, enriquecido hasta lo infinito en el detalle. Aunque el alma sea la perfección de un cuerpo, no penetra todo en el mismo grado y presenta niveles distintos de absorción. Resulta de ello que la «psicología» es en realidad una teoría de la vida como estructura para algún funcionamiento. Recogiendo la doctrina platónica de las tres almas, pero reelaborándola por completo, Aristóteles contempla tres tipos que son, a la vez, los momentos esenciales en la escala evolutiva de la vida:

a. El alma vegetativa, volcada sobre el puro subsistir y reducida, por lo mismo, a nutrición y reproducción. Es el alma más general, sobre la que se apoya cualquier viviente corruptible, y también el grado mínimo de animación en un «organismo».
b. El alma sensible, donde la definición ha llegado hasta un sí mismo que unifica el sistema orgánico y se mueve; el movimiento tiene como condición el sentido, porque sin él la locomoción sería algo vano y contrario a supervivencia.
c. El alma pensante, donde la capacidad de sentir se ha transformado en capacidad de juzgar sobre el sentido, y penetra mucho más profundamente en la definición de su materia.

1. El entendimiento humano. El sentir actual es la sensación *(aisthesis),* y constituye lo pasivo en el proceso del conocimiento. Las impresiones sensibles se padecen o sufren, aunque hay en ellas algo peculiar que consiste en padecerse «sin la *hylé».* La sensación, dice el conocido ejemplo aristotélico, «recibe la forma como recibe la cera el sello del anillo, sin el oro ni el hierro». Esto significa que lo sentido es precisamente la determinación (blanco, suave, caliente, redondo, etc.), en vez de la cosa determinada (nube, terciopelo, sol, pelota, etc.).

Aristóteles distingue la sensibilidad de la imaginación *(phantasía),* que constituye un desarrollo del «sentido común» —término también suyo—, y puede ser veraz o falaz, en contraste con los datos de cada sentido, que son siempre veraces. Gracias a la imaginación esos datos se convierten en memoria, que prolonga su presencia más allá del tiempo de la percepción real y elabora las imágenes *(phantasmata)* como compendio de percepciones parciales.

El alma pensante participa ya del *nous* propiamente dicho. Aristóteles distingue un *nous* en potencia, que simplemente asimila

todo, conocido desde el medievo como «intelecto paciente», y un *nous* activo o «agente», que informa todo, permaneciendo «separado e impasible». El intelecto paciente nace y muere con el hombre, mientras el agente no conoce la suspensión y es «siempre».

2. Las etapas del conocimiento. Cómo podría estar en nosotros el intelecto agente es cosa que desde los primeros comentaristas de Aristóteles suscitó elucubraciones y polémicas. Tratemos nosotros de atender a la explicación más sencilla.

Inicialmente, el conocimiento es mera impresión de algo otro, una sensibilidad pasiva que recibe de fuera las formas.

En segundo lugar, el conocimiento es elaboración interna, «fantasía», que no se mueve ya contra el fondo de algo otro sino dentro de recuerdos, imágenes y categorías construidas por combinación a partir de un «sentido común» ya no enteramente pasivo.

Por último, el conocimiento intelectual distingue realidad e irrealidad, comprendiendo que la imaginación se deja ofuscar fácilmente. Pero al mismo tiempo que descubre la profunda veracidad de los sentidos y la articulación lógica de la fantasía, descubre que lo otro en general —aquello que la sensibilidad «padece» como masa de presencias extrañas a ella— no es ajeno al pensamiento ni realmente otro. Al contrario, el supuesto otro —ahora cosmos físico— aparece penetrado de una parte a otra por el pensamiento. El hombre puede pensar este pensamiento, y justamente en esa medida «participa» del intelecto agente.

El concepto del conocimiento comprende así: a) la tesis de una sensibilidad (fidedigna, pero pasiva y de corto alcance); b) la antítesis de una fantasía (activa y amplia, pero quizá infundada); c)

la síntesis del saber objetivo *(episteme),* donde los extremos previos anulan su unilateralidad sin perder lo que tienen de necesario o verdadero.

El alma humana muere con su cuerpo, porque no es cosa distinta de su puro y simple funcionamiento. Mientras vive, sin embargo, está en su capacidad (como «intelecto paciente») elevarse a una contemplación de lo rector en el mundo, que resulta ser pensamiento y vida en sí. Todo cuanto llegue a saber realmente de ese *bios theoretikós* será tan inmortal como ello mismo.

IV. Ética

En vez de añorar un más allá, la ética debe derivarse de la realidad vivida, tratando de adaptar las partes irracionales del alma a su elemento racional. No se trata de abolirlas —como proponen los primeros estoicos—, sino de impregnar esas pasiones naturales de inteligencia.

Coherente con lo demás de su filosofía, la ética de Aristóteles se plantea como una aplicación a la voluntad de los principios descubiertos por la investigación de las cosas. De ahí —en conexión con la *Física*— que la virtud aparezca en cada hombre como la actualización de lo que él es en potencia, y de ahí también —en conexión con la *Lógica*— la doctrina del término medio, ahora «justo medio». Unas actitudes pecan por exceso, otras por defecto, mientras la excelencia moral consiste en seguir la mediación. Por ejemplo, el coraje (no la cobardía ni la temeridad), la generosidad (no la avaricia ni la prodigalidad), la mansedumbre (no el carácter tempestuoso ni la ausencia de emoción), el respeto hacia uno mismo

(no la vanidad ni el autodesprecio), la templanza (no el desenfreno ni la mortificación ascética).

1. El placer y la felicidad. El dolor constituye un mal, mientras el placer es algo satisfactorio en todos sus momentos, al igual que la actividad de percibir y pensar. Puede decirse que el placer intensifica la actividad *(enérgeia),* porque no es sino «el resultado natural de consumar alguna acción». Sin embargo, la meta suprema de nuestro obrar no es tanto el placer *(hedoné)* como la dicha o felicidad, la *eudaimonía* o buen *daimon,* en el sentido de contento y bien-estar. El placer depende de la actividad de la cual surge, mientras la felicidad constituye un principio autónomo; es deseada por sí misma, y si el placer se vincula al éxito en algún obrar la felicidad se vincula únicamente con la belleza. De ahí que una ética bien entendida sea siempre una estética.

Consumando la enseñanza socrática, Aristóteles considera que el obrar racional (la virtud) no puede ser algo hecho con vistas a premios extrínsecos, en esta o en otra vida, sino que ha de ser él mismo su recompensa y su sentido. De ahí que el obrar virtuoso o feliz sea imposible sin madurez vital; los niños, incapaces de llevar a cabo ninguna actividad perfecta, no logran ser felices en sentido propio y requieren sin cesar entretenimiento para calmar su desasosiego básico.

«La cosa más necesaria para la vida» es la amistad, a la que se dedican dos libros enteros de la *Ética a Nicómaco,* llenos de agudas y sutiles observaciones [59] . La amistad se basa en el respeto y aprecio que el hombre bueno siente hacia sí mismo, y su último fundamento es que amar supera en satisfacción a ser amado. Si el análisis de la felicidad se basaba en algo semejante a un sano egoísmo, el de la amistad exhibe el aspecto complementario de un

sano altruismo. El propósito de Aristóteles es mostrar que el egoísmo del hombre bueno tiene los mismos rasgos que el altruismo.

2. La justicia y el derecho. Lo equivalente a la virtud para la ética es la justicia para el derecho. En este terreno hay ya premios y castigos externos, y a la justicia se encomienda repartirlos. La justicia distributiva —cuyo principio es «a cada cual según sus méritos»— preside la adjudicación de bienes entre ciudadanos, y como debe ser generosa se rige por la proporción geométrica. La justicia conmutativa o «remediadora», cuyo principio es castigar sabiamente el mal causado, debe ser restrictiva y se rige por la proporción aritmética.

Aristóteles divide el derecho en general y privado (familiar y doméstico). Por su parte, el derecho general es derecho positivo (ley escrita o consuetudinaria de cada grupo político, con amplias variaciones según los pueblos) y derecho natural, que no varía de lugar a lugar y no requiere la sanción de leyes convencionales. A pesar de su universalidad el derecho natural es insuficiente para las necesidades prácticas, y para reflejar la particularidad de cada comunidad política. Surge entonces el sistema de leyes positivas o convencionales, que al adquirir el nivel de lo generalmente necesario para todos en todos los casos cumple el fin de la comunidad. Sin embargo, al universalizarse algo en cierta medida particular se hace preciso que el derecho natural reaparezca y corrija aquello que en el precepto positivo puede haber de inadecuado al caso concreto. A esto lo llama Aristóteles equidad, apoyándolo en que «la justicia es algo puramente humano», y debe servir al hombre en vez de someterle a leyes convencionales que serían además intocables, incurriendo en opresión para los ciudadanos.

V. Sociología económica

Aunque no se haya destacado tanto como otras de sus aportaciones al conocimiento, parte de la *Ética a Nicómaco* y parte de la *Política* se dedican a un análisis del hecho económico que no puede pasarse por alto. El más imperecedero hallazgo aquí es la distinción entre valor de uso y valor de cambio, un concepto que funda la economía como ciencia. En efecto, ciertas cosas absolutamente imprescindibles —como el aire— son gratuitas, mientras otras absolutamente prescindibles —como los rubíes— valen fortunas. La diferencia proviene sin duda de la escasez ligada a cada bien. Pero Aristóteles no solo hace ese análisis del valor en general, y observa que el de cambio depende del de uso por fuerza, pues las transmisiones de bienes buscan en definitiva mejorar la calidad de vida, y solo el valor de uso responde de modo inmediato a ese fin. Otra cosa es que la vida «acomodada» dependa de esta nueva mediación —conseguir suficientes bienes con alto valor de cambio— para poder establecerse de modo efectivo y duradero. Dicho proceso es un reflejo más del ser humano como animal social *(zoon politikón),* incapaz de subsistir aislado, que debe trocar constantemente unos bienes y servicios por otros bienes y servicios.

La primera mediación social de esa necesidad permanente es la división del trabajo, orientada en principio a multiplicar su productividad, aunque entorpecida de raíz a tales efectos por la existencia de esclavos y otros siervos involuntarios, que no se especializan en tales o cuales tareas para aumentar su rendimiento o aptitud. Aun admitiendo que la esclavitud es a menudo «antinatural» e «injusta», Aristóteles no condena la institución en sí, evidentemente porque era tan consustancial a todo el mundo antiguo como el contrato de trabajo al contemporáneo, y ni siquiera

será condenada siglos después por el Nuevo Testamento [60] . Lo consecuente con dividir el trabajo es una racionalización del trueque, que de ser directo pasa a ser mediado o indirecto a través del dinero. Este no puede confundirse con la riqueza, sigue diciendo, porque es un instrumento de intercambio con nulo valor de uso —como descubrirá el rey Midas cuando todo cuanto toque se haga oro—, si bien es inevitable que no solo se convierta en medida general del valor, sino en una mercancía más, con un valor de cambio independiente de su función de facilitar el trueque.

Puesto que para cumplir idóneamente dicha función debe adecuarse a ciertas propiedades —homogeneidad, divisibilidad, portabilidad, estabilidad del valor—, Aristóteles apoya el oro y la plata como soporte visible, aun reconociendo que el precio de ambos no es inmutable, siendo relativa la estabilidad de su valor. Esto le convierte en el primer metalista (o más concretamente bimetalista) de la historia, entendiendo por metalismo una teoría del dinero que se contrapone a la teoría nominalista (propuesta por Platón en su *República),* donde lo decisivo es que la autoridad decrete un medio universal de pago, como el papel moneda o cualquier símbolo análogo.

Tras analizar así los elementos del mercado en aquella época, Aristóteles pasa a revisarlo desde el punto de vista de la justicia. Y lo primero que encuentra de injusto es el caso —muy frecuente— de un solo vendedor o monopolio [61] . Los intereses de ese vendedor único no pueden coincidir con el interés general de los compradores. La segunda injusticia es el interés del dinero, pues otorga al medio de cambio una capacidad para crecer simplemente pasando de unas manos a otras. La tercera injusticia es que persista una persecución desabrida de riquezas, más allá de los propósitos y «necesidades razonables» de la vida, referida a «bienes conflictivos», esto es, a

aquellos de los cuales «cuanto más tenga un hombre menos ha de tener otro». El estamento de los mercaderes —centrado sobre la acumulación material— se contempla con una mezcla de desconfianza y desprecio, típica no solo del espíritu griego, sino de toda la mentalidad antigua, donde lo comercial sigue sometido por rango a lo clerical-militar, y la esfera del trabajo y los negocios repugna a quienes pueden cultivar el ocio.

Pueden hacerse objeciones a la explicación aristotélica del interés dinerario, sencillamente distinguiendo entre préstamos al consumo y préstamos al comercio, ya que en estos últimos no habrá un crecimiento por así decir mágico del dinero, sino una operación compleja, orientada al beneficio de varios. Pero los conceptos que Aristóteles acuña —teoría del valor, teoría del dinero, sociología crítica del mercado— están incorporados al salto que el pensamiento económico realiza a finales del siglo XVIII. «Los primeros cinco capítulos de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith no son sino desarrollos en esa línea aristotélica de razonamiento» [62] .

VI. Política

Queda, por último, hacer una mención a la *Política,* que constituye una mezcla de trabajo inductivo y deductivo, pues Aristóteles compiló y estudió laboriosamente un centenar largo de Constituciones griegas. Su criterio se explicita ya al comienzo:

> Si las formas primitivas de sociedad —la familia y la aldea— son naturales, lo mismo acontece con la ciudad-Estado *(polis),* porque es su realización final, y la naturaleza de una cosa es su finalidad. Llamamos naturaleza *(physis)* a lo que es cada cosa cuando se encuentra plenamente desarrollada. Es en consecuencia evidente que la ciudad-Estado constituye una creación de la naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político.

En contraste con la escisión que la sofística había establecido entre lo convencional y lo natural, el Estado no es una restricción artificiosa de la libertad, sino un medio para conquistarla. En contraste con la *República* de Platón, piensa que el sistema político debe adaptarse a la mentalidad y las necesidades de los diversos pueblos, y que del dogmatismo solo se siguen males. El principio platónico de que «cuanto mayor sea la unidad de la *polis,* mejor funcionará» prescinde de lo fundamental: que cualquier comunidad política se asienta sobre una pluralidad de diferencias. En este campo, como en el ético, el macedonio Aristóteles resulta mucho más helénico que el ateniense Platón. Rechaza que la ética pueda imponerse a golpes de decreto, como pretendía este, y entiende que nada dotado de valor en sí —como la familia, la propiedad privada o la libertad de pensamiento— deba sacrificarse a utopías. Una comunidad política verdaderamente racional surge para asegurar la posesión imperturbada de todo cuanto sea un bien, y no lesione los legítimos derechos de otros. Si no hubiese propiedad privada, por ejemplo, liquidaríamos la generosidad.

1. Las formas de gobierno. Para Aristóteles la forma ideal de gobierno es el poder de uno solo *(monarquía),* mientras se cumplan dos condiciones: que el soberano persiga el bienestar de los súbditos en vez del suyo propio y que sea indiscutiblemente superior a todos los demás en excelencia ética. Dado que esto resulta en extremo improbable —e imposible para un linaje hereditario—, la monarquía solo es el mejor gobierno en términos «ideales». De ahí también que su corrupción —la *tiranía*— sea el más odioso de los regímenes políticos, y el más usual al mismo tiempo.

La aristocracia, que constituye el gobierno de los mejores *(aristoi),* es la segunda forma más perfecta en términos ideales, aunque está

expuesta a la misma patología práctica que el régimen monárquico —en este caso, a la *oligarquía*—, donde los supuestos «mejores» no son tales ni persiguen el bienestar general.

Al gobierno de todos los ciudadanos, basado en el respeto a una Constitución votada por todos y pensada para todos, lo llama Aristóteles *politeia,* que podríamos traducir por «república» y hasta «ciudadanía». En términos ideales, la *politeia* constituye la menos perfecta entre las formas de gobierno, porque la virtud no se distribuye ni mucho menos por igual entre todos los hombres, y aquí es imprescindible además el concurso constante de muchos. Pero en términos reales tiende a ser la mejor, la menos propensa a abusos. A la corrupción de la *politeia* la llama Aristóteles *demokratia* («demagogia»), donde el pueblo se ve arrastrado por tribunos irresponsables, deroga la autoridad de los magistrados y erige en gobernantes a los más criminales. Sin embargo, de las tres patologías inherentes a las distintas formas de gobierno —tiranía, oligarquía y demagogia— la tercera es la menos grave.

Lo más horrendo en términos políticos es «una *polis* de amos y esclavos, los unos despreciando y los otros envidiando». Dichosa será entonces la comunidad que reduzca al mínimo estos extremos, y disponga de la máxima proporción de clases medias. En efecto, solo esta clase está asegurada frente a una posible alianza de las otras dos, pues tanto los ricos como los pobres preferirán siempre confiar en el «centro» antes que unos en otros. Dado que por justicia distributiva siempre habrá favorecidos y desfavorecidos, las clases medias aseguran un equilibrio político. Este equilibrio evita la consolidación del «estado de ánimo revolucionario», que se caracteriza por dos extremismos: a) el demagógico de pensar que porque todos los ciudadanos son igualmente libres deben ser absolutamente iguales; b) el oligárquico de pensar que porque los

ciudadanos son desiguales en riqueza deben ser absoluta y definitivamente desiguales.

2. El espíritu de la *Política.* En Aristóteles vemos el principio de lo individual penetrando todo, desde la ontología a la ética y la política. En Platón es lo universal aquello que informa todo, empezando por la ontología y desembocando en su severa *República*. Pero hemos visto también que en Aristóteles el individuo descubre dentro de sí lo común, y que su realismo no pretende ignorar lo ideal, sino individuarlo y adaptarlo a cada necesidad.

Tras analizar las formas de gobierno, Aristóteles advierte que las Constituciones se distinguen ante todo «por su respeto o falta de respeto a la ley», y que lo esencial no es por tanto que gobiernen uno o muchos como que impere o no la arbitrariedad. Una legislación que vulnere el derecho natural, y una legislación sembrada de privilegios o excepciones a ella misma, desprecian a la ley y atentan contra la libertad concreta o responsable del ciudadano, que debe estar cierto siempre de lo permitido y prohibido, y de que ningún legislador confundirá la justicia con su personal capricho. A pesar de ser por nacimiento un bárbaro, vinculado estrechamente a la realeza macedónica, Aristóteles prefiere la vida política de la ciudad-Estado al Imperio construido por su pupilo Alejandro.

Por otra parte, nos equivocaríamos considerando que la *Política* sigue la línea moderna del «Estado mínimo», porque aquí —como en lo demás de su obra— Platón está profundamente corregido, pero no ausente. Además de la seguridad ante agresores exteriores e internos, y de cierta estructura administrativa que asegure el intercambio de bienes y algunos servicios públicos, el Estado constituye para él una entidad fundamentalmente ética, legitimada

en última instancia solo por conseguir una formación de las generaciones jóvenes en la virtud, por estimular la bondad en general y por promover lo racional en el conjunto de sus miembros.

11
ROMA Y EL CRISTIANISMO

Cuando Platón escribe sus diálogos, Atenas ha caído bajo la hegemonía de Esparta, y comienza un rápido proceso de decadencia en las *polis* griegas. Cuando Aristóteles ha madurado su sistema, está sucumbiendo la autonomía de todas ellas ante Macedonia y la impetuosa figura de Alejandro. La expansión del helenismo posterior a las conquistas de este se asemeja ya más al canto del cisne que a una verdadera pujanza. Al mismo tiempo que el imperio de Alejandro y sus sucesores quiere cubrir todo el globo, y que la lengua griega se transforma en idioma de un vastísimo territorio, lo propiamente griego cae bajo un despotismo a lo asiático que prepara su neutralización y sustitución por el mundo romano.

El ingenio científico de Arquímedes construyendo máquinas de defensa permitirá salvar Siracusa durante veinte años; pero nada resiste duraderamente a la tenacidad de las legiones, y con Grecia entera acontece como con Siracusa. El nuevo dominador se siente atraído por el tesoro cultural del dominado, y la embajada de filósofos griegos que visita Roma a mediados del siglo II a. C. despierta rendida admiración en los sectores más cultos (no menos que las iras del censor Catón ante sujetos y criterios tan «afeminados como decadentes»), hasta el punto de que el saber y el alma «griegos» se convierten en el principal patrimonio «teórico» de los romanos. Sin embargo, la transición de una civilización a otra

no deja de ser una liquidación de la primera, y la magnitud de la pérdida solo se evaluará con claridad mucho más tarde, cuando desde el siglo XIV empiece a resurgir el conocimiento científico.

I. Grecia y Roma

En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* dice Hegel que los griegos representaron algo así como la adolescencia de la humanidad:

> El factor ético es principio como en Asia, pero ahora se trata de la moralidad concreta, que significa el libre querer de los individuos. Hallamos aquí, pues, la unión del principio ético y de la voluntad subjetiva, o bien el reino de la libertad bella, porque la idea está unida a la forma plástica; no se mantiene abstractamente aparte por sí misma, sino que se halla ligada directamente a lo real, y —como en una hermosa obra de arte— lo sensible lleva el sello y la expresión de lo intelectual. Este reino es armonía verdadera, un mundo de la floración más encantadora, aunque fugitiva.

En efecto, Grecia despliega en solitario una aventura de libertad, arte y ciencia. Exigiendo que lo mejor ocupase el lugar de lo que es, produjo un espacio de amor a la belleza y a la verdad que destaca como un oasis en los desiertos tiránicos y supersticiosos de aquella Tierra. En ese oasis se inventa la ética, gracias a un hombre como Sócrates, a quien el tabú habría fulminado de inmediato en Susa, Jerusalén, Memfis o Pekín. Con Sócrates penetra la certeza de que la decisión última incumbe a la conciencia moral, en vez de entregarse ciegamente a la patria o a las costumbres.

El mundo romano, en cambio, es el adolescente que se convierte en animal de tiro y capataz. Como añade Hegel:

> El momento siguiente está constituido por el reino de la generalidad abstracta que es el Imperio, áspera labor para la edad viril de la historia. El Estado comienza a desgajarse de lo concreto, y a constituirse en vistas a un fin donde

> los individuos son sacrificados rigurosamente al servicio de la generalidad abstracta. El Imperio romano ya no es el de los individuos, como era la ciudad de Atenas. Ya no hay aquí goce ni alegría, sino un trabajo rudo y arduo. La generalidad impone a los individuos su yugo, bajo el cual deben renunciar a sí mismos y adquirir a cambio su propia forma general, la personalidad, convirtiéndose como cosas particulares en personas jurídicas. En el sentido preciso en que los individuos son incorporados al concepto abstracto de la persona, las individualidades nacionales experimentan también ese destino; bajo esa generalidad sus formas concretas son aplastadas y se incorporan a ella en masa. Roma se convierte en el panteón de todos los dioses y de toda espiritualidad, pero sin que esos dioses y ese espíritu conserven su vida particular.

Persona, en efecto, significa «máscara». A cambio de abolir el fundamento de la diferencia individual y —con él— el de la obra de arte, la *lex* romana crea el escudo de esa máscara que es el «sujeto jurídicamente acorazado» de los jurisconsultos, una especie de átomo inviolable en sus propiedades y posesiones para cualquier otro átomo análogo, aunque nulo como partícipe en la redacción de la ley misma.

1. El espíritu romano. Tras sostenerse a duras penas como ciudadano durante la república romana (que es en realidad una oligarquía con el contrapeso del tribunado de la plebe), el sujeto jurídicamente acorazado recae en la condición de súbdito para un Emperador-Dios sostenido por la fuerza del miedo que sus sicarios inspiran.

Los historiadores antiguos coincidían en considerar que los romanos fueron originalmente un pueblo de pastores dedicados al bandidaje y el saqueo. No conocieron el amor filial (cosa sintéticamente ejemplificada por la loba que amamanta a Rómulo y Remo), ni el cortejo amable entre los sexos (de ahí el rapto de las sabinas), y consideraron siempre a la esposa y los hijos como parte de los bienes muebles ligados a una casa. Adoradores del poder, su

vida compensaba las miserias de la sumisión exterior con una autoridad infinita de puertas adentro, lo cual hacía de cada *páter familias* un siervo del Estado y un déspota doméstico. Sin embargo, justamente ese rigor inflexible de la ley, ese «prosaísmo ilimitado» (Hegel), permitió al pueblo romano separar el derecho de la moralidad, cosa inexistente en Asia y no del todo consumada en Grecia, que muchos siglos más tarde permitirá empezar a asegurar de modo duradero la libertad política. Su principal contribución a la historia universal es por ello la institución jurídica, esa vida objetiva que se confiere a la voluntad capaz de adaptarse a la ley.

La consolidación del *Imperium* lanzaba al sujeto a la perplejidad de verse reducido a poseer bienes materiales —a ser «persona»— en un medio donde el César poseía absolutamente todo, convirtiendo el derecho personal en una completa falta de derecho. Por otra parte, esa situación misma preparaba a los hombres para una huida hacia alguna dimensión puramente espiritual consoladora ante la áspera realidad, que en un principio propiciaría la difusión de las escuelas griegas, luego la de los cultos de Cibeles, Isis y Mitra, y, por último, la del maniqueísmo y el cristianismo.

II. El ocaso filosófico

A partir del siglo III a. C. se hace perceptible una atmósfera de agotamiento en la producción de conceptos relacionados con la totalidad de lo real. Al proyecto del saber sucede el ideal del «sabio», que subraya aspectos subjetivos. Como sus antecesores, Aristóteles había querido construir conceptos comunicables —y por eso mismo perfectibles— sobre las cosas, mientras ahora se trata de enseñar la vida feliz a masas de pupilos cuyo interés por la

«filosofía» proviene de razones extrínsecas, y a quienes impresiona mucho más la persona del sabio que su saber.

Cabe decir que la filosofía ha cumplido ya su tarea de socavar el despotismo de la opinión, y que el hundimiento de la credulidad en ritos y representaciones tradicionales la enfrenta a un problema imprevisto. Al reducirse progresivamente la actividad política del ciudadano, que antes le obligaba a tener presente tanto las exigencias de lo común como los horizontes de la libertad individual, la ética amenazaba hundirse en la desintegración del interés mezquino, simplemente ávido de ganancias o abrumado por problemas de inmediata subsistencia, incapaz de romper el círculo de la vulgaridad y el hastío. Los antiguos ciudadanos se convierten en espectadores de acontecimientos multitudinarios como el circo o las carreras, que los poderes públicos distribuyen como pan espiritual, sustituto de las antiguas asambleas y de la vida en común volcada sobre el mejoramiento de la sociedad y el libre examen de los criterios imperantes. A este público de ciudadanos reducidos a súbditos de un imperio mundial debe dirigirse ahora la filosofía, cuya decadencia se manifiesta en varios síntomas:

1. Predominio de lo escolar sobre lo creativo. A partir del siglo III imperan las escuelas, y dentro de cada una progresa el anquilosamiento doctrinal. Los académicos se convierten en escépticos, los peripatéticos en puros empiristas, los altivos estoicos en resignados funcionarios, y el revolucionario epicureísmo en la ideología más acomodaticia y conservadora.

2. Vigoroso resurgir del elemento místico a expensas del especulativo, gracias a lo cual las palabras con mayúscula, lo «inefable», la «iluminación», los ángeles y demonios, los caminos secretos susurrados al oído y aspectos semejantes pasan al primer plano del discurso. Junto a lo místico se observa una renovada

afición a profecías y milagros, como sucede entre los neopitagóricos, los neoplatónicos, la filosofía hermética y el pensamiento de judíos helenizados como Filón.

3. La tendencia ecléctica o «sincretista», rasgo general de la filosofía grecorromana. El ecléctico construye sistemas yuxtaponiendo elementos provenientes de escuelas y pensadores diversos. En los casos moderados un ecléctico profesa, pongamos por caso, la física aristotélica, la lógica estoica y la moral epicúrea. Es frecuente, sin embargo, que el sincretismo sea mucho más audaz y añada a esos ingredientes ceremonias védicas, la primera trinidad sumeria, adivinación basada sobre el vuelo de pájaros y magia aritmética, por ejemplo.

4. Predominio del sermón edificante sobre el análisis, reflejo de una presión cada vez mayor de lo religioso sobre lo científico.

5. Desarrollo de la filología (Eratóstenes) y la erudición como respuesta al cada vez más ambiguo sentido de saber *(sofía).* Lo equivalente en música sería un predominio del virtuosismo sobre la inspiración.

1. Su correlato político: el Bajo Imperio. El correlato político-social de esta decadencia es la propia evolución del Imperio. En Roma, siete u ocho de cada diez individuos son esclavos, y desempeñan buena parte de las tareas útiles a terceros. Como sus rendimientos están muy por debajo de los que obtiene mano de obra libre, productos del campo y manufacturas industriales venidas del exterior son preferibles por precio y calidad a sus equivalentes locales. En esas condiciones la balanza de pagos arroja un déficit creciente: exportar protección (en forma de tributos a provincias y países vasallos) no compensa el volumen de la importación. Epidérmico y rígido, el tejido económico es el acorde con la tosca

división del trabajo que corresponde al rigor amo-siervo: el primero considera signo de indolencia que el segundo descubra procesos simplificatorios o acumulativos; y este responde con toda la carga de sabotaje, absentismo y desidia que le permite una amenaza de potenciales tormentos. El trabajador libre es un individuo excepcional, que normalmente se dedica a comprar, trasladar y vender.

Atrincherados en una escalada fiscal, los emperadores falsifican moneda reacuñando con aleaciones fraudulentas, aligerando las piezas por procedimientos como el sudado y el limado, e incluso empleando estafas aún más groseras. Es el caso de Caracalla al instaurar el *antoninus,* una moneda que nace valiendo dos denarios, pero solo pesa en plata denario y medio. Resulta así un desplazamiento de la moneda buena por la mala —forzando nuevas importaciones de metal—, dentro de una economía roída por la inflación. Tampoco hay otra manera de pagar cada vez más a más soldados, no solo necesarios para sostener las fronteras, sino para defender a un rey-dios, cuya vida será muy efímera si no otorga a todo el ejército un generoso *donativum* al coronarse. Reinados largos, como el de Octavio[63], permitían recaudar ese gasto extraordinario cada varias décadas, mientras ahora el número de usurpadores y rivales de cada emperador impone varios *donativa* cada año.

La profesión militar acaba siendo la única no sujeta a expolio, y todas las otras padecen confiscaciones para que ella no se insubordine (aunque lo haga a menudo). Al sostén del ejército se destina un nuevo tributo en especie, la *annona,* que acompaña a la primera devaluación del denario en el año 194; la *annona* es seguida por pagos obligatorios en oro (el *aurum coronarium)* e impuestos específicos sobre el flete y la actividad económica en general, a los

cuales se añaden ubicuos derechos de puerta o paso cobrados por las propias legiones y otros destacamentos militares y policiales, que encarecen en medida incalculable todo movimiento de mercancías, incluso dentro de las ciudades. La clase media —el llamado orden ecuestre—, que conoció un auge con la dinastía de los Severos y produce jurisconsultos eminentes, acaba sucumbiendo a una imposición no ya doble, sino cuádruple.

En línea con estos hechos, desde principios del siglo III la amplia autonomía municipal heredada del periodo republicano recibe recortes graduales hasta sucumbir, al mismo ritmo en que Roma y las demás ciudades se van desabasteciendo y generan un éxodo de famélicos harapientos hacia los campos. El gobierno, que ya desde los orígenes rinde culto al *summum imperium* o fuerza bruta, trata de frenar las consecuencias de sus propios actos con ejercicios aún más audaces de mando. Por ejemplo, como la miseria hace que ya no salga a cuenta ser concejal-recaudador de impuestos, decreta que el cargo será hereditario y obligatorio; y como sigue habiendo defecciones en todas partes estampa una marca con hierro al rojo sobre la espalda del agente tributario actual (y del futuro). Lo mismo empieza a suceder con el molinero, el panadero, el tejedor, el cartero, el herrero, el herborista, el albañil y otros oficios inexcusables para sostener una vida urbana agonizante. Pronto hay pena de muerte para cualquier plebeyo que abandone *su* ciudad, mientras el precipicio financiero intenta salvarse con socialismo coactivo: el trigo es estatalizado y se determinan precios fijos para los demás artículos de consumo. Así lo ordena el pionero edicto de Diocleciano, en el año 301. Pero ni la autoridad más absoluta logra que alguien trabaje eficazmente por nada, o por menos de lo que ofrecen otros mercados, y en vez de obediencia cunde un desgarramiento de la confianza. Fuera de la floreciente milicia, y de

la policía secreta, una de cada tres personas está muy grave de salud y de dinero, y las otras dos miran el futuro con espanto.

III. Alejandría

Siguiendo los pasos de Alejandro, Roma realiza por la fuerza una unión de Oriente con Occidente, y en el punto mismo de contacto entre los dos mundos que es Alejandría se produce una inversión de la conquista, siendo ahora el infinito judaico lo que penetra poco a poco en la conciencia occidental. En la ciudad fundada por el pupilo de Aristóteles nacen los últimos vástagos de la aventura presocrática: la filosofía de Filón, el neopitagorismo de Apolonio de Tiana, el escepticismo de Enesidemo y, por encima de todo, el neoplatonismo. Salvo en el caso de Enesidemo, las demás corrientes muestran a las claras esa combinación de tendencias escolásticas y eclécticas con un misticismo desenfrenado, de propensión ocultista.

Filón de Alejandría (hacia 30 a. C.-40 d. C.) combina una veneración por Platón y los dogmas órficos con comentarios casuísticos del Antiguo Testamento. Mantuvo que los griegos fueron instruidos conceptualmente por Moisés, e influyó decisivamente en el cuarto Evangelio, cuyo comienzo («En el principio era el *logos...»)* constituye una versión textual de su pensamiento. El principio de la trascendencia divina se encuentra tan exaltado en Filón que el abismo entre Yahvé y el mundo físico reclama multitud de seres intermedios (almas, ángeles, demonios, fuerzas mágicas, un *logos* personalizado, etc.). La razón y los sentidos son para él cosas contrapuestas. Es un pensador que conoce bien el pensamiento griego, pero que se quiere más bien sacerdote y oráculo. Su obra tiene singular importancia como encrucijada donde confluyen el

espíritu oriental, conceptos helénicos y la realidad romana. No solo pesó en el dogma cristiano y en variantes heréticas suyas, sino en otras sectas salvíficas y en el neoplatonismo.

1. Los neoplatónicos. El neoplatonismo combina la filosofía de Platón, la aristotélica y la estoica en proporciones distintas. Aunque algunos (Plotino, Porfirio, Proclo) son filósofos en sentido estricto —pensadores que intentan analizar lo real con conceptos adecuados—, tanto ellos como otros miembros de la escuela menos escrupulosos (Jámblico, por ejemplo) predican un espiritualismo apoyado sobre rituales extáticos, largos paseos por el más allá, revelaciones angélicas, dietética mágica, ascetismo y mucho secreto, que cada cierto tiempo descubre un nuevo ser intermedio entre lo Uno absoluto y el más acá. La doctrina de la eternidad del alma y su transmigración es una constante de esta «filosofía». Lo menos contagiado de arbitrariedad es el concepto oriental de emanación, que está ya en la teoría platónica de las ideas. Lo absoluto resulta ser el «preprincipio anterior al comienzo sin fin», según la revelación de Hermes Trismegisto, y todo devenir acerca a la nada. Nada empieza a ser, desde luego, el proyecto de la *episteme* o ciencia propiamente dicha. En uno de sus himnos llega a decir Proclo (410-485):

> Y ahora dejadme anclar, abrumado de cansancio, en el puerto de la piedad.

Eso es exactamente lo que le acontece por doquier a la filosofía; quiere descansar, abandonando la exigencia del concepto. Poco después, Justiniano, el emperador cristiano de Bizancio, clausura la longeva Academia, que en realidad lleva mucho tiempo refugiada en la religión. Es por entonces (en el año 510) cuando las hordas de Alarico invaden Grecia y sus obispos arrianos ordenan demoler en

Eleusis el más antiguo santuario helénico, donde durante quince siglos peregrinaron Heráclito, Fidias, Platón, Aristóteles, Cicerón, Marco Aurelio y algunos millones de personas más para beber el lisérgico *kykeón,* que iniciaba al sentido de la muerte. Más que la caída de Roma, la destrucción de Eleusis marca el fin de la era pagana. En lo sucesivo, la comunión se circunscribe a la hostia eucarística, y los oficiantes de cualquier otro Misterio desaparecen.

Para terminar con el neoplatonismo, suele incluirse entre los grandes de esta corriente a Boecio, un magistrado de máximo rango ejecutado en 527 por orden del ostrogodo Teodorico bajo el cargo de alta traición, cuyo *De consolatione philosophiae* —escrito mientras esperaba sentencia, ya preso— muestra de modo perfectamente satisfactorio que «la virtud supera hasta la más infausta tesitura». A juicio de Dante, su autor fue «el alma bendita, exponiendo el mundo engañoso»; pero basta leerle para comprobar que —salvando alguna interpolación eclesiástica posterior— Boecio coincide con Porfirio y Proclo en dedicar la mayoría de sus líneas al realismo aristotélico, y los tres serán decisivos para que el medievo le adopte como El Filósofo.

IV. El cristianismo

Tras desafiar al edificio mítico-ritual del pasado, la filosofía desemboca en construcciones donde retórica y religión priman sobre coherencia lógica y datos empíricos. Paralelamente, la emancipación de lo individual y de la verdad objetiva, meta del filosofar, coincide con un trasvase de la conciencia política a una conciencia solo privada, efecto a su vez del acta de defunción que representa para cualquier libertad el establecimiento de la teocracia imperial romana.

Como escuelas volcadas a una pedagogía (instrucción de niños —*paidós*—, enseñanza para «menores»), el conjunto de las tendencias helenísticas hace frente a la descomposición de los viejos ideales dentro de un mundo que de hecho retorna a las viejas realidades de la servidumbre y el culto mágico.

Resulta entonces que ha de encontrarse algo general e interior a la vez, capaz de unificar la atomización de ciudadanos reconvertidos en súbditos y evitar la diseminación del egoísmo en una situación sociopolítica que explota toda particularidad en beneficio de la expansión imperial. Aunque las creencias en lo suprasensible (con sus frenos de recompensas y castigos más allá de la muerte) son el mejor antídoto inmediato para el desencanto, hace falta algo más que una nueva invocación al ascetismo y tratar a los hombres como párvulos; algo que sin ser vocación al conocimiento y al libre examen —anacrónica ya con el retorno del despotismo— tenga elementos de vida y singularidad en sí.

Y lo que aparece en este horizonte es el drama cristiano de la Salvación. La inmortalidad del alma, la fraternidad humana, el dualismo materia-espíritu o la doctrina del dios único no son para nada nuevas. De hecho, la cultura griega había impregnado de tal manera el mundo judío que fue preciso traducir el Antiguo Testamento al griego —la Biblia llamada de los Setenta— para hacer posible su lectura por parte de la población hebrea. Uno de los textos bíblicos fundamentales, el *Eclesiastés,* contiene influencias estoicas, y *Sabiduría* —atribuido igualmente a Salomón— abunda en elementos pitagóricos y platónicos. El lado místico del orfismo, importado en Grecia desde la India y Persia, ejerce también una notable influencia sobre el cuarto Evangelio, atribuido al apóstol Juan.

La idea de un dios trino se encuentra ya en la vetusta ciudad mesopotámica de Uruk hacia 2000 a. C., luego en Egipto, y recibe un tratamiento conceptual en el pitagorismo medio (siglo v a. C.). Lo propiamente novedoso de la religión cristiana es el aspecto de historicidad que introduce en la cosmología, el hecho de que un hombre —Jesús de Nazaret— sea el hijo de Dios y algo divino en sí mismo.

1. Cristianismo y filosofía. El único rival teórico con el que tropieza la difusión del Evangelio es la filosofía neoplatónica. Pero el neoplatonismo era demasiado semejante al cristianismo para resistir su empuje. La escuela neoplatónica de Alejandría —sobria y empírica en contraste con la de Atenas— promoverá de modo explícito una fusión de Plotino y el Nuevo Testamento desde Sinesio de Cirene, que a pesar de ser discípulo de la infeliz Hipatia[64] (despellejada viva y quemada por una horda de cristianos mandada por Pedro el Lector) no perdió la confianza en un acuerdo entre ambos misticismos. Si bien diferían en muchos aspectos dogmáticos, el cristiano y el neoplatónico buscaban algo igualmente ajeno al sistema de la ciencia: un «consuelo» ante el áspero mundo fáctico. Los neoplatónicos creían en la reencarnación, los cristianos en la resurrección; ambas cosas tienen en común ser meras creencias, que no se siguen de razonamientos ni de juicios apoyados en la observación de la naturaleza, o en el análisis del pensamiento.

Las proposiciones «filosóficas» del cristianismo se resumen en la idea de que lo divino se ha hecho hombre. Esto puede entenderse con diversos matices —como demostrarán las innumerables sectas que durante los primeros siglos disputan unas con otras—, si bien tiene como denominador común el antropomorfismo, que la filosofía griega denunciaba ya desde Jenófanes, origen de los eleáticos, en el

siglo VI a. C. Junto con la encarnación se difunde el exacto opuesto de lo divino en Aristóteles: un Dios creador, trascendente, omnipotente y paternal. El Dios griego es inteligencia objetiva, el cristiano es voluntad subjetiva. Como corolario de todo ello aparece la esperanza de una clausura para la historia y un fin del tiempo, coincidente con el retorno del Hijo y el llamado juicio universal.

Aunque se habla de una filosofía cristiana, cuyos representantes más eminentes son Agustín de Hipona (para la Patrística) y Tomás de Aquino (para la Escolástica), el término filosofía se emplea aquí solo analógicamente, ya que el cristianismo es en todo momento una religión. Como tal religión constituye uno de los hitos absolutos de Occidente, y una perspectiva de enorme influjo en todos los órdenes, pero diverge radicalmente de aquello que los griegos inventaron como amor al saber *(philo-sophía).* De ahí que Agustín represente una adaptación de Platón a la Escritura, y Tomás de Aquino una adaptación de Aristóteles a lo mismo. «Saber» en sentido griego exige una independencia de criterio y un respeto por lo desconocido que faltan por completo en la declaración programática de san Pablo —antes Saulo, judío de Tarso—, artífice principal en la difusión del Evangelio. La primera Epístola a los Corintios dice:

> Puesto que el mundo no conoció a Dios por medio de la sabiduría, pareció bien a Dios salvar a los que creen por medio del desvarío proclamado en alta voz. Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, pero nosotros proclamamos a un ungido crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles.

2. El contraste de los mundos. Lo que desde el comienzo de la era cristiana pasa a ocupar el centro de la atención es un horizonte de nihilidad. Había nada, afirma el *Génesis,* y Dios hizo el ser; si ese ser no recae en la nihilidad solo se debe a Dios mismo. En Heráclito

el cosmos era «polvo esparcido al azar, supremamente bello» (frag. 124). Desde el cristianismo allí impera un Amo que puede decretar la desaparición del gran teatro, que decretó su comienzo y que trasciende en general.

Los átomos de Demócrito eran polvo de ser indestructible movido por una combinación de azar y necesidad. La visión cristiana parte de la providencia y de la destructibilidad, ahonda en el simulacro. El Aquiles homérico prefiere ser siervo de un amo sin recursos que reinar entre los muertos, mientras la cristiandad eleva oraciones pidiendo el fin del mundo físico, castigo para los concupiscentes y celeste morada para los justos. Lo correcto para el cristiano es querer morir, odiar genéricamente el «más acá», y si el suicidio se prohíbe no es porque la vida terrenal tenga algún valor en sí, sino porque la existencia de cada fiel no es suya; pertenece al Altísimo, y ofrecerla en cualquier ara distinta del martirio por la fe equivale a una apropiación indebida. Es la problemática de la «conciencia infeliz»[65] (Hegel), oscilante entre el horror a la vida y el horror a la muerte, que «muere porque no muere» pero al mismo tiempo se aferra patéticamente a la existencia despreciada. San Agustín —el más ilustrado de todos los nuevos creyentes— llama en sus *Confesiones* «curiosidad enfermiza» a la *episteme* griega, considerándose felizmente curado del «vano deseo de conocer». Y pasarán mil años sin un remoto vestigio de ciencia.

La decadente Roma de los Césares se ha convertido en sede de un nuevo poder espiritual, cuyos servidores no están sometidos a la jurisdicción ordinaria ni pagan impuestos, y cuyo reino teológico se convierte gradualmente en poder temporal, fuente de todos los demás poderes temporales. En lugar del César hay ahora un Papa, y en lugar de las viejas imágenes sagradas los templos exhiben reliquias corporales de mutilados mártires. La fidelidad a la Escritura

y a su exclusivo intérprete que es el Papado asfixia la consideración analítica de los fenómenos. No es menos cierto que el retorno al proyecto de una investigación científica se verificará gracias al apoyo de altos dignatarios eclesiásticos desde el siglo XIV. De hecho, lo que la Escolástica pueda tener de filosofía surge cuando declina el interés por la teología dogmática y los clérigos comienzan no tanto a edificar sobre la fe como a pensar.

3. La justicia social. Pero no podemos dejar el cristianismo sin examinar su aspecto más revolucionario, que es la reivindicación de una justicia social[66] . Platón, llamado San Platón por la Patrística cristiana, había propuesto un Estado donde los rectores («custodios») no podrían conocer la propiedad privada, admisible solo para los estamentos inferiores. El paso que consuman los albaceas de Jesús es extender el esquema al resto de los estamentos. La base es un esquema cooperativo y jerárquico al mismo tiempo:

> No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad *(Hechos de los apóstoles* 4, 32-35).

Como llega muy pronto el Reino de los Cielos, las actas apostólicas no mencionan que el dinero donado se asigne a producir recursos para el medio y largo plazo. Lo que sí ofrecen es algún detalle sobre el procedimiento recaudatorio:

> Un tal Ananías, de acuerdo con su mujer Safira, vendió una propiedad; reservó una parte, en connivencia con su mujer, y puso el resto a los pies de los apóstoles. Ananías, díjole entonces Pedro, ¿por qué ha llenado Satán tu corazón, hasta el punto de mentir al Espíritu Santo quedándote con parte del precio de tu campo? [...] No has mentido a los hombres, sino a Dios. Al oír estas palabras Ananías perdió el equilibrio y expiró. Un gran temor se apoderó

entonces de todos cuantos lo vieron. Algunos jóvenes amortajaron el cuerpo y se lo llevaron a enterrar. Unas tres horas después apareció su mujer, ignorante de lo sucedido. Pedro la interpeló: «Dime, ¿el campo que vendisteis, valía tanto?». Ella repuso: «Sí, valía tanto». Pedro continuó: «¿Cómo habéis podido conspirar para burlaros del Espíritu Santo? Pues bien, en la puerta tienes las pisadas de quienes han enterrado a tu marido, que te llevarán a ti también». En ese mismo instante ella se derrumbó y expiró. Un gran temor se apoderó de todos cuantos se enteraron de estas cosas *(Hechos de los apóstoles* 5, 1-11).

Por lo que respecta a adquisiciones y enajenaciones, Clemente de Alejandría —el más antiguo Padre de la Iglesia— comenta que la salvación será imposible si los propietarios no consultan «a un santo o profeta». Sus maestros apostólicos han defendido lo expuesto por el Sermón de la Montaña, que Jesús empieza con las famosas bienaventuranzas a «pobres de espíritu, humildes, afligidos, hambrientos y sedientos de justicia» *(Mateo* 5, 3-7). En la interpretación de Santiago el Mayor, la pobreza espiritual —y la material— denuncia un expolio perpetrado por ricos espirituales y materiales, que perciben plusvalías inmerecidas:

Vosotros los ricos, llorad a gritos sobre las miserias que os amenazan. [...] Habéis atesorado para los últimos días. Clama el jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido en delicias sobre la tierra, entregados a los placeres, y habéis engordado para el día de la matanza *(Santiago* 4,13-16; 5, 1-6).

Se supone que los préstamos no pueden devengar interés, e incluso que no piden reembolso. Quien puede prestar tiene un excedente, y quien tiene algún excedente se lo debe a la *ecclesia* (o al Emperador). Pedir algo prestado para obtener ganancias —justificando así los intereses del prestamista— es algo que solo practican unos extravagantes empresarios. Y no hay empresarios en el círculo original, que se restringe inicialmente a la casta pobre de Israel (los esenios)[67] . Su resentimiento hacia castas superiores

(saduceos y fariseos) hace frecuente acto de presencia en el Nuevo Testamento.

Cuando el esenio toma a préstamo dinero u otros bienes es para subsistir o para alardear, nunca para hacer negocios, y resulta previsible que en un medio social semejante la actividad crediticia se contraiga a mínimos. Quien puede prestar trata de evitarlo a toda costa, si es preciso renunciando a cualquier vestigio de ostentación o incluso fingiéndose menesteroso. Es este círculo, oprimido ya por el Fisco romano, el que alimenta las dos creencias más relevantes en términos teóricos.

Primero, hay un ilimitado capital de reserva (la *plethora)* en manos de los opulentos, que permitirá vivir dignamente a todos si la jerarquía apostólica lo incauta y redistribuye. Segundo, no es admisible la diferencia entre ricos por expolio o chantaje del prójimo (el estamento militar-clerical) y ricos por ofrecer bienes y servicios que solicitan voluntariamente las personas (estamento de los mercaderes). Caso de admitirse cosa parecida a una diferencia entre riqueza derivada de comercio y riqueza derivada de confiscación o temor sería para apoyar a esta segunda, mientras presente razones patrióticas o teológicas y condene el lujo. La incompatibilidad absoluta acontece entre fe y mundo de los negocios, como refleja el episodio donde Jesús la emprende a latigazos con quienes suministran ofrendas a los peregrinos del Templo, en Jerusalén:

> Halló allí a los que vendían bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas allí sentados. Y haciéndose un azote de cuerdas les echó fuera a todos, y a las ovejas y a los bueyes; y esparció las monedas de los cambistas y volcó las mesas. Y dijo a los que vendían palomas: «Quitad de aquí esto y no hagáis de la casa de mi Padre casa de comercio» *(Juan* 2, 14-16).

Que no haya comercio en el templo, ni siquiera para suministrar las piadosas ofrendas de distintos sacrificios, viene de que ninguna

intención puede compensar la vileza del comercio, aquella mancha *(miasma)* que arroja sobre cosas y personas. «Ser amigo del mundo es ser enemigo de Dios» *(Santiago* 4, 4), pues «no cabe servir a Dios y al Dinero» *(Mateo* 6, 24). Justamente porque el dinero ensucia y corrompe, no hay planes de remediar la pobreza con recursos de sentido común (laboriosidad, ingenio, cumplimiento de los pactos), sino con una sociedad ajena a la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, redimida del «horror económico». Siendo inminente un fin de aquel mundo, el bienestar se asegura decretando que todo es de todos, «común» e «ismo». Quienes no opinan igual, obstinándose en practicar hábitos de previsión y ahorro, desconfían sin motivo de la divina providencia y por eso mismo blasfeman. De ahí las observaciones evangélicas sobre pájaros y lirios, que siguen existiendo sin sembrar ni recolectar sus alimentos. «No os inquietéis —termina diciendo Jesús— por lo que comeréis o beberéis, o por cómo iréis vestidos. Estas son las cosas que preocupan a los paganos. Buscad el Reino y la justicia, y todo se andará por añadidura; y todo os será dado con sobreabundancia. No os inquietéis por el mañana» *(Mateo* 6, 31-34).

La Patrística, que ya es cristianismo culto, reelabora estas tesis. San Ambrosio[68] , obispo de Milán, asegura que la adquisición de riqueza es imposible sin cometer injusticia. La propiedad privada constituye una usurpación, y por eso los pobres tienen «derecho» a la caridad o pobrismo: es una manera de recobrar parte de algo que les pertenece. San Jerónimo coincide con él, argumentando que las ganancias de un hombre siempre van ligadas a las pérdidas de otro. El heredero inmediato de ambos, san Agustín, da el importante paso de definir como «vicio social» prototípico el deseo de «comprar barato y vender caro». Ningún Padre de la Iglesia menciona las confiscaciones, peajes y demás sangrías impuestas por el amo

temporal y espiritual, donde en efecto el lucro de uno es siempre daño emergente para otro. Al contrario, semejantes atropellos forman parte del principio según el cual los seres humanos no tienen propiedad privada legítima. El enemigo por excelencia es la actividad mercantil, esa dimensión de intercambios voluntarios que pone en peligro la estabilidad del vínculo involuntario por excelencia que es la confesión adquirida por bautismo.

La presión de dichas ideas alcanza un punto dramático reflejado por el Sínodo de Paflagonia (340), donde se declara «erróneo» aseverar que si los creyentes no ceden todos sus bienes al clero «serán condenados por fuerza al infierno». La secta original es ya religión ecuménica, y, a partir de entonces, no excluye por principio e interés propio a adherentes acomodados.

12
EL LABORIOSO RETORNO DE LA CIENCIA

I. LA TIERRA Y EL FIRMAMENTO

Dejamos a la filosofía maltrecha en el tema anterior, y nos interesa saber por qué vericuetos históricos acaba regresando el espíritu del análisis científico a Europa, qué resultará de la justicia social neotestamentaria, etc. Pero se nos queda atrás una cuestión influyente en los cambios ocurridos a partir del siglo XIV, que es la idea del mundo visible —en el sentido de qué sucede en el cielo—, forzándonos a retroceder un momento.

Se dice que Filolao, un pitagórico del siglo V a. C., fue el primero en sostener que la Tierra es una esfera y describe un movimiento circular alrededor de un punto externo llamado «fuego central», aunque Filolao no identificó ese «fuego» con el Sol precisamente, sino con un astro invisible para nosotros. Décadas más tarde, el también pitagórico Heráclides de Ponto, oyente de Platón y Aristóteles, afirma que la Tierra esférica gira alrededor de su propio eje, causando así la sucesión de los días y las noches. Los cinco planetas [69] entonces conocidos girarían en torno al Sol, conjunto que a su vez gira alrededor de la Tierra. Se trata del sistema llamado *egipcio,* que adoptará muchos siglos después Tycho Brahe.

El matemático Eudoxo de Cnido —contemporáneo de Heráclides— propuso la teoría de los orbes, que ve en los planetas cuerpos

engastados sobre esferas concéntricas que encajan unas en otras. Ya el milesio Anaxímenes hablaba de los planetas como «clavos fijos en lo cristalino». Al igual que sus predecesores, Eudoxo no hace física celeste (no se pregunta de qué material están hechos esos orbes, qué impulsos los mueven ni a qué distancia están unos de otros). Lo que pretende es cumplir el requisito formal planteado por Platón: ¿qué movimientos ordenados y uniformes han de suponerse para dar cuenta de los movimientos planetarios aparentes? La cuestión no es la existencia real de tales orbes, sino la eficacia de su teoría para mantener el principio de las trayectorias circulares de todos los cuerpos celestes.

El mecanismo de Eudoxo fue ampliado en número de orbes por Calipo, y vuelto a ampliar por Aristóteles. Su tratado *Sobre el cielo* contiene el primer ensayo de medir la Tierra —el resultado es una cifra algo inferior al doble de su tamaño efectivo— considerando que no puede haber gran distancia entre el Estrecho de Gibraltar y la India. Esta opinión, por cierto, fue el principal argumento aducido por Colón para intentar su viaje, y la razón de llamar a los territorios descubiertos «Indias occidentales». Ajeno a la mística pitagórica del centro, Aristóteles pone a la Tierra en el centro por lo contrario de conferirle esencialidad; ese centro es la esfera «sublunar», la menos perfecta o etérea (la más inmóvil). Más allá comienzan los orbes planetarios —incluido el del Sol— y en último término el de las «estrellas fijas». El resultado es un complicado mecanismo de cincuenta y cinco orbes giradores y compensadores (para impedir la comunicación del movimiento de unos orbes a otros), que simplemente no funciona.

1. El heliocentrismo antiguo. El año en que muere Heráclides (310 a. C.) nace el también pitagórico Aristarco. Su revolucionaria

tesis es que la Tierra posee un doble movimiento: alrededor de su eje y alrededor del Sol. La construcción basada en orbes concéntricos presentaba varios fallos palmarios: 1) postulaba una misma distancia siempre entre los planetas y la Tierra, cosa contraria a la variación ostensible de su respectiva luminosidad; 2) no explicaba las trayectorias irregulares de los planetas; 3) tampoco el movimiento de los cometas —el de Halley por ejemplo, que ya se movía con su larga cola por nuestros cielos en los siglos IV y III—, salvo suponiendo que fuesen fenómenos «sublunares», pues en otro caso perforarían los orbes cristalinos sin sufrir modificación alguna en sus trayectorias.

El sistema heliocéntrico permitía superar limpiamente todos esos inconvenientes. Pero no tuvo éxito, falto de un discípulo como lo fuera Platón para Pitágoras y, quizá, porque obligaba a multiplicar cientos de veces las distancias, incurriendo en lo descomunal. Un estoico llamado Cleantes, cuenta Plutarco, sostuvo que «Aristarco de Samos debía ser acusado de impiedad, por mover el corazón del mundo». Más sólida parecía la objeción de que si la Tierra se moviese a la alta velocidad requerida para completar anualmente su órbita en torno al Sol (unos 1.600 km/h) nada podría conservarse en su sitio, los mares se saldrían de sus cuencas, vientos devastadores pulverizarían todo, etc. Sea como fuere, es llamativo que ni este tema ni la perspectiva heliocéntrica ocupasen a Euclides, Apolonio o Arquímedes —los tres matemáticos más geniales—, sugiriendo que quizá les pareció demasiado *material,* y propenso por eso a soluciones *irracionales* en vez de armoniosas en sentido pitagórico.

2. El geocentrismo. A *salvare apparientias,* como pedía Platón, vino Claudio Tolomeo —un peripatético que floreció en Alejandría a mediados del siglo II— con la *Sintaxis matemática,* o *Almagesto,* el

tratado de astronomía más completo y antiguo. La obra, que trata los planetas como puros puntos matemáticos, quiere captar regularidades en los erráticos arabescos descritos por ellos, para mantener —contra Aristarco— la tesis geocéntrica y el principio de la circularidad y uniformidad de todas las trayectorias.

Ninguno de estos postulados es conforme al estado de cosas, y esto constituye precisamente el mérito del *Almagesto*. Despliega un aparato calculatorio de gran potencia para mantener premisas incorrectas, pero ofrece a la vez un instrumento práctico válido, no inferior en calidad predictiva —superior quizá— al sistema de Copérnico, que luego veremos. Partiendo de orbes excéntricos —no concéntricos— el expediente concreto de que se sirve Tolomeo para hacer circulares todos los movimientos planetarios es la técnica de los «epiciclos» desarrollada varios siglos antes por Apolonio en su *Tratado sobre las secciones cónicas,* al que añade un segundo artificio llamado «punto ecuante» para conseguir la uniformidad del movimiento. El ingenioso sistema permite trazar suavemente, mediante constelaciones de epiciclos, incluso trayectorias cuadradas o triangulares si fuera preciso.

El resultado de estos finos expedientes matemáticos fue una astronomía que bastó para las necesidades prácticas (navegación, agricultura, eclipses, calendarios, etc.). El anverso de las ventajas era el divorcio de la astronomía y la física, y la preservación de principios cosmológicos falsos.

II. La transformación de Europa

En la alta Edad Media europea (entre los siglos VI y X) no encontramos discusiones entre heliocentristas y geocentristas. Los

bosques han crecido, borrando caminos y vías empedradas; viajar resulta muy peligroso; desaparecieron ferias y mercados por falta de movilidad y capacidad adquisitiva, tanto en compradores como en vendedores; los antiguos municipios y provincias romanas son enclaves feudales aislados; las únicas personas capaces de leer y escribir están dispersas por algunas abadías; médicos, farmacéuticos y otras profesiones liberales han desaparecido, bien porque son rivales incómodos del clero o bien porque sus conocimientos se olvidaron; la clase media no existe, y en lugar de la estructura social grecorromana hallamos grupos compuestos por un noble, sus clientes o servidores de primer rango y los siervos de la gleba o campesinos, vinculados perpetuamente a una comarca.

Este estancamiento, sembrado de hambrunas, guerras y escaramuzas locales acaba originando una alianza del establecimiento militar y el eclesiástico, que será el Sacro Imperio Romano-Germánico. Sin embargo, desde bastante antes y hasta bastante después del año 800 —cuando Carlomagno es coronado nuevo emperador de Occidente—, la estabilidad en el atraso se relaciona con un cuadro económico repetido, cuyo rasgo común es la falta de comercio exterior y la correlativa falta de manufacturas. Lo que se produce es tosco, relacionado con la mera supervivencia y muchas veces objeto de trueque en vez de vendido o comprado.

Comarca a comarca, prácticamente todos son clientes o siervos de un amo feudal y este mantiene su autoridad sobre ellos conformándose con un juramento de fidelidad, o recibiendo cosas como un cordero al año de cada familia establecida en sus tierras. Conseguir docenas, cientos o hasta miles de corderos nuevos regularmente no le proporciona acceso a una existencia lujosa o siquiera cómoda. Esto se debe en parte a que su clientela guarda proporción directa con su propio rango nobiliario, con lo cual algunos

duques y condes cuentan sus dependientes en castillos y burgos por miles y hasta decenas de miles. Pero en parte se debe a falta de comprador para sus propios bienes muebles, inmuebles y semovientes. Si quiere pedir más tributo a sus siervos, o sostener menos clientes, arriesga una alianza de estos inferiores con algún otro amo de la vecindad. Y lo mismo les sucede a estos si conspiran contra su deber de obediencia incondicional, pues vendrá otro amo (quizá más exigente). Como vio por primera vez Hume, ese mundo se mantuvo inalterado hasta florecer las primeras ciudades mercantiles, también llamadas libres, que surgen al amparo de una mejora en las comunicaciones y demuestran —como los municipios lombardos— capacidad para resistir el ataque de la nobleza rural, en buena medida aliándose con las monarquías de cada país.

1. Las ciudades libres. Nos referimos a Venecia, Florencia, Brujas y Basilea, seguidas por Ámsterdam, Amberes, Génova, Londres y algunas ciudades de la Liga Hanseática (Bremen, Hamburgo, Lübeck, Colonia). Precedidas por Venecia, que aprovecha los bienes y los procedimientos traídos de Oriente Medio por sucesivas cruzadas, Milán y otras ciudades del valle del Po albergan ya a un mercader que no solo transporta, almacena e intercambia objetos, sino que empieza a vislumbrar la posibilidad de producirlos y transformarse así en industrial, amenazando con ello el monopolio manufacturero de las asociaciones de artesanos que son los gremios.

Lo absolutamente fundamental de estas ciudades es que proporcionan un mercado amplio e inmediato para los productos del campo, que hacen surgir oficios y profesiones para la clientela del noble y ofrecen bienes tentadores para el noble mismo y su familia. Adquirir dichos bienes fuerza la venta de tierras a comerciantes, que

mejoran esos predios para elevar su rentabilidad, creando así mejores cultivadores. Hacia 1400, la Lombardía y la Toscana, por ejemplo, son los territorios agrícolamente más prósperos de Europa, mientras siglos antes padecían el mismo estancamiento miserable que otras partes de Italia y Francia. De este modo, «la más grande de las revoluciones conocidas» (Hume) se produce sin asomo de batalla, inconscientemente, por una mezcla de conveniencia del campesino y vanidad adquisitiva del amo. El vínculo servil queda herido de muerte, porque el cambio promueve división del trabajo. Muchos dependientes no serviles del noble se orientan al aprendizaje de profesiones civiles, trocando con gusto su condición de hijos-dalgo o caballeros por un ejercicio de la medicina, el derecho, etc. Del mercader dedicado a almacenar o trasladar pasamos al empresario, que inventa la producción de algo nuevo o nuevas maneras para producir lo antiguo, exponiéndose con denuedo al posible fracaso.

A estas consideraciones recordemos que Aristóteles había añadido un análisis del hecho económico de repercusión inexagerable, pues la distinción entre valor de uso y valor de cambio funda la teoría económica. Parece asombroso que nadie destacara la función de la escasez, elevándola a variable fundamental para explicar por qué el aire y otras cosas absolutamente imprescindibles son gratuitas, y cosas tan prescindibles como los rubíes valen fortunas; pero Aristóteles plantea en un par de líneas lo esencial, y junto a la divergencia adivina que tampoco pueden dejar de converger, finalmente en función de lo que mucho después se llamará «utilidad marginal».

Ningún valor de uso puede imponerse al de cambio sin inducir depauperación, como demostrarán desde la Unión Soviética en adelante los países dispuestos a suponer que la escasez parte del

dinero mismo, y la mercancía constituye un «fetiche». La vida confortable pende de acumular bienes escasos, sigue diciendo, porque el gregarismo humano remite en parte a una constelación de emociones irreflexivas, y en parte a que tiempo atrás dejamos de poder sobrevivir como osos y zorros. El intercambio de bienes y servicios amplía tanto el tiempo como la calidad de vida y la interdependencia, y es memorable que Aristóteles percibiese la división del trabajo como única respuesta eficaz a la necesidad de producir, pero no la diferencia entre trabajo motivado y desmotivado, sin duda porque no se consideró un «trabajador», aunque lo fuese en grado tan eminente.

2. Erasmo como portavoz. Al amparo de esta revolución silenciosa e insondablemente profunda, la sociedad gobernada por clérigos y nobles, así como sus tradiciones más veneradas, empiezan a parecer anacronismos tan analfabetos como crueles. El énfasis antes puesto sobre heroísmo militar, milagros y revelaciones mágicas ahora empacha insufriblemente, y oímos despreciar «fábulas tiránicas y estúpidas del rey Arturo». Quien dice esto en particular es un clérigo filólogo, Erasmo de Róterdam (1469-1536), mucho más filólogo que clérigo, a quien incumbe algo tan imposible como evitar la guerra entre reformistas y católicos. Holandés, como buena parte de los hombres decisivos desde aquí hasta mediados del XVIII, Erasmo es el campeón septentrional del Renacimiento, que aprende con trabajo a dominar literariamente el latín, y luego el griego, para leer sin descanso lo que a él le preocupa —el Nuevo Testamento—, pues el tránsito de la sociedad jerárquica a la comercial coincide con una sublevación religiosa encabezada por el Norte de Europa Él representa al humanista, extrayendo de ello consejos infalibles; a saber: que somos lo que leemos, que todo aprendizaje sensato será

secular, que la educación resulta infinitamente económica comparada con cualquier otro sistema de control social.

Respeto consiguió Erasmo, desde luego, para poder traducir y publicar en latín el Nuevo Testamento sin problema alguno. Aunque fue varias veces a Inglaterra, donde intimó con Tomás Moro, y a Italia, su vida discurre entre Basilea y los Países Bajos, en esa gran curva del Rin que concentraba ya a los grandes ingenieros y proyectistas, cuyo propio desarrollo económico fulgurante corre paralelo con reformas de la religión, proseguidas de manera inmediata por reformas políticas. Percibimos la magnitud de desgarramiento —sentimental e institucional— que la época vive por el título de su libro más célebre —*Elogio de la locura*—, al que acompaña un texto inequívocamente orientado a sugerir que cualquiera llamado al conocimiento se «finja loco». Cuerdamente, en efecto, no se entiende ni admite que Europa vaya a entrar en las cadenas de una doble Inquisición.

Cuando el prestigioso erudito Erasmo Desiderio de Róterdam se sienta a departir con el monje agustino Martín Lutero (1483-1546), en una sola pero memorable ocasión, hablan de san Pablo —el apóstol por definición exigente— y de qué peso podrían tener en la Salvación el azar y el merecimiento. Quince años más joven, Lutero propone una predestinación que nada cambia en nuestros deberes, como dando voz a esa novedad absoluta que es el buscarse la vida día a día, propio de profesionales y clase media, en su oscilación continua del éxito al fracaso. Erasmo replica que el merecimiento terrenal —el éxito con honestidad— no puede ser indiferente a ojos de Dios, poniendo en duda que su propia omnipotencia le haya forzado a escribir desde el origen de los tiempos los nombres de quienes serán salvados. Cuando León X le pregunta por ese fraile «energuménico», Erasmo responde que «la tradición evangélica» ha

encontrado en él «una poderosa trompeta». Ni León X ni Lutero saben lo que él sabe —la formidable extensión del anticlericalismo en todas partes—, y Roma tampoco puede acceder a lo que Erasmo sugiere como «mínimo» para apaciguar aquellos tumultuosos ánimos: «Conceder el cáliz a los laicos» (permitiéndoles volver a beber la sangre de Cristo simbolizada por el vino de la misa, reservada desde mucho tiempo atrás al oficiante), y liberar a los clérigos del celibato.

En realidad, hace falta mucho más, porque el tránsito del capitalismo feudal al industrial promueve también estallidos de radicalidad fanática apoyados formalmente sobre la Escritura —que se inician con la Guerra de los Campesinos capitaneada por T. Muntzer, antiguo seguidor y ahora enemigo acérrimo del «pusilánime, fornicario y borracho» Lutero. En el mismo año de 1524, los «fanáticos» son derrotados en la batalla de Frankenhausen, y aparece una invitación a la concordia teórica representada por el *De libero arbitrio* de Erasmo. Lutero responde con su *De servo arbitrio,* y no se hace esperar la Guerra de los Ochenta Años entre católicos y protestantes, que compromete de un modo u otro a toda Europa.

3. Lutero o la convergencia. Comprendido como resultado de esta convergencia de factores —un retorno a la «pureza» evangélica a través de san Pablo, un rescate del humanismo y el ideal científico, y una nueva estructura económica—, el fenómeno ha sido analizado con singular exhaustividad por M. Weber. Aquí, donde solo nos interesa un desarrollo histórico del concepto analítico, basta completar el perfil de Erasmo con el Lutero, que si bien no hizo análisis distintos de comentarios a la Escritura (finalmente,

sermones) tuvo la fortuna o desgracia de convertir en conceptos cada uno de sus personales actos, como Buda, Moisés o Mahoma.

Muerto donde nació, en la villa de Eisleben (Sajonia), que hoy sigue siendo una pequeña ciudad de Alemania central, su padre fue un minero convertido en empresario del cobre gracias a su propio esfuerzo. Tras atravesar brillantemente los estudios secundarios, y para satisfacción de sus progenitores, Martín Lutero había resuelto estudiar leyes cuando cierto día una tormenta eléctrica le llevó a hacer votos monásticos, pues había prometido renunciar a toda vida mundana si los rayos no le mataban. A consecuencia de ello, y cargando con el amargo reproche de su padre, se hizo agustino —una orden «mendicante» que tenía entonces unas dos mil centrales en Europa, algunas formadas por varios conventos—, y progresó rápidamente hasta ocupar puestos de responsabilidad. En el ínterin tuvo tiempo para hacerse «nominalista» (una perspectiva nacida con Occam, a quien estudiaremos en el epígrafe siguiente), lo que significa en buena medida «realista». La franqueza de Lutero, que no le abandonará jamás, pone el ataque juvenil de pavor como justificación para un periodo de intensas «tentaciones» —carnales y sociales—, que le llevaron a la idea de Dios como alguien que «añade penas al penar», una «blasfemia» en la que se mantuvo hasta que —releyendo sin pausa a san Pablo— obtuvo una revelación sobre la «justicia divina».

Injustificable e incomprensible como obra de una Inteligencia todopoderosa que busca el bien de todos y cada uno, el mundo permite a pesar de todo «vivir por la fe», «justificarse» merced a ella, que así mirada es el divino regalo de querer creer, concebido como una «gracia» sobremanera exigente a su vez, pues exige recta intención en todo instante. Hay que ponerse en el lugar de Cristo durante la Pasión, cuando está abrumado por el tormento y en vano

suplica alivio («Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?»). Vista como responsabilidad personal e intransferible, la gracia de una fe no asegura que el fiel forme parte de los elegidos (para el Cielo), pero sí vertebra una conciencia capaz de resistir los embates de la vacilación, el desaliento y la deshonestidad para con cualesquiera otros, consolidando una actitud de respeto social adaptada a la vida en común. A partir de esta revelación, que se produce hacia 1515, la vida de Lutero parece una especie de institución impersonal subjetivizada, que va haciendo puntualmente lo demandado por el espíritu del tiempo.

En 1517 fulmina abusos en la política fiscal del Papado —las «indulgencias» o promesas de evitar el Infierno o acortar el Purgatorio a cambio de dinero— con noventa y cinco tesis que clava en la puerta de su iglesia. En 1520, ya con un enorme respaldo popular, y mientras el Papado vacila entre hoguera o simple excomunión para él, publica lo que será el origen de la unidad germánica *(Apelación a la nobleza cristiana de la nación alemana),* así como un atestado de defunción para el Papado tradicional *(Sobre la cautividad de la Iglesia en Babilonia).* En 1521, convocado como reo a la solemne Dieta de Worms[70] que preside el joven Carlos V, no solo no abjura de sus proposiciones, sino que en realidad evita un linchamiento de este por los luteranos del pueblo y la nobleza, dejando en el aire un «aquí me planto, sin alternativa». En 1522 publica la primera versión no latina del Nuevo Testamento, convirtiendo el *Deutsche Sprache,* o idioma alemán, en lengua escrita y poniendo en manos de cualquiera la Escritura y su interpretación, a la vez que define «derechos de la conciencia individual» (algo inconcebible desde los griegos) como consecuencia de la «libertad cristiana». En 1523 reduce los sacramentos católicos a menos de la mitad, y preconiza el matrimonio de los clérigos. En

1524 desautoriza las rebeliones campesinas y otras iniciativas «fanáticas», en *Contra los profetas celestiales,* que reclama calma y firmeza, no improvisaciones, en la construcción de la Reforma. Desde 1524 a 1530 persigue —y en gran medida logra— que en los territorios alemanes se practique una escolarización general de niños y jóvenes, cuyo resultado será una reducción drástica del analfabetismo.

III. Una escolástica científica

Mucho antes de aparecer este Moisés de los tiempos modernos, el proceso que desemboca en las ciudades comerciales tiene su reflejo intelectual en el desarrollo de la Escolástica, que nace con Anselmo (1033-1109) y prosigue una línea teológico-canónica hasta Juan Duns Escoto y Tomás de Aquino (1224-1274), pero que en envereda luego por líneas más afines al análisis científico, hasta acabar constituyendo una especie de Internacional del pensamiento donde no influyen ni la cuna ni el país de origen, y los clérigos llamados a reflexionar e investigar son mantenidos dignamente como profesores, sin otra interferencia de la autoridad que el propio dogma cristiano.

Parte importante de este cambio se debe a los árabes, y al espíritu ilustrado de Federico Barbarroja y Alfonso X financiando escuelas de traductores en Sicilia y Toledo, gracias a las cuales retorna la obra de Aristóteles. En 1211, el Concilio de París prohíbe leer libros del Estagirita, porque contradicen los temas principales de la fe. Se alega al efecto que la *Topographica christiana* del monje Cosmas, inspirada en el apologeta Lactancio, ha establecido que la Tierra tiene la forma del Tabernáculo, donde se guarda el santísimo

sacramento descrito en el *Pentateuco* (plana y dos veces más larga que ancha). Si fuese esférica, los situados en las antípodas estarían cabeza abajo y llovería al revés.

Más tarde, los esfuerzos adaptadores de Tomás de Aquino permitirán que el *Corpus* aristotélico se emplee para demostrar la existencia de Dios, de los ángeles y de la providencia divina. Lo que se condena es «deducir de Aristóteles doctrinas contrarias a la ortodoxia». Sin embargo, el Aristóteles canónico se hace pronto tan opresivo e insuficiente como los antiguos Padres, y comienza a gestarse una oposición «platónica».

1. Guillermo de Occam. No se puede considerar pensamiento todavía, por ejemplo, preguntar si los muertos recobrarán al resucitar los dientes de leche o los definitivos, si el Mesías habría podido revelarse en forma de calabaza, o si los ángeles tienen uñas. En sus difundidas *Sentencias,* Pedro Lombardo —que fue obispo de París— consideraba con la mayor seriedad gran número de dilemas semejantes («¿puede Dios saber más de lo que sabe?», «¿qué edad tenía Adán al ser creado?», «¿cómo se habrían reproducido los humanos de no haber pecado?»).

El franciscano Guillermo de Occam (hacia 1285-1349) elige precisamente este libro para unos *Comentarios* que fechan el resurgimiento de una actitud más filosófica, y representan una ráfaga de aire fresco [71] . Vive el momento culminante de las luchas entre la tendencia conciliar y el Papado —que desemboca en el Gran Cisma (del cual derivan dos Papas o «anti-Papas»)—, y sufre excomunión por defender la doctrina franciscana de la pobreza absoluta de Cristo y los apóstoles. He ahí lo que resulta en el medievo de la justicia social reivindicada por el Nuevo testamento.

Hasta Occam es dogma la doctrina de que la razón constituye una «sierva» *(ancilla)* de la fe. Sin embargo, él mantiene que se trata de fuentes distintas, con contenidos distintos también. El saber racional parte de la observación, y la observación no permite probar la existencia del específico Creador revelado por la Escritura. En ciencia solo es aceptable lo que sea objeto de un conocimiento «intuitivo» o se deduzca necesariamente de ello. Argumentador legendario, Occam propuso un sano principio de economía conceptual —la llamada «navaja de Occam»[72] —, basado en la idea de que no deben multiplicarse los entes sin necesidad. Esto era singularmente oportuno ante el tipo de elucubración derivada del periodo helenístico (neoplatónicos, herméticos, etc.), donde —como vimos en el tema previo— entre Creador y criatura proliferaban toda suerte de seres intermedios. Pero ahora no solo se aplica a demoler esas supersticiones sino a usos filosóficos propiamente dichos, cuestionando distinciones fundamentales como esencia y existencia, substancia y accidentes, intelecto agente y paciente. Adelantándose a Hume, este escolástico no solo pone en duda la causa final, sino la eficiente.

1.1. El saber y los signos. En un texto justamente celebrado, Occam contrapone lo «abstractivo» a lo «intuitivo»:

> Digo, pues, que de lo incomplejo puede darse una doble noticia, una que puede llamarse abstractiva y la otra intuitiva. [...] Lo mismo totalmente, y según razón totalmente idéntica, se conoce por una y otra noticia. Pero se distinguen en cuanto que la noticia intuitiva de la cosa es un conocimiento tal que en virtud suya puede saberse si la cosa existe o no [...], es distante o no es distante, y así respecto de las demás verdades contingentes.

El conocimiento abstractivo, en cambio, presupone el principio de individuación —una identidad ideal o de esencia entre grupos de individuos— y la realidad de los universales. Pero lo único real son

los individuos, y hay tantas esencias ideales como individuos. En vez de principio de individuación hay individuos, pura y simplemente. Lo más curioso, con todo, es que esta conclusión tiene en Occam raíces teológicas. Si los géneros —«ideas ejemplares» decía Tomás de Aquino— tuviesen un ser separado y eterno, serían un límite para la acción divina, pues en Platón el demiurgo no crea tanto como contempla las ideas, guiándose por ellas. Resulta así que el nominalismo más coherente (la consideración de los universales como meros signos lingüísticos) tiene raíces teológicas anti-intelectualistas, basadas en lo divino como ser omnipotente antes que como pensamiento del pensamiento *(nous* griego). Más adelante tendremos ocasión de ver el problema llevado a sus límites en Newton.

Hay dos conceptos dominantes en Occam:

a. El conocimiento abstractivo está compuesto por meros *signos*. Los signos son términos «proferidos», «escritos» y «concebidos» mentalmente. Es propio del signo en general hacer las veces de lo significado, suplantar a los individuos, confundiendo meras semejanzas de hecho entre ellos con la vigencia de universales. Este hacer las veces de lo otro es llamado por Occam «suposición». No obstante, las palabras son signos *convencionales,* y los conceptos son signos *naturales,* que se emparentan con otros signos no lingüísticos como el llanto o la risa. De ahí que la palabra «lluvia» sea distinta en las diversas lenguas y posea indefinidos sinónimos, mientras el concepto de la lluvia es algo ligado necesariamente a cierto fenómeno.
b. Puesto que solo hay individuos y signos, el orden del universo constituye algo meramente fáctico, «contingente». Hay un

individuo —Dios— que manda, y que podría decretar en cualquier momento cualquier cosa (una inversión del Decálogo, el reino del odio entre todos los vivientes, la tendencia del fuego hacia abajo y la de la tierra hacia arriba, etc.). No es posible entonces investigar las causas *a priori,* porque toda «deducción» parte de lo abstractivo, y todo cuanto está en manos del hombre es observar atentamente los hechos. Precisamente esto —desligado de su fondo teológico— ha fomentado la consideración de Occam como un precursor de la investigación *empírica* de los fenómenos naturales.

2. El movimiento de las Universidades. Para entonces las Universidades se han convertido en centros de fuerza no solo intelectual sino política, con un grado notable de libertad, y la simple amenaza de suspender cursos bastaba para intimidar a monarcas y legados pontificios. Anticipando o siguiendo la línea de Occam, algunos escolásticos enveredan por caminos próximos a la ciencia experimental y se vuelven hacia el patrimonio de técnicas desarrolladas por las artes y oficios. Cunde la idea de que es preciso cambiar radicalmente la orientación de las investigaciones. No solo conviene saber matemáticas, sino disponer de técnicas instrumentales que permitan interrogar a la naturaleza mediante «experimentos», y a través del platonismo resurge con fuerza la tendencia pitagórica.

En Oxford —y tengamos en cuenta que para Inglaterra es la época de la Carta Magna, piedra angular del constitucionalismo moderno y primer reconocimiento de la particularidad política y de los derechos civiles—, el obispo Grosseteste (1175-1253) trabaja con fruto en metodología de las ciencias, compone tratados de óptica, acústica, astronomía y meteorología, profesa una metafísica de signo

neoplatónico y reconoce los límites —la provisionalidad— de cualquier teoría científica. Su principal discípulo es Roger Bacon (hacia 1210-1292), que exhibe una desconcertante mezcla de astronomía, astrología, experimentación y ocultismo. Defendió la matematización del conocimiento y el valor de la experiencia inmediata. Su crítica de la ignorancia clerical le valió pasarse quince años en mazmorras, enviado allí por san Buenaventura, general de los franciscanos entonces.

El movimiento equivalente a Oxford se produce en París un siglo después aproximadamente. Sobre los caminos indirectos o mediaciones que recorre el conocimiento nos informa el origen de la dinámica nueva que desarrollarán los escolásticos parisinos. El primero en mencionar una «fuerza impresa» —concepto nuclear en Galileo y Newton, como veremos— es un discípulo de Duns Escoto, Francesco de Marchia, en 1320, al exponer el poder de la gracia santificante aparejado a los sacramentos. Marchia compara la fuerza residual que deja el sacramento en el fiel con la que conservan los proyectiles tras abandonar la mano del lanzador. En la *Física,* Aristóteles dijo que el movimiento de los proyectiles —un caso de movimiento «forzado», y no «natural» (como el ascenso de la llama o el descenso del agua, por ejemplo)— solo podía explicarse por un fenómeno como de propulsión a chorro, pues en todos esos casos la fuerza motriz no se encuentra en la cosa movida y debería cesar cuando cesa el contacto con el propulsor; si no es así, y los proyectiles no caen perpendicularmente tan pronto como resultaban despedidos del lanzador, es porque se forma tras de ellos una corriente de aire más enrarecido que los impulsa durante algún tiempo. Esta ingeniosa inexactitud de la teoría aristotélica en su aplicación a la balística será el caballo de batalla de los antiperipatéticos. Veamos su génesis.

2.1. La Universidad de París. En 1348, Juan Buridán —un nominalista — es nombrado rector en la Universidad de París. Retomando (a través del árabe Avicena) la noción del ímpetu sugerida ya a mediados del siglo VI por el bizantino Juan Filopón, Buridán ataca la dinámica aristotélica desde dos puntos: a) el medio no explica la continuación del movimiento, sino su progresiva desaparición; b) una fuerza constante aplicada a un cuerpo no produce una velocidad uniforme, como pensaba Aristóteles, sino un movimiento «uniformemente acelerado». La conservación del movimiento solo puede explicarse por una fuerza impresa *(impetus)* en lo movido, que para cada cuerpo resulta ser la cantidad de materia multiplicada por la velocidad. El logro científico de Buridán es brillante, y casi definitivo. Sin embargo, para fundar una auténtica física matemática no bastaba un principio de conservación del movimiento, sino un principio de conservación del estado (de reposo o movimiento). En otro caso, el ímpetu no será fuerza inercial, sino una cualidad más o menos oculta de los cuerpos movidos, ni matematizable ni universalizable.

El sucesor de Buridán en el rectorado de París, Alberto de Sajonia, será el primer europeo en afirmar que la Tierra se mueve y que el cielo está en reposo. Trata de hacer la gravedad «numerable», aunque fracasa a la hora de calcular con precisión la velocidad, el tiempo y el espacio recorrido por los cuerpos en caída. El obispo Nicolás de Oresme[73] , traductor de Aristóteles, discípulo de Buridán, precursor de la geometría analítica y notable economista teórico (uno de los fundadores del monetarismo), piensa el universo físico como un reloj puesto en marcha por Dios en el inicio de los tiempos, y librado luego por completo a sí mismo. Esta metáfora resulta hegemónica hasta finales del siglo XX, con la teoría del caos[74] , cuando en vez de concebirse como sistema de relojes el universo

deje de parecer un *a priori* y pase a concebirse como resultado de mecanismos adaptativos (termostato, timones, pilotos automáticos, etc.) basados sobre el principio de una realimentación.

IV. Preparando el Renacimiento

Lo que en estos momentos empieza a cundir es una combinación de ciencia experimental y platonismo, que por una parte redescubre la teoría atómica de Demócrito (y en esa medida presenta perfiles «materialistas») y por otra exalta lo contrario de la materia, descubriendo por todas partes un nuevo espíritu (el «humanismo»).

1. El cardenal de Cusa. El pitagórico Nicolás Krebs, cardenal de Cusa (1401-1464), es quizá el mayor pensador de su tiempo y parte de la idea —nada pitagórica en principio— de un universo infinito. Pero esta infinitud —el concepto de un cosmos abierto— va a ser el núcleo de muchos desarrollos.

Para el cusano, la Tierra no es mejor ni peor en substancia que los otros astros, y se encuentra desde luego en movimiento. Como el cosmos es ilimitado (lo que llamaban los griegos *ápeiron,* algo abominable para el pitagorismo griego), «la máquina del mundo tendrá su centro en cualquier lugar y la circunferencia en ninguno». Lo asombroso en la estructura del mundo es que no se base en la uniformidad ni en la pura exactitud y, sin embargo, funcione armoniosamente. En eso radica, según Krebs, la inmensidad de la inteligencia divina, y de ello deriva el camino abierto ante las ciencias. El tratado *Sobre la docta ignorancia* resume lo que estaba gestándose desde Grosseteste y Roger Bacon:

> Pitágoras, primer filósofo tanto por el nombre como por los hechos, puso en los números toda la investigación de la verdad. Como seguidores suyos, los platónicos y nuestros filósofos más destacados afirmaron indubitablemente que el número había sido en el ánimo del Creador el primer modelo de las cosas que habían de crearse. [...] Dado que la vía de acceso a las cosas divinas solo se nos manifiesta mediante símbolos, podemos usar con ventaja los signos matemáticos debido a su incorruptible certeza.

2. Los paduanos. La Universidad de Padua hereda por entonces la orientación de Oxford y París. Dependiente desde 1405 de la república veneciana, nombra y despide a sus profesores sin intervención del poder religioso, convirtiéndose durante más de dos siglos en un núcleo de tolerancia e intensa investigación teórica. En contraste con Oxford y París, que siguen gobernadas de un modo u otro por la ortodoxia, depender de una república independiente como Venecia genera en Padua una recuperación del Aristóteles griego —sin decantar ni deformar—, que produce de inmediato convencimientos inadmisibles para la fe. Cremonini y Zabarella enseñan la eternidad del cielo, llegando incluso a prescindir del motor inmóvil como cosa distinta del firmamento. Pietro Pomponazzi enseña la muerte del alma con su cuerpo. Se le acusa de minar la «moralidad» al excluir los premios y castigos de la vida futura, y responde —en línea con Sócrates, Aristóteles y los estoicos— que la virtud se recompensa a sí misma (o no es virtud). Solo el apoyo de algunos cardenales evitó que la Inquisición llevara hasta sus últimas consecuencias el proceso. En realidad, la alta Curia romana se ha convertido en un estamento defensor de la cultura y la tolerancia, absolutamente «corrompido» desde una perspectiva purista como la que harán valer los protestantes, pero refinado y proclive al mecenazgo de artistas y pensadores.

3. La academia florentina. En Florencia, la Academia patrocinada por los Médici —una dinastía de banqueros— difunde los diálogos

más pitagóricos de Platón *(Timeo* y *Fedón)* como la verdadera filosofía y, por tanto, la única religión digna de obediencia, prefiguradora de la «religión intelectual» de la Ilustración en el siglo XVIII. En esta restauración de la Academia ejerce un influjo capital la caída del Imperio romano de Oriente, con la consecuente emigración de eruditos griegos a Italia (como Platón y el cardenal Besarión, patriarca de Constantinopla) y un conocimiento directo de las fuentes. Sin embargo, Ficino, Patrizzi, Pico de la Mirándola y los demás eruditos difunden un platonismo acorde con los nuevos tiempos, no inclinado a la severidad dualista; Pico de la Mirándola intenta una síntesis de platonismo y aristotelismo, difundiendo el ideal humanista. En su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1452) hace pronunciar al «supremo Hacedor» un significativo discurso dirigido a los humanos, que contrasta agudamente con las palabras de Yahvé a Adán en el *Génesis:*

> Tú, que no estás restringido por estrechos lazos, según tu propia y libre voluntad, en cuyo poder te he colocado, definirás tu naturaleza por ti mismo. Te he puesto en el centro del Universo para que así puedas contemplar del modo más conveniente todo lo que existe en el mundo. Tampoco te he hecho celeste o terrestre, mortal o inmortal, para que tú seas, por así decirlo, tu propio y libre creador y te des la forma que creas óptima. Tendrás poder para descender hasta las bestias o criaturas inferiores. Tendrás poder para renacer entre las superiores y las divinas, según la sentencia de tu intelecto.

De los humanistas partirá, con todo, la escisión entre lo que hoy llamamos Ciencias y Letras, motivada por una actitud de menosprecio hacia la investigación empírica, cuya peor consecuencia —por infundada— fue excluir el estudio de la filosofía entre los matemáticos y físicos teóricos (y a la inversa), cosa impensable entre los griegos.

V. Rasgos generales del Renacimiento

Paralelo a la reclamación luterana de unos «derechos de la conciencia individual», en Europa del Sur se consolida el sentimiento de una legitimidad del individuo libre, evidentemente vinculada a las responsabilidades que se derivan de ello. El hombre deja de soñar con la conquista de una remota Tierra Santa donde solo hay un sepulcro vacío, y vuelve los ojos hacia el universo concreto. El universo concreto es el interior del hombre, no menos que la realidad exterior, y en todas partes aparece la certeza de haber dejado atrás una barbarie inhumana, sostenida a partes iguales por la autoridad religiosa y la autoridad feudal.

La descomposición del Sacro Imperio y la crisis del Papado desembocan en el surgimiento de los Estados nacionales y la transformación de las lenguas «vulgares» en lenguas escritas, cosa que contribuye en gran medida a popularizar el patrimonio cultural antiguo. El desarrollo de clases medias —ligado estructuralmente a la aparición de los bancos, la letra de cambio, las grandes casas comerciales de los Médici y los Fugger, el intenso intercambio de materias primas y manufacturas, las nuevas concentraciones urbanas, etc., que agilizan y aseguran el intercambio de muchos más bienes y servicios— coincide con un espíritu mercantil que es una forma de individualismo basada en la posesión de bienes materiales, pero que admite la movilidad social y trata de consolidar libertades civiles. Las transformaciones demográficas y económicas suscitan, como era previsible, multitud de luchas sociales que se reprimen con singular crueldad, a menudo porque los brotes igualitaristas se vinculan a reivindicaciones prematuras, difusas o poco realistas, cuyo vínculo de unión es algún demagogo exaltado como Savonarola o Müntzer.

Un vigoroso florecimiento de las artes coincide con el desarrollo e invención de nuevas técnicas (uso militar de la pólvora, cartografía, brújula, fundiciones, imprenta) y el hallazgo de nuevas rutas marítimas, coronado por el descubrimiento de América y Extremo Oriente. La esperanza del hombre no es ya el fin de la historia, sino el desarrollo de la ciencia, el cultivo de la belleza, el respeto por la particularidad. La vida parece merecedora de ser vivida, y en el desarrollo del conocimiento se cifran expectativas de un futuro mejor para la especie.

La situación global guarda —como vemos— importantes paralelos con el despliegue de la civilización griega, y se origina sin duda a partir de los mismos presupuestos: la libertad individual transformándose en autonomía de la razón.

Sin embargo, el retorno de la obra de arte y la ciencia encuentra en Europa dificultades más ásperas que en Atenas y las colonias jónicas. Desde el comienzo hay una tenaza que oprime el despliegue del Renacimiento: uno de los mangos es esgrimido por los reformistas, que en principio reclaman libertad de conciencia pero defienden en realidad un puritanismo salvaje, heredero de los primeros siglos cristianos, cuyos principios son la salvación por la gracia y la inmundicia del corazón humano; el otro mango de la tenaza lo esgrime el Santo Oficio de la Inquisición católica, que tras perder posiciones se reorganiza en el Concilio de Trento (1545-1563) como Contrarreforma. A principios del siglo XIII, la Orden de Predicadores (dominicos) había recibido como incumbencia combatir la herejía, convertir a los incrédulos y someterlos a la jerarquía. Dos siglos más tarde, en 1540, entra en liza una Compañía de Jesús (los jesuitas) regida por estatutos militares y destinada a la conversión de herejes y paganos, previéndose que sus «soldados de elite»

actúen en las cortes como confesores y educadores de las familias reinantes.

A ambos lados del hombre renacentista hay, pues, una fila de inquisidores adiestrados en la aniquilación del nuevo espíritu. A ello se añade que la aparición de las nacionalidades y las lenguas europeas no desemboque en el establecimiento de *politeias* o repúblicas democráticas, sino en la consolidación de monarquías absolutas cuyo funcionamiento obedecerá a los principios de la razón de Estado, expuestos por Maquiavelo como inexcusable lógica del poder «moderno». Hay una diferencia con Grecia, que es la falta de esclavos en sentido formal (ahora son siervos de la gleba, con menos intervención en el proceso manufacturero), y de ella deriva que el vasto reino de los pobres deba ser mantenido en su lugar sin conflictos. Desde aquí hasta finales del siglo XVIII se entabla, como veremos, una lucha sin cuartel entre el espíritu del libre examen y sus enemigos.

13
LA COSMOLOGÍA RENACENTISTA

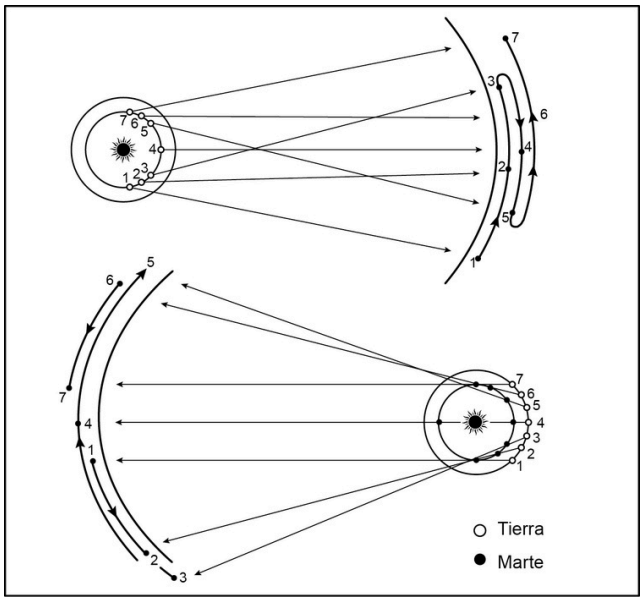
I. COPÉRNICO

Miklas Koppernigk (1473-1543) nació en Torún (Thorn), en una zona situada entre Prusia Oriental y Polonia que durante muchos siglos había sufrido —y siguió sufriendo— anexiones y particiones por parte de teutones, polacos y rusos. Su familia era acomodada, aunque al quedar huérfano de padre y madre pasó a ser tutelado por su tío, obispo de Ermland. Estudió en Cracovia filosofía y matemáticas, con un profesor que había sido discípulo del cardenal de Cusa. Luego viajó a Italia, donde permaneció una década y se doctoró en derecho canónico (Padua) y medicina (Ferrara), familiarizándose a fondo con el griego y la cultura antigua. Su amigo y maestro en esos años es Doménico Novara, astrónomo y pitagórico convencido, que criticaba a Tolomeo por querer tan solo salvar las apariencias y —apoyado en el *Timeo* platónico— conformarse con un «mito verosímil» sobre el movimiento de los cielos. A la vuelta de Italia toma posesión de una canonjía —gracias a los oficios de su tío, naturalmente— y no vuelve a salir de una reducida comarca. Allí interviene en asuntos de gobierno, redacta un valioso tratado de política monetaria y vive una época de intensa conmoción social. De carácter apacible, nada amigo de escándalos y desafíos, produjo siempre la impresión de un buen católico.

Antes de publicar su gran obra —*Sobre las revoluciones de los orbes celestes*—, la prudencia le hizo redactar un breve resumen, el *Commentariolus,* que circuló en forma manuscrita entre amigos y colegas. Tras descartar al comienzo las teorías de los orbes concéntricos, añade que el sistema de Tolomeo (basado en orbes excéntricos) no presenta los movimientos planetarios como revoluciones circulares uniformes, y que el artificio del «punto ecuante» de nada sirve por no tratarse de un centro real, físico. A continuación, en forma de axiomas, añade lo fundamental de su teoría:

1. El centro de la Tierra no es el centro del universo, sino únicamente el de la gravedad y el de la esfera lunar.
2. Todos los planetas se mueven alrededor del Sol como punto central, que es por eso el centro del universo.
3. Lo que aparece como movimiento del firmamento no depende de un movimiento del firmamento mismo, sino del movimiento de la Tierra.

La intuición de Copérnico permite explicar las estaciones y retrogradaciones de los planetas de un modo sencillo, que se ejemplifica en los dos esquemas siguientes:



1. Recepción de la idea heliocéntrica. Los lectores del *Commentarialus* debieron de quedar conmocionados. El geocentrismo no era solo una idea «científica»; era un tranquilo convencimiento común, pilar de muchas otras ideas y certezas. Representarse la sorpresa en los contemporáneos de Copérnico solo parece posible suponiendo que mañana un astrónomo respetable —que dice hallarse en posesión de pruebas matemáticas— exponga justamente lo contrario, esto es, que el universo no es tan grande como pareció; que los planetas y el Sol giran en torno a la Tierra; que ha sido todo un malentendido desde Copérnico, y que Eudoxo tenía razón. Los más autoritarios llegarían a afirmar, como el reformista Melanchton, «que es absurdo, y la propagación de tales ideas no debía ser tolerada por un gobierno sabio», mientras el ciudadano común pensaría, como Lutero, que era cosa de «payasos». Contravenir un convencimiento, más que suscitar iras y castigos, tiene el peligro de incurrir en un colosal ridículo.

Y, con todo, la tesis heliocéntrica no encontró tanta oposición como encontraría hoy la geocéntrica. Una vez más, el motivo es el pitagorismo renacido, que promueve como mejor teoría la que

suponga y demuestre una estructura matemática como fundamento real de los cielos. Aunque casi un siglo más tarde la tesis será incluida por Roma entre las ideas insostenibles, y el libro de Copérnico incorporado al *Index librorum prohibitorum,* la actitud de la Curia católica es en principio mucho más favorable que la de los protestantes. Queriendo evitarse polémicas, Copérnico solo entrega el tratado a un amigo para la publicación cuando se encuentra ya próximo a morir, y será un protestante —el llamado Osiander— quien le añada un prefacio sin firma (y considerado por eso durante bastante tiempo obra del propio Copérnico) donde falsea por completo su pensamiento, afirmando que el heliocentrismo es solo una «hipótesis matemática» sin pretensiones de verdad objetiva, hecha solo para calcular con mayor precisión los movimientos del firmamento.

En realidad, Copérnico sigue aferrado a la circularidad perfecta de los movimientos planetarios, y a la vieja idea griega de los orbes cristalinos, y desde el punto de vista de las meras «hipótesis matemáticas» su sistema no es en absoluto superior al tolemaico. La mayoría de los astrónomos modernos están de acuerdo en considerar que Copérnico es inferior como matemático a Tolomeo, y que si se comparan ambos modelos en cuanto a calidad predictiva resulta algo más preciso el antiguo. La ventaja de la construcción copernicana reside en acercarse más a la realidad, aunque todavía esté lejos de presentar un cuadro exacto de la dinámica celeste.

2. La dinámica celeste. En su última obra, *De ludo globi,* redactada el año mismo de su muerte (1464), el cardenal de Cusa explicaba que un cuerpo perfectamente redondo, situado sobre una superficie perfectamente lisa, no podría detenerse jamás una vez puesto en movimiento. La razón era, para Cusa, que la esfera solo

toca a un plano en un punto, esto es, que «reposa sobre un átomo», lo cual supone un equilibrio absolutamente inestable y origina un movimiento continuo y uniforme. Copérnico adopta este punto de vista (como tantos otros del cardenal), y afirma que la esfera gira *per se,* automáticamente, si un obstáculo específico no se lo impide. Por eso giran los orbes, arrastrando a los planetas engastados en ellos.

«La esfera es la figura perfecta». Esta sentencia resume la física de Copérnico, textualmente emparentada con las palabras de Timeo, el «astrónomo». El universo es esférico porque la esfera es la perfección de cualquier forma corpórea. Esto es lo único que, según Copérnico, está fuera de toda duda. En la carta al papa Pablo III llega a decir que «el entendimiento retrocede con horror» ante cualquier otra posibilidad. Sin embargo, Copérnico se adelanta un paso en la aritmética metafísica del pitagorismo y añade un aspecto puramente físico de gran importancia: esfera y gravedad son lo mismo. La gravedad es la tendencia de todo cuerpo a hacerse esférico y conservarse así. De ahí que los planetas, antes más o menos «imponderables» en su ser cristalino o etéreo, pasen a pesar, a ser masas ponderables, lo cual implica dar paso a la cosmología moderna. Observemos, sin embargo, que coexiste con la defensa y extensión de la ciencia un factor puramente religioso; el eminente matemático Rético, ayudante y editor de Copérnico, justifica el número de planetas entonces conocidos diciendo que «el número seis trasciende a todos los otros en las profecías sagradas de Dios, así como en los pitagóricos y los filósofos [...] por ser el primer y más perfecto de los números».

II. Tycho Brahe

Se cuenta que el 17 de agosto de 1563, teniendo diecisiete años, Brahe observó que Saturno y Júpiter apenas podían distinguirse de tan próximos como estaban. Miró el muchacho en sus calendarios y descubrió que las *Tablas alfonsinas*[75] se equivocaban por un mes entero, y las de Copérnico por varios días. Esto le pareció intolerable, escandaloso, y empleó su tenacidad en poner remedio a la situación.

Nueve años más tarde, la gran nova que aparece en la constelación de Casiopea estremece todas las convicciones emparentadas con la eternidad de los cuerpos celestes. El punto luminoso es más brillante que Venus, y permanece en los cielos durante casi dos años; los astrónomos se sentían inclinados a creer que el astro se movía, demostrando así que no era una verdadera estrella, y que el orbe de las estrellas fijas seguía permaneciendo absolutamente inmutable. Los métodos de la astronomía entonces para medir movimientos celestes consisten en sujetar un hilo a brazo alzado, y mantenerse así tanto como sea materialmente posible, y M. Maestlin —primer maestro de Kepler— pasa meses suspendiendo ese hilo entre la nueva luminaria y dos estrellas fijas, al igual que otros astrónomos en Europa. Casi todos coinciden en que el punto de luz no se mueve y no es, por tanto, un cometa. Ha llegado en ese momento la ocasión para Brahe y sus nuevos métodos. Utilizando un sextante gigantesco, dotado con un corrector de errores debidos al instrumento, puede afirmar sin lugar a dudas que el astro permanece inmóvil y está constituido por «materia celeste».

El magnífico cometa de 1577, visible incluso de día, y cuya cola llegó a ocupar sesenta grados del cielo hasta 1578, le permite volver a demostrar la ventaja de sus procedimientos. Probando que el cometa no se halla en la esfera sublunar, sino más allá de esta, Brahe asesta un golpe definitivo a la teoría de los orbes, que caso de

existir habrían sido necesariamente perforados por él. De este modo, un puro observador —volcado sobre la construcción de instrumentos y laboratorios astronómicos precisos— ha hecho más que todos los astrónomos anteriores juntos en el camino de sustituir los principios básicos de Aristóteles y Tolomeo. Ha comprobado que las estrellas nacen y mueren, y ha demostrado que los orbes —empezando por los copernicanos— son un invento sin base física.

Aristócrata de rentas principescas, apoyado además en subvenciones jamás conocidas antes en campo alguno de la ciencia, otorgadas por Federico II de Dinamarca, Brahe construirá dos grandiosos observatorios —uno en la superficie y otro en el subsuelo, para proteger las mediciones del viento y de cualquier vibración— en la isla de Hven (Suecia), donde con ayuda de casi cincuenta ayudantes confeccionará el más preciso catálogo estelar de la era anterior al telescopio. Como cosmólogo teórico mantiene una actitud intermedia ante el geocentrismo y el heliocentrismo, adoptando el sistema del pitagórico Heráclides, también llamado *Egipcio:* los cinco planetas giran en torno al Sol, que a su vez gira alrededor de la Tierra, mientras todo el mecanismo —junto con la esfera de las estrellas fijas— realiza una revolución diaria en torno a la Tierra. No le inmuta la velocidad auténticamente vertiginosa que esto supone para los astros más lejanos.

Invitado a desplazarse a Praga para ser astrónomo imperial, Brahe acepta y —cosa trascendental— escribe una carta a cierto matemático desconocido (Johannes Kepler) que acaba de enviarle un libro lleno de audacísimas hipótesis, ofreciéndole su apoyo y un puesto a su lado, no menos que consejos opuestos a todo apriorismo:

> Que haya razones para que los planetas realicen sus circuitos, alrededor de un centro u otro, a distancias distintas de la Tierra o del Sol, no lo niego. Pero la armonía y proporción de este arreglo debe ser buscada *a posteriori,* y no

> determinada *a priori* como vos y Maestlin queréis. Y si alguien cumpliese esa tarea, yo diría que había superado a Pitágoras el antiguo, que presintió una bella armonía en las cosas celestes e incluso en el mundo entero. Pero si los movimientos circulares en los cielos pueden a veces parecer causas de figuras diversas y variadas y, por lo general, oblongas, solo puede suceder por accidente, y el espíritu niega con horror semejante suposición.

Menos de dos años después de su carta, cuando Kepler es ya su principal ayudante, Brahe agoniza en un tranquilo delirio, donde repite varias veces: «Que no parezca yo haber vivido en vano». Uno de los presentes sabe que no ha vivido en vano, y lo sabe a ciencia cierta porque él —el encargado de las anotaciones en el Diario de los «ticónidas»— es Johannes Kepler, el nuevo Pitágoras, que usará el tesoro de observaciones del difunto para construir la primera física celeste.

III. Una solución al misterio de los cielos

Kepler (1571-1630) nace en Weil, una aldea de Suabia, en el seno de una familia muy humilde y marcada por el desequilibrio mental. Su madre se había educado con una tía que murió torturada como bruja, y al final de sus días ella fue acusada también de lo mismo por la Inquisición protestante. Kepler recibió una educación gratuita, dentro del sistema de becas establecido por los duques de Württemberg. Su primera idea había sido hacerse pastor, pero «la dulzura de la filosofía», en propias palabras, le decidió a seguir otro camino. Graduado por la facultad de teología de Tübingen, y formado en astronomía por Maestlin, uno de los raros astrónomos de la época favorables a Copérnico, aceptó un puesto de matemático provincial en Gratz, donde su obligación principal consistía en confeccionar efemérides y horóscopos[76]. Desde su primer

horóscopo —que se cumple con asombrosa fidelidad— adquiere una reputación que ya no habría de abandonarle, si bien nunca quiso usar esa arma potencialmente formidable. Creía en la «influencia» de los astros, aunque rechazaba la astrología predictiva.

Cuando la muerte de Brahe le convierte de la noche a la mañana en *mathematicus* imperial, tiene ocasión de interceder en favor de Galileo, y así lo hace, pero la abdicación del emperador Rodolfo le devuelve a su condición de matemático provincial, ahora en Linz (Austria). La Guerra de los Treinta Años, con su inaudita ferocidad, y la gran peste que devasta Europa, se llevarán a su primera esposa, a sus siete hijos y a su madre. Él sigue trabajando febrilmente, rellenando millares de folios con cálculos, como un espíritu volcado sobre un destino puramente etéreo pero rodeado de horror por todas partes, siempre urgido por la necesidad económica, la intolerancia y la incomprensión. Cuando comienza a decaer la estrella del guerrero Wallenstein, su último protector (y para quien confeccionó su primer horóscopo en 1608), decide cruzar en un decrépito caballo media Europa para volver al sur de Alemania, su patria natal, pero las fuerzas le abandonan antes de llegar al destino. Tiene solo cincuenta y nueve años y ha preparado ya su epitafio: «Medí los cielos. Mido ahora las sombras de la Tierra».

Prescindiendo del descubrimiento de la física celeste, que nace tan entera con él como naciera la lógica con Aristóteles, Kepler está en el origen de muchas otras invenciones memorables. Su primera *Óptica* contiene conceptos fundamentales como la definición del rayo luminoso, la explicación del fenómeno de la reflexión de la luz, una ley aproximada de la refracción, el principio de la cámara oscura, el de las lentes para miopía y presbicia y, sobre todo, la prueba de que la intensidad de la luz disminuye en proporción al cuadrado de la distancia. Interviene en la génesis del cálculo infinitesimal y

encuentra tiempo para escribir *El sueño,* la primera novela de ciencia ficción en sentido estricto, donde narra un viaje a la Luna y prevé la ingravidez de los viajeros al llegar a una zona donde las «fuerzas atractivas» de la Tierra y la Luna se equilibran.

1. El hallazgo de las leyes. Hasta Copérnico, la astronomía se ha limitado —salvo raras excepciones— a querer salvar las apariencias (del movimiento perfectamente circular), por el expediente que fuere. Desde Copérnico se percibe un esfuerzo por constatar la composición del mundo planetario. Pero Kepler se propone investigar el porqué de dicha composición. En su primer libro, el *Misterio Cosmográfico,* escrito antes de conocer a Brahe, pretende nada menos que «deducir» las órbitas, y con una intuición de puro vidente busca una relación matemática entre la distancia de un planeta al Sol y el tiempo empleado en su revolución; y al afanarse en ello descubre que el movimiento planetario se va haciendo más lento a medida que los planetas se alejan del Sol. Saturno, por ejemplo, dos veces más lejano que Júpiter del Sol, no emplea el doble de tiempo (veinticuatro años terrestres), sino algo más (treinta). Entonces, una de dos:

> O bien las almas movientes de los planetas son tanto más débiles cuanto más se alejan del Sol, o bien hay una sola alma moviente en el centro de todos los orbes, esto es, en el Sol, que mueve con más fuerza a los planetas más próximos a ella y con menos a los más alejados.

Kepler roza aquí por dos veces la ley de gravitación universal. Primero, al suponer que ese «alma motriz» se atenúa siguiendo el mismo proceso de la luz, que decrece en proporción al cuadrado de las distancias, para acto seguido rechazar su propia hipótesis. En segundo lugar, porque esa proporción estaba implícita en el planteamiento (reducirse la velocidad de los planetas a medida que

se alejan del Sol). Bastaba entonces multiplicar en vez de sumar para obtener un valor correcto; pero Kepler era aún un matemático rudimentario, y un astrónomo bisoño.

Orientado «providencialmente» —como él mismo dirá— al estudio de Marte por Tycho Brahe, dedicará diez años a investigar una discrepancia entre cálculo y observación detectada en su órbita. Eran solo cuatro minutos de arco dentro de una astronomía que —en matemáticos de la talla de Copérnico y Rético— consideraba «despreciables» las diferencias de hasta diez grados. Pero Kepler ha aprendido la lección de Brahe y afirma que «el origen de las discrepancias debe hallarse en nuestras hipótesis iniciales».

Finalmente, la discrepancia acabará probando, primero, que la órbita no es circular y, segundo, que el movimiento del planeta no es uniforme.

1.1. Una dinámica corpórea. El magnetólogo W. Gilbert (1540-1603), un notable científico respetado igualmente por Galileo y por Kepler, creía que la Tierra a partir de cierta profundidad estaba compuesta pura y simplemente por piedra imán; esa vendría a ser la causa de la gravedad, fuerza proporcional —según el propio Gilbert— a la cantidad de materia de cada imán. Kepler acepta en principio esa idea de los planetas como enormes imanes, aunque añade dos aspectos decisivos: a) que no se trata tanto de una fuerza magnética como de una «fuerza atractiva»; b) que esa fuerza no depende de la naturaleza (terrestre, acuática, etérea o ígnea), sino de la inercia de cada cuerpo celeste, entendiendo por ello su «pereza» o resistencia ante la acción de otro, proporcional a su masa. Eso le permite establecer que «la gravedad es una afección corporal mutua entre cuerpos emparentados, tendente a su unión», y que el sistema

planetario es el resultado de «las luchas que nacen de la oposición entre la fuerza motriz del Sol y la inercia de cada planeta».

Precisamente esto explicará que la obra maestra de Kepler se llame *Astronomía nueva fundada sobre causas o física celeste, expuesta en comentarios sobre la estrella Marte*. Lo «nuevo» absolutamente es este hallarse fundada sobre causas exclusivamente corpóreas, que transforma todo el problema de los cielos en un problema físico y barre de golpe toda la astronomía meramente matemática de los epiciclos, subsistente aún en Copérnico. A Kepler se le ha aparecido la evidencia de que por medios puramente naturales es imposible que un cuerpo produzca una órbita excéntrica y perfectamente circular a la vez. Dado que las órbitas planetarias son indudablemente excéntricas, la única salida es negar la hipótesis reputada como verdad absoluta desde hace dos milenios por todos los astrónomos: la circularidad perfecta.

1.2. El detalle de las tres leyes. Este es el estado de cosas al comenzar el capítulo 40 de la *Astronomía nova*. Kepler está agotado, próximo a enloquecer como enloqueció Rético ante los problemas insuperables que plantea el «planeta rojo». Las dos conclusiones ineludibles, tras un ingente trabajo de cálculo y observación, son que el movimiento de los planetas no es uniforme y sus órbitas son «ovoides», y esto suscita un nuevo y formidable problema. El número de puntos de cada trayectoria resulta realmente infinito, pues a cada uno pertenecen una velocidad y una distancia distintas. La única manera de resolver matemáticamente la cuestión era pasar al límite, utilizando consideraciones infinitesimales (bastantes años antes de nacer Leibniz y Newton), y Kepler logra con enormes dificultades un procedimiento rudimentario de cálculo, donde tras cometer errores que se anulan —por una asombrosa concatenación

de azares favorables— aparece al fin un resultado simple e incontrovertible. Se trata de la ley llamada de las áreas o segunda ley de Kepler: los radios vectores del planeta barren en tiempos iguales áreas iguales.

La importancia de esta ley reside en sustituir la «uniformidad» abstracta del movimiento planetario por una uniformidad concreta (la conservación del movimiento angular), absolutamente acorde con la observación. La *mathesis* no se impone al mundo; es este quien revela una proporción dentro de la diferencia, que no constituye una igualdad *a priori,* postulada solamente por horror a lo irracional, sino una regularidad inmanente, fundada sobre la naturaleza de los cuerpos.

Unos meses más bastarán para que Kepler descubra su segunda ley —que conocemos como «primera»— tras peripecias tan tortuosas como las padecidas en relación con la anterior: las órbitas planetarias son elipses perfectas, en las cuales el Sol ocupa uno de los focos. Una vez más la «mala» matemática se sustituye por un concepto que niega completando, enriqueciendo. La elipse no es solo la trayectoria que el planeta describe realmente; es también una figura tan fundamental, primitiva e inteligible como el círculo.

Algunos años más tarde, cuando está ocupado en una obra que pretende describir la unidad de geometría y música —en línea con la más antigua ortodoxia pitagórica— y hallar una ley geométrico-musical rectora del universo, Kepler se topa con la tercera y más importante de las leyes, llamada también «armónica»: los cuadrados de los tiempos empleados en las revoluciones de los planetas son entre sí como los cubos de sus distancias medias al Sol (T^2/R^3).

La ley de las áreas y la ley de la elipticidad conectaban a cada planeta con el Sol, pero la ley armónica reúne en un solo sistema a todos ellos, permitiendo deducir —como hicieron varios astrónomos

ya antes de Newton— la fórmula de la gravitación universal. Esto mide su trascendencia objetiva. En conjunto, puede decirse que sus leyes son la primera constatación de una geometría en la naturaleza desde el descubrimiento de las proporciones musicales por los primeros pitagóricos. Bastará que el movimiento de caída de los cuerpos en la propia Tierra pueda someterse igualmente al número para hacer que toda Europa retorne al demiurgo geómetra propuesto por Pitágoras.

1.3. Ciencia y misticismo. Sin embargo, la segunda gran lección de Kepler es su actitud opuesta a lo que cabría llamar el «infalibilismo deductivista». Dada la importancia científica de sus hallazgos, bien pudo presentarlos al modo geométrico —como aparecen por ejemplo en Euclides, en Galileo o en Newton— y reducidos por lo mismo a sus estrictos resultados, omitiendo el penoso proceso de llegar a ellos. En vez de eso, Kepler prefirió siempre mostrar los desvíos, los tanteos, los errores y, en general, la experiencia concreta de su asunto. El valor de esa franqueza no radica solo en exhibir el curso real de cualquier investigación verdadera, sino en mostrar el íntimo nexo de conceptos y preconceptos, hallazgos y profecías autocumplidas en la historia del conocimiento. Poniendo todas sus cartas sobre la mesa, Kepler tiende a aparecer como un híbrido de fabulador desenfrenado y hombre casualmente favorecido por descubrimientos extraordinarios, como si solo él estuviese sometido a eso y fuese posible prescindir de cualquier «hipótesis», deduciendo sin errores, desvíos y creencias subjetivas, principios científicos generales a partir de la sola experiencia común; como si, en definitiva, pensar no fuese siempre «un libre juego con conceptos» (Einstein), y hubiera modo de proceder con un método profesionalmente infalible distinto al de los laboriosos

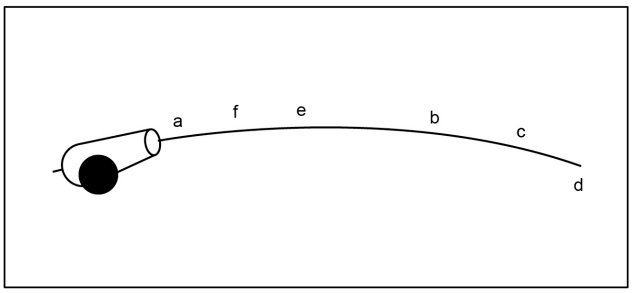
tanteos, adecuando sobre la marcha criterios y datos bajo la tutela de un *daimon* como el invocado por Sócrates. A esa pretensión cabe oponer que los titubeos y preconceptos no resultan tanto suprimibles como ocultables, y que quienes así proceden entran muy pronto en la dinámica del engaño (propio o ajeno).

Podemos contrastar las ingenuas confesiones de Kepler sobre sus torpezas (por ejemplo, al confundir lo «ovoide» y lo elíptico) con la aplastante seguridad de un Galileo al referir su famosa experiencia del plano inclinado: «Repetimos el mismo ensayo numerosas veces [...] y la duración medida de la caída fue siempre rigurosamente igual a la mitad de la otra». Teniendo en cuenta que la medida del tiempo se hacía «mediante un orificio hecho en un cubo lleno de agua que caía en un vaso y luego era pesada en una balanza», no es de extrañar que Descartes y la mayoría de sus contemporáneos negasen validez al experimento; esa concordancia «rigurosa» resultaba rigurosamente imposible.

14
«LA CIENCIA NUEVA»

I. PROYECTILES Y OTROS GRAVES

Así como la física celeste nace de la noche a la mañana, en el breve lapso de la vida singular de Kepler (al menos en cuanto respecta a dinámica) la física terrestre tiene más bien los rasgos de un proceso colectivo y gradual, que, iniciado en Buridán, culmina en la escuela antiperipatética italiana. Niccolo Tartaglia fue un geómetra experto en balística, cuya *Nova scientia* (1537) sentó un criterio muy agudo: la trayectoria de un proyectil es siempre curva, y la bala comienza a descender desde el instante mismo en que abandona la boca del cañón. Así se admite la influencia de la gravedad como algo vigente a lo largo de todo el recorrido, y no solo al final. Naturalmente, el sentido común protestó de inmediato, en nombre de la simple experiencia: «En todos los tiros a escasa distancia la bala se sitúa en el punto de mira». Sin inmutarse, Tartaglia repuso que la bala no solo no recorrería «cincuenta pasos en línea recta, sino uno solo», un solo centímetro, y que pensar lo contrario era «una debilidad del entendimiento humano». Conmovedoramente inteligente, su demostración anticipa el método del experimento imaginario, tan empleado luego por Galileo, como tendremos ocasión de leer en las próximas páginas.



Supongamos que toda la trayectoria esté representada por la línea *abcd*. Si en alguna parte es posible que dicha trayectoria sea recta, así sucederá en la parte *ab*. Dividamos entonces esa parte en otras dos partes iguales, por medio de la *e*. La bala atravesará el espacio *ae* más rápidamente que el espacio *eb*. Ahora bien, la línea *ae* será por lo mismo más recta que la línea *eb,* cosa imposible, porque si toda línea *ab* se supone perfectamente recta una mitad suya no puede serlo más ni menos, y si así fuese se deduciría necesariamente que esa otra mitad no era recta y, por consiguiente, que la línea *ab* no era recta. Aplicando el mismo razonamiento a la parte *ae* —dividiéndola en dos mediante *f*—, se deduce que ninguna parte de la trayectoria puede ser recta.

Giambattista Benedetti, discípulo de Tartaglia y maestro de Galileo, fue *mathematicus* del duque de Saboya hasta su muerte (1590), y su obra es el punto más alto alcanzado por la dinámica del *impetus*. Dos son las principales aportaciones de Benedetti a la historia de la ciencia: la primera es la idea de una fuerza centrífuga, enunciada diciendo que el movimiento circular produce en los cuerpos un ímpetu tendente a moverse en línea recta. La segunda y aún más importante concierne a la ley de caída de los cuerpos. Rompiendo una tradición inmemorial, Benedetti afirma que dos cuerpos «de la misma naturaleza» caen con la misma aceleración, sea cual fuere el peso individual de cualquiera de ellos.

Benedetti es, además, un filósofo de la ciencia que polemiza a fondo con Aristóteles. No se trata solo de que la *Física* o el tratado *Sobre el cielo* descuiden el razonamiento geométrico, sino de que niegan realidades primordiales absolutamente como el vacío o la infinitud, por no hablar de posibilidades como la pluralidad de mundos y la variabilidad del cielo demostrada por Brahe pocos años antes. Son las ideas del cardenal de Cusa y el neopitagorismo, aunque dentro de una física matemática considerablemente desarrollada. El punto a demoler de la herencia griega es la asimilación de finitud y perfección. Para Benedetti, quizá la metafísica haya de tener por inefable e incognoscible cualquier infinito, pero la matemática no debe seguirla en ese anti-infinitismo; allí donde la ilimitación borra las cualidades se abre el universo de la cantidad pura, y en ese universo la metafísica es tan ciega como perspicaz la matemática.

II. El genio de Pisa

Galileo Galilei (1564-1642) nace el año en que muere Miguel Ángel, y muere el año en que nace Newton. Hijo de un músico y teórico musical muy conocido, de familia patricia, recibió una educación humanista singularmente esmerada, y en su juventud se dedicó más a la pintura que a la matemática. Desarrolló su vocación científica como docente de matemáticas y astronomía, primero en Pisa, luego en Padua y más tarde en Florencia, bajo la tutela de los Médici. Hasta llegar a la cincuentena enseñó el sistema tolemaico, aunque fuese copernicano de corazón. Hacia 1609 perfeccionó los rudimentarios telescopios que habían comenzado a aparecer en Flandes, e hizo con su instrumento observaciones que cambiarían

irreversiblemente la imagen del sistema solar, revolucionando toda la astronomía. Entre sus descubrimientos personales se cuentan las manchas solares, «la triple estrella de Saturno» (pues su telescopio carecía de aumentos bastantes para discernir los anillos), las lunas de Júpiter —gracias a las cuales, indirectamente, Römer pudo descubrir en 1668 la velocidad de la luz y —sobre todo— las fases de Venus, lo cual le permitió afirmar poco después «que todos los planetas son por naturaleza oscuros».

A partir de este momento estalla la gloria de Galileo. Los poetas hicieron odas, el pueblo inventó canciones, los peripatéticos se rasgaron las vestiduras de indignación. El clamor de los elogios y las protestas adquirió tales proporciones que solo la autoridad del *mathematicus* imperial Kepler pudo inclinar la balanza del lado del pisano, cuando apoyó sin reservas el discutido trabajo de su colega. Crecido por la admiración general, Galileo empezó a atreverse a defender de modo explícito la tesis heliocéntrica. Y en 1614 (cuando la *Astronomía nueva* de Kepler lleva cinco años publicada) el Santo Oficio recibe una comunicación de cierto convento florentino pidiendo que «no se difundan en nuestra buena y católica ciudad mil impertinentes e insolentes conjeturas». La causa entonces incoada contra Galileo se sobresee, aunque Copérnico pasa al Índice de libros prohibidos. Un año después, el cardenal Belarmino —uno de los dieciséis cardenales inquisidores en el proceso de Giordano Bruno (1600), canonizado en 1930— hace una declaración bastante matizada que coloca a Galileo en la alternativa de usar a Copérnico como pura «hipótesis» o probar que la Tierra gira y el Sol está inmóvil. Galileo lo intenta mediante una insostenible teoría de las mareas (Kepler había explicado correctamente el fenómeno siete años antes), y como su explicación no pudo convencer a nadie, un decreto del Santo Oficio declara —sin

mencionar para nada a Galileo— que el heliocentrismo es una doctrina «absurda y disparatada, filosófica y formalmente herética». El Colegio Cardenalicio quería evitar una humillación pública para alguien considerado por el propio papa Urbano VIII «un hombre egregio, cuya fama brilla en los cielos y se extiende por toda la Tierra». De hecho, durante los quince años siguientes las relaciones del sabio con la Curia son una luna de miel.

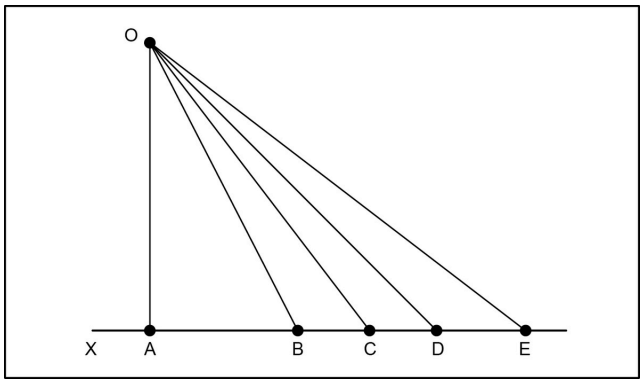
Sin embargo, en 1632, tras astutas maniobras para obtener la autorización de la censura, aparece el *Diálogo sobre los dos grandes sistemas del mundo,* que a los pocos meses es confiscado. Urbano VIII y la Curia se sienten traicionados en su buena fe, y el primero se considera —con fundamento— personalmente escarnecido en la figura del interlocutor Simplicio, el peripatético del *Diálogo*. La comisión del Santo Oficio considera que Galileo es «reo recalcitrante» de herejía heliocéntrica, y se le incoa un proceso en tal sentido. A pesar de todo, Galileo es un orgullo italiano, y el alto clero es culto. Desde el primer instante queda claro que no habrá encarcelamiento sino reclusión domiciliar, y que la intimidación no pasará de exhibir los instrumentos de tortura. A pesar de ello, Galileo recuerda que Bruno fue ejecutado en 1600, y Vanini en 1619. Hace por ello una lacrimosa y múltiple retractación, genuflexo, donde llega a proponer la adición de dos nuevas jornadas al *Diálogo,* en las que demolería la tesis heliocéntrica en favor de la geocéntrica. Por fortuna la propuesta no es aceptada, y los inquisidores se conforman con exigir que no vuelva a ocuparse de cuestiones cosmológicas.

Lo más curioso de todo —aunque se menciona pocas veces— es que esa tesis «revolucionaria», por la cual su autor se avino a abjurar de rodillas ante la Inquisición, era en 1632 completamente retrógrada para cualquier científico. Defender a Copérnico un cuarto

de siglo después de la *Astronomía nova* significaba defender los orbes, rechazar la dinámica gravitacional y mantener como puro dogma la circularidad de las revoluciones planetarias. Más aún, si su arrogante desprecio por un benefactor como Kepler no se lo hubiese impedido, habría bastado muy probablemente recurrir a la obra de este para probar a Belarmino —como se le pidió en 1615— que la física celeste heliocéntrica era la única adaptada a los hechos, todo ello varios lustros antes del odioso proceso. Galileo prefirió una obra brillante y mordaz a un verdadero trabajo de observación y cálculo astronómico, donde habría podido oponer —como Kepler— a las supersticiones tradicionales una montaña de datos pacientemente reunidos y coordinados. Pero ni entonces ni en ningún otro momento de su vida reconoció al colega, aunque sin duda alguna estaba al corriente de sus hallazgos; por lo demás, esto mismo hará Newton.

Desde su retiro de Arcetri, quebrantado espiritual y físicamente por el proceso, Galileo publica en 1638 su obra principal, los *Discursos y demostraciones sobre dos nuevas ciencias,* donde abre camino a la peculiar perspectiva de una física matemática que codificará Newton.

1. La ley de caída. Partiendo de «la afinidad suprema que existe entre el movimiento y el tiempo», Galileo llega al concepto de la caída como movimiento uniformemente acelerado, donde «los espacios recorridos son [...] como los cuadrados de los tiempos». Para probarlo —dando muestras de gran elegancia e ingenio— recurre al famoso «experimento» del plano inclinado.



Aunque Galileo ensayará efectivamente la medición de los tiempos de caída de una bola de cobre sobre diversos planos pulimentados, se trata ante todo de un experimento mental. Si un cuerpo situado en O cae perpendicularmente hasta el punto A, al llegar allí su aceleración será la misma que si descendiera por sucesivos planos hasta los puntos B, C, D y E. La aceleración será siempre igual «si son iguales las alturas de los diversos planos». Con ello se establece una correlación puntual entre espacios, aceleraciones y tiempos que llevaba persiguiéndose infructuosamente desde Alberto de Sajonia en el siglo XIV.

Volviendo entonces sobre el hallazgo de su maestro Benedetti, Galileo afirma que no solo los cuerpos homogéneos o «de la misma naturaleza» caen con la misma aceleración, sino que todos ellos caen de ese modo si prescindimos de la resistencia del aire y consideramos esa caída en el vacío. Esto supone descubrir que algo tan universal como la caída de los graves «sigue la ley del número» y, en la misma medida, ligar un inmenso sector del acontecer cotidiano a una mecánica de proporciones exactas, tal como años antes Kepler había ligado los cielos a la geometría.

Para demostrar ese sometimiento del mundo a la matemática, Galileo hace uso de un principio muy fecundo en dinámica: el de que cuando varias fuerzas actúan simultáneamente el efecto es como si

cada una de ellas actuara por turno, lo cual permite averiguar el efecto total de una serie de fuerzas y hacer un nuevo análisis de los fenómenos físicos, descubriendo las leyes separadas de las diversas fuerzas, con arreglo a lo que se ha venido llamando ley del paralelogramo.

2. El principio de inercia. El modo de comprender galileano el movimiento lleva directamente a formular este principio, aunque en ningún pasaje de sus obras aparece formulado específicamente. Como es sabido, el principio —elevado por Newton a «primera ley del movimiento»— implica que un móvil abandonado a sí mismo conservará velocidad y dirección indefinidamente, o (cosa idéntica) proseguirá *ad infinitum* en línea recta con movimiento uniforme.

Algunos historiadores y manuales pretenden que Galileo concibió claramente esta necesidad, pero lo cierto es que consideró imposible un movimiento rectilíneo «natural». *Motto retto impossibile per natura,* repite más de una vez en el *Diálogo,* y en general no salta jamás de una dinámica basada en graves a una dinámica de gravitación. Para él la gravedad no es el resultado de una acción recíproca entre masas, proporcional a sus distancias, y eso implica orientar todo cuerpo hacia un «abajo» y curvar cualquier trayectoria rectilínea. La curvatura no proviene de resistencias asimilables a la fricción y, por lo mismo, no es «accidental». Para Descartes, como para Newton (si bien por distintas razones, como se expondrá más adelante), el motivo de que sea imposible un movimiento rectilíneo uniforme en la naturaleza se debe a la presencia de otros cuerpos. Para Galileo, esa imposibilidad es intrínseca e independiente de segundos cuerpos, fruto de un «peso» absoluto.

En realidad, Galileo siente invencibles reparos ante la «gravitación»; aunque admira a Gilbert, el magnetólogo. La idea de

atracción le parece animista, basada en una acción a distancia incompatible con los principios mecánicos.

3. Fundamentos teóricos. Galileo es un platónico y, por tanto, un cierto tipo de pitagórico, aunque singularmente opuesto a la numerología mística. Cree, pues, que el «libro del universo está escrito en lenguaje matemático, siendo sus letras triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible entender una palabra». Pero no cree que el 5, el 7 o el 10 sean mejores o peores que el 17, el 513 o el 3.412, ni en propiedades sobrenaturales de ciertas figuras como el dodecaedro o el cubo.

Lo que propone como método es sustituir una física de la experiencia por una física de la hipótesis matemática. Su objeto no son los cuerpos con sus accidentes —lo que desde Aristóteles es la «substancia física»—, sino los cuerpos pensados. Pensado se opone aquí a «sentido», a «matizado por una subjetividad arbitraria», y en esa misma medida equivale a «idealizado». Es básico, en consecuencia, distinguir cuidadosamente entre cualidades primarias y secundarias, considerando que «las segundas solo tienen existencia en el cuerpo que siente, con lo cual si el animal fuese suprimido todas esas cualidades resultarían aniquiladas». Las primarias —como la figura, el número, el peso y el movimiento— son matematizables y en esa medida «esenciales».

Esta idealización generalizada es inmediatamente un «irrealismo», característico, cuyos ejemplos son bien conocidos. Una bola rueda sobre un plano horizontal indefinidamente. Si se trata de dos planos inclinados y seguidos, en forma de V abierta, la bola remontará hasta la misma altura de cada uno. En el movimiento uniformemente acelerado hay un crecimiento continuo de la velocidad a partir del

reposo, lo cual implica una lentitud infinita al comienzo y, por tanto, el paso de nada a algo. El capital método resolutivo-compositivo, con sus tres etapas (reducir algo a sus cualidades primarias, construir una suposición teórica y verificarla experimentalmente), equivale a poner de manifiesto lo ideal en la apariencia contingente de los fenómenos. Suprimidas las resistencias, cualesquiera cuerpos se conducen igual en situaciones iguales, todos están gobernados geométricamente.

Por eso la inmensa mayoría de las «experiencias» son experimentos mentales, basados sobre una reducción al absurdo de lo contrario, que remiten a la reminiscencia platónica como fundamento último. Esta reminiscencia es lo que alma vio antes de caer en el mundo de las meras copias o apariencias sensibles, cuando vagaba aún por los espacios ideales y el caballo díscolo no había hecho descarrilar al auriga. De ahí que la *scienza nuova* postule sin reservas la existencia del punto, la recta y el plano, la rigidez de las figuras geométricas, la inalterabilidad de los patrones de medida. Postula por eso una existencia inmediata de las ideas, cuya revelación equivale a una puesta entre paréntesis (recuérdese la *epojé* escéptica) del mundo real en nombre del mundo superreal de las proporciones puras.

El efecto de todo ello —de superlativa importancia para toda la historia posterior— es que por físico se entenderá lo inanimado, y que la ciencia física será el conocimiento de lo inerte. Lo corpóreo, como en Platón, es por excelencia aquello que no decide acerca de su estado, algo cuya única naturaleza radica en alguna idea, y que en consecuencia se halla privado de *physis* alguna en sentido aristotélico. Culminando la intuición antiperipatética de Buridán y los teóricos de la «fuerza impresa», Galileo llega a la conclusión de que los cuerpos no tienden más al reposo que al movimiento; perseveran

simplemente en donde están, cosa que —por otra parte— les resulta perfectamente indiferente. El grave galileano es por definición inerte, y todo cuanto le acontece resulta forzado. Por eso cualquier cambio es resultado de una «fuerza». A la inversa, y cerrando el círculo, se entiende por fuerza la causa de cualquier cambio.

Veremos al llegar a Descartes que la consecuencia inmediata de este punto de vista será una pérdida de contacto entre lo extenso y lo pensante, entre el cuerpo y el yo, de inexagerables repercusiones hasta nuestros días. En Aristóteles toda potencia se encamina al acto, que consuma la definición o la puesta en límites de algo a partir de sí mismo. La fuerza galileana no se encamina a nada, no busca la definición o el límite, desconoce razones «internas», porque toda diferencia se ha reducido a una uniformidad en aras del número. La ciencia de lo animado se convierte en ciencia de lo inerte. El mundo pasa a ser una gigantesca máquina (el reloj de Kepler), cuyas operaciones solo son comprensibles como trabajo forzado. En vez de investigar «causas» se tratará de descubrir «leyes», porque lo real no es algo que brote espontáneamente, sino una materia legislada, por un agente inmaterial. Quien logre descubrir esa legislación alcanzará, nos dice Galileo, «una sabiduría idéntica a la divina».

Este retorno del concepto aristotélico a las ideas platónicas contiene, sin embargo, un titanismo que se hallaba ausente en Platón. Él agotaba el saber en una actividad contemplativa de la idea, confiando la salvación del alma a otra vida, libre de corporeidad. La ciencia moderna nace con una pretensión transformadora de la naturaleza, buscando puntos de apoyo para mover el mundo entero. Esa «sabiduría idéntica a la divina» quiere en definitiva alcanzarse no tanto para gozar de una iluminación sobre el sentido como para poder operar con el mismo poderío del

demiurgo. De hecho, en Platón había voluntarismo, pero se ceñía a la república —regida de modo inflexible por su propia idea—, mientras ahora toma por objeto el mundo físico en general.

III. La ciencia operativa baconiana

No es arbitrario que la obra de Galileo coincida cronológicamente con la del primer hombre que rotundamente afirma: «saber es poder», proponiendo un conocimiento de la naturaleza inseparable de su conquista, y una estrecha alianza de la ciencia con la técnica en claro detrimento de lo especulativo.

Francis Bacon (1561-1626) fue un personaje curioso. No vaciló en prestar falso testimonio contra su benefactor y valido real, el conde de Essex, que llevó a este ante el verdugo, y le permitió a él seguir escalando puestos hasta verse nombrado Lord Canciller de Inglaterra. Una vez allí, sus actos le llevaron a ser procesado —y condenado— por soborno y malversación de fondos públicos en 1620. Al igual que Galileo y Newton, pero en medida incomparablemente mayor, su estatura intelectual no guarda proporción con su talla ética.

En Bacon cristaliza la tendencia medieval inglesa orientada hacia la metodología (Grosseteste, Rogerio Bacon, Occam), y en esa línea la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert le ensalzará como padre de la ciencia experimental, cuya institucionalización —promovida por seguidores suyos— será la Royal Society de Londres, centro de gran importancia para el desarrollo de las ciencias desde mediados del siglo XVII. Aunque su formación como matemático, físico y químico resultase elemental, Bacon fue uno de los primeros en adherirse sin

reservas al atomismo griego, y defendió igualmente el concepto de atracción, excluido por la ortodoxia mecánica de Galileo y Descartes.

1. Una reforma de la mentalidad científica. A juicio de Bacon, la mayoría de los hombres anteriores a él no quisieron realmente saber, sino canonizar sus ídolos. Por eso las ciencias carecen de brújula tanto en el terreno de los principios como en el de la recogida de datos, y no coordinan sus esfuerzos adecuadamente. Como sucederá luego con los enciclopedistas, el aspecto crítico es en Bacon mucho más interesante que el lado afirmativo, y en la parte de su obra dedicada a lo que él llama la «destrucción» hay un concepto claro del prejuicio, lleno de ironía fluida y estimulante.

Los «ídolos» son de cuatro tipos: a) ídolos tribales, comunes a la humanidad en general (como creer en lo que conviene, interpretar antropomórficamente los fenómenos); b) ídolos cavernícolas, debidos a la disposición individual, pues «cada hombre posee una caverna propia que distorsiona y desdibuja la luz de la Naturaleza»; c) ídolos de la plaza pública, ligados al uso mismo del lenguaje, «que agrupan lo dispar y separan lo unido»; e) ídolos del teatro, que provienen de creer sin más en las opiniones de los antiguos solo por su prestigio social. Uno de los aspectos más criticados del saber previo es la tendencia a crear sistemas cerrados, en vez de expresar pensamientos particulares para cada asunto. Todo esto es excelente desde cualquier punto de vista científico, y será atendido sin demora por sus contemporáneos, si bien los ejemplos que ofrece sobre ídolos de la plaza pública y del teatro resultan muy insuficientes; le parece un modelo de lo primero «llamar peces a las ballenas», y de lo segundo «la vana afectación de los humanistas».

Por lo que respecta al lado constructivo, Bacon se propone confeccionar un nuevo *Organon* que sustituya al aristotélico, tarea

muy superior a sus fuerzas. Se le escapa el profundo empirismo de Aristóteles, y queriendo construir una epistemología o teoría del conocer nada concreto asienta sobre las relaciones entre el entendimiento y los sentidos. Propone descomponer lo complejo en sus elementos simples, pero ni lo simple ni lo complejo aparecen expuestos analíticamente. Para saber lo que es el calor, por ejemplo, propone enumerar los casos en que se presenta y en los que no se presenta, pero esas «tablas» de ausencia y presencia solo ofrecen el concepto más difuso de un objeto; su ausencia o presencia en otras cosas dice muy poco sobre lo que pudiera ser. A su juicio, la ciencia debe desprenderse de cualesquiera hipótesis, conformándose con realizar experimentos y recoger datos, pero ni siquiera sus seguidores más acérrimos —el empirismo filosófico— osarían sostener semejante tesis, pues un conocimiento desprovisto de conceptos generales (que se confirman, o no se confirman, por la experiencia) equivale a una conclusión sin premisas, por no decir que a un olor sin olfato o un sonido sin oído.

A fin de cuentas, echamos en falta curiosidad intelectual propiamente dicha, deseo de conocer por conocer como el que siente un botánico o un astrónomo, y es muy dudoso que Bacon disfrutase alguna vez del acto meramente observante ligado a la actividad científica. Se diría que le falta amor por el mundo como simple tesoro de vida y sentido, y, en esa misma medida, interés por una verdad distinta de la que confiere algún poder sobre las cosas. Su proyecto es precisamente una «ciencia operativa», que solo procede a la «inquisición de causas» considerando una «producción de efectos».

2. Empirismo y operatividad. Esto fija el rumbo para cierta ciencia (finalmente la predictiva, que ofrece «resultados» y no solo

«conceptos») no muy acorde con el filosofar en cuanto tal, aunque sea también una actitud atrayente, colmada a su manera de humanismo.

Confórmese quien pueda —añade Bacon— con el hecho de que Adán condenase a la raza humana al estatuto de la finitud y el pecado. La raza sigue conservando «autoridad» sobre la naturaleza, y tiene derecho «a la reparación de su dominio» *(relief of his estate).* Semejante meta podría consolidarla si laborase en común lo bastante, aunque la insensatez —no menos humana— tienda constantemente a bloquear ese único camino razonable para la acción colectiva. En otras palabras, Bacon propone un obrar común coordinado que serían las ciencias, reorganizadas como ramas de un solo y multiforme movimiento, presidido por la meta de asegurar la soberanía del hombre sobre sus condiciones de existencia. Utopía en su tiempo, y realidad en el nuestro, la organización de ese movimiento internacional se aborda en *La nueva Atlántida*.

3. El proyecto titánico. Pero los pensamientos «titánicos» de Bacon poseen gran importancia, y reaparecen metamorfoseados de mil maneras hasta nuestros días. El *Novum organum* y el *Fausto* de Marlowe son coetáneos, y ambos guardan relación con el mito del titán Prometeo, artífice de la raza humana que —contraviniendo la orden de Zeus— no se resigna a dejarla indefensa ante la naturaleza y roba para ella el fuego, germen del dominio del mundo [77]. Símbolo de rebeldía y generosidad a la vez, dentro del cristianismo Prometeo se desdobla en Lucifer y Cristo, lo que implica un parejo desdoblamiento del propio hombre en pecador original y beneficiario de una gracia. El Renacimiento quiere suprimir esa escisión, lograr que vuelva a nacer el hombre «entero», y en esa misma medida resucita una genealogía prometeica olvidada, que lleva consigo el

destino de conquistar prácticamente su libertad mediante el uso de la razón (en Heráclito, tengámoslo presente, *logos* se llama también «fuego»).

Volver al mito de Prometeo es volver a Grecia, donde nace la convicción de que el conocimiento constituye el mejor modo de asegurar la «soberanía» del hombre. Sin embargo, muy pocos griegos habrían deducido que el conocimiento exigía borrar la deducción en general. Considerando que los griegos inventaron la matemática teórica, el proyecto científico y el propio mito prometeico, las tesis de Galileo y Bacon nos revelan que durante el largo intermedio se ha operado una transformación decisiva en la noción de verdad, y que la vuelta a Grecia prescinde de algo tan esencial allí como la *physis* en tanto que realidad autoconstituida. Para los griegos, una física matemática solo sería posible despojando a lo físico de vida (tanto como contagiando de materialidad irracional a la matemática), y una ciencia sin conceptos especulativos equivalía a mera *tejné*. Pero es esto precisamente lo que ahora se presenta como saber riguroso del mundo (y «religión racional»), mientras la actitud griega se considera «animismo», «religión de la Naturaleza como obra de arte».

Puede decirse, así, que hasta Galileo y Bacon filosofía y ciencia eran lo mismo, y que la ontología, la ética, la psicología o la política participaban de principios idénticos en definitiva a los de la matemática, la física, o la geología, siendo sus diferencias algo determinado tan solo por la distinta naturaleza de sus objetos. Pero a partir de ellos se abre un abismo que no depende tanto del objeto a considerar como de los criterios que una y otra sostienen acerca de lo real. Fundida con el proyecto de la técnica, la ciencia perseguirá una eficacia que cristaliza en ortodoxia metodológica y considera posible una física sin metafísica, una teoría extraída

exclusivamente de la práctica. La filosofía, incapaz de ceñirse a lo científicamente «verificable», seguirá ligada a intuir primeros principios y últimas causas.

A esa divergencia en el método corresponde una disparidad entre el universo interrogado por medio de experimentos y el accesible a simple intuición. Para Bacon, la razón coincide con la mente específica del hombre, que puede y debe investigarse como el relojero un reloj o el cerrajero una cerradura. Esto es bien sostenible siempre que los experimentos no interroguen a la «mente» misma, pues en tal caso reloj y cerradura podrían ponerse a engendrar relojeros y cerrajeros.

15
FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Junto a la des-animación del universo que sigue al desarrollo de la física matemática y al proyecto baconiano, el Renacimiento significa también lo inverso, esto es, el momento donde cesa la oposición entre mente y materia. Frente al dogma de la trascendencia divina se difunde desde el cardenal de Cusa la idea de que la única presencia de Dios es la presencia del mundo. Esto supone la infinitud del universo, tanto en el sentido de la ilimitación como en el de la vitalidad.

El hombre constituye un ser natural, y la naturaleza un ser espiritual. Lo divino ha descendido de los lejanos cielos y se derrama en todas las cosas. Más o menos filosófico, este panteísmo hace que lo antes considerado sobrenatural pase a ser estrictamente natural, y que el conjunto de procedimientos cubiertos como magia alquímica durante el medievo se investigue a una nueva luz, buscando intuiciones y datos concretos.

El médico Paracelso (1493-1541) retoma la filosofía de Anaxágoras con su concepto de una interdependencia entre «macrocosmos» y «microcosmos». Esa interdependencia, que conlleva la idea de totalidad como principio básico de lo real, concibe, por ejemplo, la enfermedad como independización de alguna parte. El remedio será entonces un agresor o tóxico, que al invocar una reacción general de defensa despierte la unidad del conjunto, y supere gracias a ella la

autonomización de un órgano o grupo de órganos provocadora de la enfermedad. El uso de sulfamidas, antibióticos y hasta venenos fulminantes en pequeñas dosis no parece haber hallado aún mejor justificación para su eficacia, pues es en la dosis donde se haya la diferencia entre el remedio y el veneno[78]. En una línea más propiamente filosófica destaca la obra de Bernardino Telesio (1509-1588), proseguida por Tomás Campanella (1568-1639), donde el mundo se comprende como un viviente único e infinito.

I. Giordano Bruno

Quemado vivo en 1600 por el Santo Oficio, tras siete años de encarcelamiento, la muerte de Giordano Bruno abre el siglo XVII con la bravura de alguien que renueva una milenaria tradición en filosofía, y no cede al chantaje del verdugo. Temperamento semejante en algunos puntos al de Kepler, aunque más impetuoso y rebelde, el agudo contraste entre su actitud y la de Galileo ha hecho que suela presentársele como un provocador fanático, olvidando detalles precisos (su formación como geómetra, la precoz defensa del heliocentrismo, la originalidad de su pensamiento, la primera intuición del universo infinito), y olvidando también las circunstancias del proceso mediante el cual le fue arrebatada la existencia.

Bruno se defendió durante tres años, alegando que no era teólogo, sino filósofo. Como la respuesta de los cardenales inquisidores —entre ellos san Roberto Belarmino, que intervino en la causa contra Galileo— fue exigir una retractación formal y global, Bruno, que tenía cuarenta y cinco años y amaba vivir, trató durante dos años más de demostrar la compatibilidad de la filosofía y la

teología, y se ofreció a aclarar cualquier aspecto «oscuro» de sus tesis. La respuesta de los inquisidores fue reiterar su exigencia de una retractación «normal» (esto es, indiscriminada), y Bruno repuso: «No tengo nada de qué retractarme, y ni siquiera sé de qué se espera que me retracte». Clemente VIII, no tan clemente como su nombre, le declaró entonces hereje pertinaz. Cuando el Santo Oficio dictó el veredicto cuentan que el reo se puso en pie para afirmar: «Quizá vuestro miedo a sentenciarme sea mayor que el mío al conocer la sentencia». Añadió que ni tuvo ni tenía el menor interés en provocar a ninguna Iglesia (esto podemos ponerlo seriamente en duda), pero consideraba demasiado monstruoso «abjurar de la libre razón en general», sintiéndose incapaz de admitir que «en nombre de lo sagrado pudiera pedirse a un hombre tal cosa». Para impedir nuevas manifestaciones verbales, se le clavó la lengua al paladar inferior con un cepo de hierro. Algunos testigos dicen que sufrió con fortaleza ese y otros tormentos, consumados por el espantoso final sobre un suelo de brasas. Tenía a la sazón cincuenta y dos años.

En la suerte de este pensador —y en la de contemporáneos como Vanini, quemado vivo también por dar «explicaciones naturales» de algunos milagros— vemos hasta qué punto el espíritu del Renacimiento padece la acción combinada de la Reforma y la Contrarreforma, enemigas una de otra, pero aliadas por un común terror al pensamiento libre. Giordano Bruno había nacido en 1548, hijo de un soldado profesional. Siendo casi un niño ingresó en la Orden de Predicadores (dominicos), por la cual fue procesado antes de cumplir los dieciocho años en base a la acusación de leer libros prohibidos (entre ellos Erasmo), y de cuyo tribunal logró huir. Colgados los hábitos, emprendió una vida de azarosos viajes por toda Europa, disertando y trabajando como corrector de imprenta. Tras un breve periodo inicial de buenas relaciones, se concitó la

enemistad de Calvino. De hecho, en París, en Oxford y en Ginebra quienes se escandalizaron ante sus enseñanzas fueron los reformistas, y de Ginebra a duras penas —retractándose ante el tribunal— evitó ser ajusticiado como poco después lo sería Miguel Servet[79] .

La Inquisición católica le prendió por denuncia de un falso amigo, cuando había osado volver a Italia para optar a una cátedra de matemáticas vacante en Padua, plaza que le fue denegada y concedida algo después al joven Galileo. El motivo inmediato del procesamiento, aparte de la vieja acusación de leer libros prohibidos, fueron comentarios sobre la degradación de las órdenes eclesiásticas y el dogma de la inmaculada concepción de María, aunque toda su obra —penetrada de panteísmo— le hacía insufrible tanto para los católicos como para los protestantes y judíos. El conjunto de sus escritos rezuma un exaltado entusiasmo ante la naturaleza, no menos que —en palabras de Hegel— «una incapacidad para allanarse a lo finito, lo malo y lo vulgar».

Como a sus contemporáneos, le gustaban la magia, la alquimia y el ocultismo; su impetuosidad le llevaba a escribir atropelladamente sobre mil materias, bastantes de ellas afines a la charlatanería. Pero Bruno es el renacentista donde se expresa con más hondura la reconciliación de la inteligencia con lo natural, y el único filósofo especulativo de su tiempo. El elemento místico en él no son cantos a lo suprasensible y lamentos por la concupiscencia del mundo, sino visiones de la naturaleza en su infinitud actual, raptos de alegría ante la realidad sensible, que no excluyen una elaboración de conceptos muy notables para la historia del pensamiento posterior.

1. El universo viviente. La Naturaleza se le aparece como vitalidad y racionalidad, de la cual brotan este mundo e infinitos otros. El

concepto capital de Bruno afirma que la forma es inmanente a la materia [80], que está desde y para siempre inscrita en ella, reflejando una unidad substancial también llamada «materia primera». Es erróneo, por unilateral, postular un Alma separada del mundo o una materia informe. Bruno no acepta ni el ser ni el pensamiento como principios autónomos, y tampoco se aviene a tomar uno como dependiente del otro. Solo su absoluta compenetración explica el fenómeno de la vida. Cada universo es un animal infinito en el que todo existe y se mueve de ilimitadas maneras; la simiente se convierte en espiga, pan, bolo alimenticio, sangre, semen, cadáver, tierra orgánica, planta, roca, etc. A lo largo de esas transformaciones la Naturaleza permanece idéntica a sí misma. Comprenderlo es para el hombre la más alta intelección, no menos que fuente de un entusiasmo afín a la ebriedad.

Aunque suele incluírsele en el «platonismo italiano», pocos pensadores fueron más ajenos a la contraposición idealista entre inteligencia y sensibilidad. «Si hay participación de la inteligencia en el sentido», dice Bruno, «este será la inteligencia misma». De hecho, pone la mayor atención en que lo material no se conciba como algo anterior o posterior, y por lo mismo separado del pensamiento. Lógicamente, lo intelectual (reino de las formas) se concibe a su vez sin subjetivismo o voluntad singular, inseparable del movimiento que produce todo en todo momento. «Momentáneos» como son, los humanos no por eso dejan de contener «lo inmenso». Al contrario, son —como todo el resto de las cosas— «modos» de eso inmenso que suscita la unidad substancial.

Estructurado y sistematizado, el concepto de unidad substancial informa medio siglo después la filosofía de Spinoza, donde —como veremos— toda cosa es un «modo» de lo «absolutamente infinito». Bruno está así en la raíz del panteísmo filosófico, que tiene fundadas

aspiraciones a considerarse un modelo de construcción analítica o racional. Ya desde joven sostuvo que la religión solo casaba bien con «ignorantes», reservándose la filosofía a quienes son «aptos para gobernarse a sí mismos, y por extensión para gobernar». Sin embargo, Bruno entra también en la historia del pensamiento como primera conciencia de la infinitud más concreta, la del cielo, porque antes de él lo que se considera gigantesco es el sistema solar. Con él pasamos del imaginario orbe donde se engastan las estrellas —algo indiscutido por Copérnico— al espacio sideral, ilimitadamente profundo en todas direcciones, sembrado de cuerpos ilimitadamente numerosos y diversos. Bruno no tiene instrumentos para observarlo, como tampoco los tiene ningún otro hombre de su época, pero a él le es conferida —en forma de pura intuición— esa realidad inmensa que a nosotros nos enseñan ya de niños, donde los años se convierten en años-luz y siguen midiéndose por centenares o millares.

II. La cosmología cartesiana

La antítesis perfecta del énfasis en el experimento y la inducción que representa Francis Bacon fue el francés René Descartes (1596-1650), de quien como metafísico hablaremos en otro tema. Usando un símil del propio Bacon, Descartes no pertenece a la categoría de las acumuladoras hormigas, sino a la de las arañas, que extraen del propio vientre el material para sus sutiles telas, y, en efecto, llevó el deductivismo a extremos inigualados en la historia del pensamiento. Tras Kepler y Galileo, le parece que solo queda construir una teoría general válida para cualquier universo posible, toda ella «clara y nítida», ordenada de «lo simple a lo complejo». Esa teoría general

constituye la mejor expresión de la realidad idealizada a que nos referimos hablando de Galileo, y lo más opuesto que cabe concebir al universo viviente de Bruno.

La realidad física se reduce a extensión y movimiento local (traslación). La materia, en particular, es pura extensión (y, por tanto, puro espacio) infinita en magnitud y divisibilidad. Lo único que distingue a los cuerpos es «figura y posición» [81] . No hay modo alguno, pues, de distinguir entre un sólido geométrico y un sólido natural; como hay tampoco modo de distinguir esencialmente a unos cuerpos de otros, pues toda distinción allí resulta exterior a ellos mismos. De hecho, al suprimirse incluso la diferencia entre materia y extensión, corporeidad y espacio, desaparece la diferencia entre continente y contenido. Lo físico queda sujeto a una uniformidad sin excepciones, presentándose al fin de modo rigurosamente abstracto e inanimado.

1. Inercia y física del choque. Tan pronto como Descartes ha realizado esta operación puede ya contemplar de modo puramente geométrico lo visible, y lo que en Galileo eran todavía intuiciones vacilantes del principio inercial pasa a ser una idea completamente definida. En el tratado *Del Mundo* (que dejó sin publicar, temiendo sufrir una condena como la de Galileo) expresa ese principio en dos leyes:

> 1. Cada parte de la materia, en particular, continúa siempre en el mismo estado, mientras el encuentro con otras no la obligue a cambiar.
> 2. Mientras un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se haga generalmente en línea curva, y aunque no pueda haber jamás ninguno que no sea de alguna manera circular, cada una de sus partes en particular tiende siempre a continuar el suyo en línea recta. Y, así, la acción o su inclinación a moverse es diferente de su movimiento.

Como el movimiento se reduce a movimiento local, la primera de estas leyes (llamada de «persistencia») lo plantea como un «estado» —no como un cambio—, que como tal estado resulta indiscernible del reposo. Se ha dado así el decisivo paso de ampliar la *inertia* de Kepler a una conservación del estado (ya sea reposo o de movimiento), cuando en este se refería solo a lo primero.

La segunda de las leyes corrige a Galileo en su convicción de que todo cuerpo tiende hacia «abajo» en virtud de un peso absoluto, afirmando que si un cuerpo se mueve su tendencia («inclinación») no será la curva de caída sino proseguir en línea recta. Para ello recurre al eficaz ejemplo de la piedra en la honda, cuya tensión en la mano revela una tendencia a escapar por la tangente aún antes de salir despedida.

La consecuencia que se impone tras formular el principio de inercia es una física del choque, pues solo las colisiones (acción por contacto) cumplen el requisito «mecánico» de explicar los movimientos sin recurso a naturaleza o «causa oculta» alguna. A su vez, esta física del choque se enuncia en siete leyes, basadas en el axioma de que la cantidad de movimiento no varía ni antes ni después del mismo. Aunque dichas leyes son un logro deductivo, Descartes pretende aplicarlas a un mundo, y aquí surge un obstáculo insuperable. Las figuras geométricas pueden considerarse tan rígidas como convenga, pero ningún cuerpo mundano puede considerarse perfectamente duro. Como esa dureza resulta algo puramente ideal, solo imaginado, el rigor deductivo no excluye que sean groseramente inexactas, y que el axioma inicial pierda toda condición de evidencia.

2. Negación del vacío y los vórtices. Sin embargo, a Descartes nada podría importarle menos que ese tipo de precisión realista,

considerando el proyecto de construir una teoría puramente deductiva «válida para cualquier universo posible». Además, si se aceptase la elasticidad de los cuerpos podría con el mismo título sugerirse la elasticidad de los patrones de medida (como mucho más tarde sugerirá Einstein), y cualquier camino semejante menoscaba lo «claro y nítido» de la construcción geométrica.

A despecho de la escandalosa falla «empírica» en su monolito, Descartes completó una cosmología que tendría inmenso predicamento en su época. Una vez lanzadas por Dios infinitas partes extensas, agitadas por una cantidad constante de movimiento, el resultado comprende tres tipos de elementos:

a. Cuerpos de forma angulosa e irregular.
b. Cuerpos redondeados o restos de los anteriores, pulidos por innumerables choques.
c. Corpúsculos mínimos, raspaduras causadas por el desgaste de los precedentes, que constituyen la materia sutil o «primer elemento», capaz por su tenuidad de llenar todos los intersticios y adoptar todas las formas.

Siendo materia y extensión lo mismo, no hay vacío, y en este universo «lleno» el único movimiento posible es el torbellino o vórtice. Cuando un cuerpo deja su puesto al que lo empuja debe tomar el de otro, este el de un tercero y así sucesivamente hasta el último, que habrá de ocupar el lugar dejado por el primero. Tal como la piedra tiende a un movimiento rectilíneo, pero está sujeta por la funda de la honda, así también es preciso que el cuerpo que se encuentra en un vórtice se encuentre constantemente presionado hacia el centro por los cuerpos vecinos que se oponen a su movimiento de huida siguiendo la tangente.

Gracias a su desconcertante materia etérea, Descartes presume de construir mecánicas que explican la gravedad, la luz, el calor, las mareas, el imán, etc. Su física solo admite la acción instantánea, descartando toda fuerza cuyos efectos requieran una duración, y el reflejo de esto es que la luz deba difundirse instantáneamente también, transmitiéndose del cuerpo luminoso al ojo como un impulso se transmite de un extremo a otro de una barra rígida. Esta extraña opinión era tan importante para su cosmología que, según Descartes, «si la experiencia mostrase un retraso cualquiera, toda su filosofía caería por la base».

Eso fue, en efecto, lo que aconteció. Tras una dura polémica inicial, la mayoría de las universidades adoptaron como modelo la cosmología newtoniana.

III. Una gravitación universal

En sus rasgos generales, la dinámica gravitacional se encuentra ya definida por Kepler, en quien parecen haber influido decisivamente el abandono de la idea de los orbes gracias a Tycho Brahe, y la teoría de los planetas como imanes sostenida por el magnetólogo Gilbert. Dos lustros después de morir Kepler —y a pesar de oponerse al principio de la «atracción» por fidelidad al principio «mecánico»—, Descartes dice en sus *Principios de la filosofía* algo indicativo de que comprende lo básico del fenómeno: «Niego la existencia de la gravedad en cualquier cuerpo mientras es considerado por sí mismo, pues se trata de una cualidad dependiente de la relación de situación y movimiento que los cuerpos guardan entre sí».

Desde mediados del XVII puede decirse que el esquema gravitatorio flota en diversos círculos de estudiosos. El matemático

G. P. de Roberval lee ante la Academia de Ciencias francesa, en 1669, una memoria sobre la causa del peso, donde lo presenta como «una atracción mutua o un deseo natural que los cuerpos tienen de unirse», empleando la expresión *sese reciproce attrahunt* que Newton usará luego textualmente en sus *Principios*. Algunos años antes, un galileano, G. A. Borelli, ha postulado ya —partiendo de Kepler— fuerzas centrífugas engendradas por los movimientos planetarios. Las órbitas aparecen como curvas descritas por composición de la fuerza centrípeta solar y una fuerza centrífuga en cada planeta. De singular importancia en estos precedentes de Newton será el holandés Christiaan Huygens, uno de los científicos más destacados de una época tan fértil para la ciencia fisicomatemática, descubridor de la teoría ondulatoria de la luz y origen de progresos en casi todos los campos de investigación. A él se deben el teorema de las fuerzas centrífugas, y la fórmula sobre la duración de las oscilaciones del péndulo, que ofreció un método muy preciso para medir la aceleración gravitacional en la superficie de la Tierra. Gracias a esa fórmula Newton pudo comparar la acción de la gravedad terrestre con la atracción cósmica y afirmar su identidad. Es significativo que a pesar de ello mantuviera siempre un concepto de la gravedad afín al cartesiano, basado en un espacio lleno. Nos explicamos esto considerando que para Huygens lo importante —en términos cosmológicos— no es tanto saber qué pasa en concreto como *salvare apparientias* con una construcción «elegante y sencilla».

Se puede decir que la teoría gravitacional se encuentra completamente desarrollada ya en otro gran científico, Robert Hooke, secretario de la Royal Society y sin duda el «baconiano» puro más fecundo de todos los tiempos. En 1672, doce años antes de

aparecer los principios newtonianos, Hooke anuncia un sistema del mundo apoyado sobre tres suposiciones:

> En primer lugar, admitimos que todos los cuerpos celestes, sean cuales fueren, poseen una fuerza de atracción o de gravitación hacia su propio centro por la cual no solo atraen a las diferentes partes de su cuerpo, sino también a todos los otros cuerpos celestes, y que, por consiguiente, no solo el Sol y la Luna tienen una influencia sobre el cuerpo y el movimiento de la Tierra, y la Tierra sobre ellos, sino que Mercurio, Marte, Saturno y Júpiter, por su fuerza atractiva, tienen una influencia considerable sobre sus movimientos.
>
> La segunda suposición es que todos los cuerpos, sean los que fueren, una vez llevados a un movimiento directo y simple, continuarán moviéndose en línea recta, hasta que otras fuerzas eficaces los desvíen y obliguen a describir un movimiento que traza un círculo, una elipse o cualquier otra curva más compleja.
>
> La tercera suposición es que esas fuerzas de atracción son tanto más poderosas cuanto que el cuerpo sobre el cual actúan esté más próximo a sus propios centros.

Algo más tarde, en carta dirigida a Newton, Hooke aclara lo único no explicitado en el esquema anterior, afirmando que «la atracción es siempre inversamente proporcional al cuadrado de la distancia».

Puede decirse que Newton, a quien analizaremos a continuación, no añade una letra a esto, y se comprende la feroz polémica desatada en el interior de la Royal Society entre el secretario y uno de sus más jóvenes miembros. Cuando en 1686 aparecen los *Principios matemáticos de la filosofía natural,* Hooke exige aparecer mencionado allí como inspirador, pero Newton elude toda mención a él (o a cualquier otro) en tal sentido, y sugiere que es Hooke quien ha plagiado a Borelli. En realidad, Newton tendrá la audacia de citar las leyes de Kepler como «fenómenos copernicanos», presentándose, así como principio, medio y culminación de todo el sistema del mundo basado en la dinámica gravitacional. Ha comprendido que le basta ser capaz de demostrar matemáticamente las proposiciones de Kepler y Hooke para poder presentarse con

toda legitimidad como su descubridor y, en consecuencia, como el más grande cosmólogo de la historia.

Puede decirse que, desde Galileo y Bacon, con el énfasis en la experimentación, la ciencia se plantea como la tarea de crear un saber sin sujeto, del que quedan excluidos cualesquiera aspectos personales y cualquier historicidad particular de sus constructores. Por una dialéctica previsible, este saber sin sujeto desata una inmediata lucha por el reconocimiento —antes desconocida por completo— cuyo caballo de batalla es la propiedad intelectual. Galileo inaugura la costumbre (continuada hasta el día de hoy) de anunciar con jeroglíficos los hallazgos para no ceder prioridad, y a partir de él, la mayoría de las polémicas entre científicos contendrán como elemento imputaciones de plagio.

1. El sistema perfeccionado del mundo. Isaac Newton (1642-1727) fue hijo póstumo de un pequeño propietario rural analfabeto, y cuidado durante su infancia por su abuela, debido al rápido matrimonio de su madre con el reverendo de un pueblo próximo. Los biógrafos, y algunos comentarios del propio Newton —en un cuaderno escrito a los veinte años—, permiten atribuir traumas psicológicos profundos y precoces a esa separación de la madre, combinada con la falta de padre. En el cuaderno recién mencionado confiesa su propósito de incendiar la casa del reverendo con la madre y hermanastras dentro; haber hecho una ratonera y una pluma en domingo, poner un alfiler en el sombrero de un compañero para pincharle, falsificar una corona, robar a su madre una caja de golosinas, usar la toalla de otro y, fundamentalmente, «poner el corazón en el dinero». Nunca volverá a dar muestras de franqueza e ingenuidad semejante. Puritano de corazón, receloso y pusilánime, probará con creces ese interés por el dinero abandonando pronto la

docencia y la investigación para dirigir hasta su muerte la Casa de la Moneda inglesa, desde donde instará y obtendrá la horca para diecinueve falsificadores. Su amanuense dijo de él que nunca reía, pero se dejaba llevar «cortésmente» a la sonrisa.

Antes de cumplir los quince años había inventado varios artefactos muy ingeniosos, uno de ellos un pequeño molino de grano movido por una rata que se alimentaba en proporción a su propio trabajo. Profesor de matemáticas en el Trinity College de Cambridge, sus principales influencias son Bacon, el platónico Henry More, su predecesor en la cátedra, Isaac Barrow, y el físico Robert Boyle, hombres todos —exceptuando al primero— donde se combina un profundo fervor religioso con el empirismo característico de los pensadores ingleses ya desde la Edad Media. Su tendencia a borrar las huellas de quienes le precedieron promovió varias amargas polémicas, donde inventó el sistema de atacar y defenderse a través de recensiones sin firma o redactando textos firmados por algunos de sus pupilos. Hooke le acusó de plagio en sus trabajos de óptica y mecánica gravitatoria; Leibniz le discutió la paternidad en el invento del cálculo infinitesimal. Con el astrónomo real Flamsteed, cuyos cálculos sobre movimientos lunares le eran imprescindibles, sostuvo un combate que acabó en los tribunales. Célibe toda su vida, aunque Leibniz aludió a «relaciones muy particulares» con el joven matemático Fatio de Douiller, Voltaire asegura —apoyándose en el médico y el cirujano en cuyos brazos murió— que nunca pudo conocer mujer (probablemente por una fimosis muy estrangulada). En dos ocasiones atravesó profundas crisis emocionales, que le llevaron a un completo aislamiento con síntomas de demencia aguda, pero de ambas logró reponerse.

Newton constituye un hito absoluto en la historia de la ciencia desde el punto de vista sociológico también. Puede decirse que con

él se dignifica y establece de modo definitivo la profesión de «investigador experimental», para la cual crea con gusto la sociedad un lugar preferente. Es el primer científico convertido en caballero por la realeza, y durante los últimos veinte años de su vida —presidente de la Casa de la Moneda y de la Royal Society— será un foco de admiración y orgullo tanto para Inglaterra como para toda clase de investigadores, definiendo el tipo de perspectiva y métodos a seguir en los siglos venideros. Por eso mismo, aunque desde el punto de vista estrictamente filosófico su pensamiento adolezca de límites e inconsecuencias (Hegel decía de él que «en vez de tratar las cosas como conceptos, trataba los conceptos como cosas»), convendrá dedicar un tema al análisis de sus criterios.

16
LA VISIÓN NEWTONIANA DEL MUNDO

Al igual que sucede con Bruno y la mayoría de los renacentistas, en Newton hay un marcado interés por el ocultismo, la alquimia y la teología, si bien la gran mayoría de sus obras correspondientes a esas rúbricas solo se conocieron y publicaron bastante después de su muerte. Poseía una de las bibliotecas más completas de «filosofía hermética» de su tiempo, y siempre estuvo convencido de que antes de las civilizaciones históricas hubo un periodo de conocimientos incomparablemente profundos, perdidos luego en su mayor parte, pero diseminados aquí y allá, a través de claves que un intérprete astuto podría recomponer disponiendo de los adecuados materiales. Aristóteles creyó también algo parecido. Teológicamente, lo más señalable de Newton es el «unitarismo» (que comparte con su amigo Locke), caracterizado por negar el dogma trinitario.

Prescindiendo de abundantes escritos matemáticos, aparecidos también póstumamente en la mayoría de los casos, la celebridad de Newton se apoya en dos extensos tratados: *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1686) y *Óptica* (1704). Buena parte de los materiales de esta última estaban elaborados antes de comenzar los trabajos que desembocaron en los *Principios,* pero al ser comunicados algunos a la Royal Society, en 1672, suscitaron una polémica, entre otros con Hooke (este consideraba que eran «mero desarrollo de ciertas cuestiones de detalle» de su *Micrographia)* y

Newton prefirió esperar la muerte de su rival antes de dejar que la *Óptica* viese la luz pública.

I. El atomismo

Al revés de lo que su título sugiere, la *Óptica* contiene la física newtoniana propiamente dicha. Su principio es una teoría atómica de la materia, que determina una teoría corpuscular de la luz. Un rayo es un chorro de átomos, de cuya naturaleza depende el color; en realidad, si los rayos individuales poseen propiedades inmutables, ha de haber otros tantos tipos de átomos inmutables. En la Cuestión XXXI de la *Óptica* leemos:

> Dios creó la materia en forma de partículas sólidas, masivas, duras, impenetrables y móviles, con determinadas figuras y tamaños. Todos los fenómenos de la naturaleza consisten en las diversas formas de agruparse estas partículas. Además del principio de inercia, esas partículas están dotadas de principios activos que son cualidades manifiestas [«atracción, fermentación y consolidación»] y no han de confundirse con las cualidades ocultas de Aristóteles. Esos principios dependen de la Primera Causa Inteligente, necesaria para explicar el orden. Necesidad de una Providencia que corrija el sistema.

Se trata, pues, de volver a Demócrito —algo preconizado por Galileo y Bacon—, pero con la diferencia de que el atomismo postulaba solo los indivisibles y el vacío, mientras ahora hay algo más: la «necesidad de una Providencia». Como aclara el resto de la Cuestión mencionada, «no es filosófico pretender que el mundo podría haber surgido del caos por las meras leyes de la naturaleza y continuar durante muchas eras gracias a esas leyes». Para Newton los límites del «ciego destino» son evidentes, y el propio atomismo —la filosofía atea por excelencia— postula «la sabiduría y habilidad de un agente poderoso y siempre vivo».

Al mismo tiempo, la *Óptica* insiste —con ortodoxia baconiana— en que «las hipótesis no han de ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental». El método para la filosofía natural ha de ser el análisis: «Aunque los argumentos a partir de observaciones y experimentos por inducción no demuestren las conclusiones generales, es con todo el mejor modo de argumentar que admite la naturaleza de las cosas». Un silogismo subyace a todos los hallazgos experimentales: si la materia no puede moverse a sí misma (principio de inercia), y si hay un inmenso universo regido por la regularidad (resultado de la observación), se sigue de ello el gobierno de un demiurgo «espiritual».

Las últimas líneas de la *Óptica* mencionan la «corrupción de las doctrinas de Noé y sus hijos» como causa de que la filosofía natural haya olvidado «al verdadero Autor y Benefactor».

1. El éter y la precariedad del orden cósmico. La concepción corpuscular de la luz se opone a la teoría ondulatoria que algunos años antes había expuesto Huygens, y el éxito arrollador del newtonianismo será la causa de que quede arrinconada durante dos siglos. La *Óptica* postula otra vez un medio etéreo (un éter «sutil» contrapuesto al éter «denso» de Descartes), no tanto porque Newton tenga intuiciones u observaciones sobre ello como porque sin un medio general como el éter sencillamente parece imposible fundar la física en el principio mecánico (por presiones, choques, fricción), contrapuesto al principio finalista de la física aristotélica. Es este éter el que se sugiere como «causa de la gravedad», aunque a la hora de explicar dicha tesis Newton se reconozca incapaz de «poder demostrar experimentalmente nada».

Lo que sí está claro para él es que —debido a la tenacidad de los fluidos y a la débil elasticidad de los cuerpos— en el universo «el

movimiento es mucho más proclive a perderse que a ganarse, y siempre está extinguiéndose». De no ser por «principios activos», como la causa de la gravedad o de la fermentación, los cuerpos de la Tierra, de los planetas, de los cometas, del Sol y de todas las cosas que en ellos se encuentran se enfriarían y congelarían, tornándose masas inactivas». Queda así prefigurada la entropía o muerte térmica como destino del mundo, allí donde el Autor no intervenga «conservándolo y reclutando el movimiento». En realidad, Newton oscila constantemente entre un éter que de alguna forma «desconocida» suscite la gravedad, y «la primerísima causa, ciertamente no mecánica».

Para esta idea cíclica y cataclísmica del universo, solo un milagro continuo del Autor evita colisiones astrales que, a la larga, son inevitables. Según Newton, los satélites de Júpiter y Saturno bien podrían ser «la reserva para una nueva creación» en el caso de que la Tierra, Venus y Marte resultasen destruidos por una u otra causa. Este aspecto fue, de hecho, el mayor inconveniente que presentaba el esquema newtoniano comparado con el cartesiano, donde cualquier caos era reconducido por las solas leyes del movimiento a una dinámica ordenada. Newton legaba con ello un sistema del mundo casual en vez de causal, apoyado sobre el Agente, que sus sucesores se esforzarán por estabilizar. Lagrange primero, demostrando que todos los cambios orbitales son periódicos, y Laplace después, pretendiendo demostrar que las irregularidades periódicas están sometidas a una ley eterna que les impide exceder cierta cantidad, trataron de suprimir las funciones del agente divino y edificar una física sin recurso a la teología.

En este sentido, el paso fundamental de los herederos de Newton fue el concepto de campo (gravitatorio, magnético, eléctrico), que aún sin solventar el problema «mecánico» básico omite la dinámica

«impulsiva». Newton quiso acallar el prejuicio de su época contra la acción a distancia (sin intervenir medio alguno) identificando —de modo solo retórico— las atracciones con «impulsos», y usando indistintamente *attractio* y *tractio* (tracción, arrastre) en sus exposiciones. Pero el simple transcurso del tiempo hará que los científicos y el público ilustrado en general no vean nada extraño en fuerzas que operan a través del vacío. De ahí que para él fuese un problema insoluble la causa de la gravedad, mientras para sus herederos todo problema en ese sentido desaparece tras haber formulado matemáticamente su operación.

El esfuerzo más serio por superar las paradojas de una *actio distans* será la mecánica relativista einsteiniana, que rechaza a la vez un medio etéreo y la gravitación como «fuerza». Gracias a la geometría no euclidiana de Riemann, la gravedad se presentará como una incurvación del continuo espacio-temporal motivada por la presencia de agregados materiales, y proporcional a estos.

II. La nueva Biblia científica

Los *Principios matemáticos de la filosofía natural* son la obra cumbre de la física clásica, que construye su mecánica sobre un espacio vacío y tres leyes del movimiento:

> I. Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme en línea recta, salvo que se vea compelido a cambiar de estado por fuerzas impresas.
>
> II. El cambio de movimiento es proporcional a las fuerzas motrices impresas, y se hace según la línea recta en la cual se imprime dicha fuerza.
>
> III. La acción es siempre contraria e igual a la reacción, como las acciones mutuas de dos cuerpos son siempre iguales y dirigidas a partes contrarias.

Esta tercera ley permite presentar la dinámica gravitacional como un sistema de atracciones recíprocas (en los términos ya enunciados por Roberval y Hooke), donde no hay cuerpos atrayentes y cuerpos atraídos, sino cuerpos que se atraen todos a todos. Con un argumento muy elegante dice Newton: «Si un cuerpo atrajese a otro cuerpo contiguo, y no fuese objeto de una atracción recíproca por parte del segundo, el cuerpo atraído arrastraría al segundo y ambos se alejarían hasta el infinito con un movimiento acelerado, como por efecto de un motor propio, en contra de la primera ley del movimiento».

1. Las Definiciones. Las Leyes están precedidas en los *Principios* por ocho Definiciones. La primera presenta la masa como «cantidad de materia». La segunda define la cantidad de movimiento como producto de masa por velocidad. La tercera define la fuerza inercial como «fuerza de inactividad». Y la cuarta define la fuerza impresa o ímpetu como aquella que «no permanece en el cuerpo cuando la acción concluye», ejemplificada por fenómenos como la percusión o la presión. Las cuatro últimas definiciones versan sobre la fuerza centrípeta. Huygens, Leibniz y otros contemporáneos de Newton negaron la existencia de semejante fuerza «centrípeta», considerando que además de violar los principios mecánicos constituía una suposición «inútil». Para acallar esas críticas, en los *Principios* dicha fuerza se presenta como un caso de «fuerza impresa», análogo a la percusión o la presión (a la vez que, como fundamento de la gravedad terrestre, el magnetismo y «aquella fuerza por la cual los planetas son continuamente apartados del movimiento rectilíneo»). En definitiva, fuerza centrípeta es lo mismo que atracción, pero si Newton hubiese prescindido de las atracciones no habría escrito una sola línea de su tratado. Para evitar polémicas,

lo que presenta es un tratamiento exclusivamente matemático de tales fuerzas centrípetas.

2. El desarrollo. En efecto, el Libro I de los *Principios* no pretende demostrar que los planetas sean afectados por tales o cuales fuerzas «físicas» (de hecho, trata los cuerpos celestes como meros «puntos matemáticos»), sino tan solo que —en caso de haber fuerzas y aceptado el principio de inercia— estas serán «centrípetas» y variarán como los cuadrados de las distancias. Dicho Libro I, con mucho el más extenso de la obra, constituye una demostración deslumbrante de sagacidad matemática, como no se había visto en este terreno desde Tolomeo. La primera Proposición establece que, si un cuerpo gira en torno a un centro de fuerza inmóvil, las áreas descritas por él serán proporcionales a los tiempos de su descripción. Sabemos que esto es la ley kepleriana de las áreas, pero el mérito de Newton consiste en demostrarlo por medios geométricos para «cualquier cuerpo».

La segunda Proposición demuestra, a su vez, que toda curva descrita por un cuerpo cumpliendo la ley de las áreas «es urgida por una fuerza centrípeta». El ingenioso modo de lograrlo consiste en presentar la acción de dicha fuerza como impulsos parciales que van transformando la trayectoria del cuerpo en un polígono, con tantos lados como impulsos o cadencias, que al multiplicarse *in infinitum* acaban constituyendo una curva donde cada lado del polígono se convierte en un punto. Así, gradualmente, Newton va verificando en términos geométricos las leyes de Kepler, exponiendo su significado dinámico y analizando problemas matemáticos relativos a las fuerzas centrípetas (en caso de varios cuerpos, siendo esféricos y no esféricos, etc.). Y poco a poco va alejándose de la construcción ideal —donde se supone fijo y único el centro de fuerza— para

aproximarse a la estructura concreta del sistema solar. Allí ningún cuerpo puede considerarse solo atraído o solo atrayente, y es preciso tomar en consideración distintas masas para los cuerpos (al principio meros puntos matemáticos).

Sin embargo, antes de pasar al «sistema del mundo» Newton desarrolla el Libro II, mucho más «experimental», cuyo objeto sigue siendo el movimiento de los cuerpos, pero, al revés que, en Libro I, suponiendo que los medios son resistentes. Allí ataca la teoría cartesiana de los vórtices, alegando que no permiten explicar las leyes de Kepler (a las que llama, como antes dijimos, «fenómenos» e «hipótesis» copernicanas). Como la idea de los vórtices solo sirve, según él, para enturbiar el movimiento de los cielos, corresponde volver a los hallazgos puramente geométricos del Libro I, aunque ahora el esquema se aplicará a astros concretos o a hechos como las mareas o los cometas.

Este será el objeto del Libro III, que comienza con las «Reglas para filosofar». La primera enuncia el principio aristotélico de que la naturaleza no hace nada en vano y «se complace en la simplicidad». La segunda deduce de la previa que «a los mismos efectos hemos de asignar, en lo posible, las mismas causas». La tercera, conocida también como «principio de transducción», mantiene que de «las cualidades pertenecientes a todos los cuerpos al alcance de nuestros experimentos deben estimarse cualidades universales de todos ellos». La cuarta y última Regla opone a la argumentación hipotética la inductiva, como propuso Bacon.

Dentro del Libro III, el momento decisivo es el llamado test lunar, gracias al cual la fuerza en cuya virtud la Luna resulta retenida en su órbita se presenta como igual a la fuerza «que solemos llamar gravedad». Esa fuerza de gravedad, inversamente proporcional al cuadrado de las distancias, es directamente proporcional a las

cantidades de materia o masas, y —amparada en el aparato matemático del Libro I— explica todos los fenómenos celestes con pasmosa sencillez. Lo fundamental ya no es la figura (elíptica o circular) de las órbitas, sino la ecuación de masas y distancias presidida por el principio de la atracción recíproca.

Tras monumentos analíticos como la lógica de Aristóteles, el conocimiento no había logrado una construcción tan acabada de cierto fenómeno singular —en este caso la cosmología— como la que expone Newton con un conjunto de razones y datos tan cuidadosamente concatenado. Repasemos la secuencia argumental, ahora que la tenemos ante los ojos, y será manifiesto que una línea antes tortuosa de filosofar —Platón, Galileo, Bacon, Descartes y sus muchas estaciones intermedias— logra ahora combinar lo más abstracto (la matemática) con lo más puntual (la observación). Este es el mérito de los *Principios,* que terminan con un análisis de las mareas y los cometas, donde Newton muestra que ambos fenómenos pueden explicarse por los mismos criterios que inspiran la dinámica planetaria.

Logrado dicho propósito, y para evitar malos entendidos teológicos, las líneas finales del tratado contienen un famoso Escolio General. «No conocemos —dice allí— en lo más mínimo la substancia real de cosa alguna», sino tan solo sus atributos y accidentes. Eso no obsta para estar seguros de que «la ciega necesidad metafísica de ningún modo podría generar la variedad de las cosas». Consumando una tradición medieval franciscana, ya analizada a propósito de Occam, la hipótesis newtoniana es lo divino como un ser subjetivo, cuya esencia consiste en la voluntad. Todo lo corpóreo se encuentra gobernado, regido, «forzado» por una voluntad absolutamente eficaz. Es ese rasgo lo que delata un ser

divino, y en el ser divino dicho rasgo ha de considerarse lo fundamental:

> Este ser gobierna todas las cosas no como alma del mundo sino como amo de todas ellas. Y debido a su dominio suele llamársele señor Dios, *pantocrátor* («todo-fuerza»), porque Dios es un término relativo y se refiere a los siervos; y deidad es el dominio de Dios no sobre su propio cuerpo —como imaginan aquellos para quienes Dios es alma del mundo— sino sobre siervos.

De acuerdo con Newton, la naturaleza de ese Amo «pertenece desde luego a la filosofía natural» —tesis reiterada en la *Óptica*— y no tiene nada de hipotético. Si el final de los *Principios* alude al «pantocrátor», la conclusión de la *Óptica* versa precisamente sobre gravedad e hipótesis:

> Hasta el presente no he sido capaz de descubrir la causa de las propiedades de la gravedad partiendo de los fenómenos, y no propongo hipótesis; pues todo cuanto no es deducido a partir de los fenómenos debe llamarse hipótesis, y las hipótesis, metafísicas o físicas, no tienen lugar en la filosofía experimental. [...] Basta que la gravedad exista realmente, y actúe con arreglo a las leyes que hemos explicado, y dé cuenta de todos los movimientos de los cuerpos celestes y de nuestros mares.

3. Hipótesis e inducción. El rechazo de las hipótesis llegó a ser una obsesión para el Newton ya célebre, que quiso presentar su filosofía natural como una analítica empírica, aligerada de cualesquiera suposiciones teóricas. Eso le permitía aparecer como un «filósofo natural» sin contacto alguno con pensadores como Kepler, Descartes o Leibniz, que de un modo u otro albergaban algo «no deducido a partir de los fenómenos». Sin embargo, no solo hay dudas sobre la posibilidad, en abstracto, de una ciencia puramente experimental, sino razones irrefutables para detectar un fuerte componente hipotético en Newton. Hipótesis debe considerarse la asimilación de atracciones e impulsos (fuerzas centrípetas y fuerzas impresas); e hipótesis es el Autor (todo voluntad y trascendencia)

propuesto como «primerísima causa», pues si bien —y muy discutiblemente— puede considerarse que de los fenómenos se deduce algún tipo de ser divino, no hay manera de sostener en términos «científicos» que sea precisamente un Amo trascendente en vez de un Alma del mundo, en la línea de Bruno y muchos renacentistas.

Pero aun aceptando esas referencias como algún tipo de componenda teológica, ajena al sistema físico-matemático del mundo propiamente dicho, lo cierto es que el cultivo de hipótesis resulta mucho más nuclear aún, y afecta a los propios conceptos de movimiento, espacio y tiempo.

3.1. El movimiento absoluto. En el largo Escolio que sigue en el Libro I a las Definiciones se distingue un movimiento absoluto («traslación de un cuerpo desde un lugar absoluto a otro») del movimiento relativo, único aceptado por la física cartesiana. Y la autoridad de Newton mantuvo el concepto hasta que la teoría electromagnética condujo a resultados solo explicables suponiendo movimiento relativo. A finales del XIX, G. F. FitzGerald y H. A. Lorentz hicieron por separado la suposición de que un cuerpo en movimiento se contrae siguiendo la línea de dicho movimiento. Una década más tarde, Einstein expuso su teoría de la relatividad especial, donde descarta como noción sin base el movimiento rectilíneo absoluto y toda simultaneidad deviene relativa, asumiendo un papel central la velocidad de la luz. El movimiento absoluto de Newton apareció entonces como resultado de descartar esa condición básica. Actualmente se considera por ello que si los *Principios* pudieron presentar con un alto grado de aproximación los movimientos planetarios no es debido a la exactitud del esquema matemático del cual parten, sino porque cuando los sistemas de coordenadas tienen

velocidades (v) muy pequeñas comparadas con la velocidad de la luz c, el esquema relativista y el newtoniano llegan a confundirse. Si en vez de aplicarse a nuestro sistema solar se hubiese aplicado a cualquier otro de los hoy conocidos, caracterizado por distancias superiores o muy superiores, sus cálculos habrían sido palmariamente imprecisos.

3.2. El tiempo absoluto. En el Escolio recién mencionado habla Newton del «tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su naturaleza, que fluye igualmente sin relación con nada externo». Nuevamente se trata de una hipótesis, derivada por lo demás de consideraciones teológicas. I. Barrow, el antecesor de Newton en Cambridge, definía el tiempo como «capacidad o posibilidad de existencia permanente», completamente ajena a cualquier movimiento y a la materia en general. Por su parte, el más destacado entre los «platónicos de Cambridge» en esa época, Henry More, había escrito a Descartes unos años antes que «si Dios aniquilase el universo y crease otro de la nada mucho después, ese intermundo o privación de mundo tendría su duración. [...] Hay por eso la duración de una cosa que no existe». Naturalmente, Descartes se hallaba en el más total de los desacuerdos, al igual que Aristóteles o la moderna teoría de la relatividad. En este concepto del tiempo absoluto, como en el del movimiento absoluto, Newton prescinde pura y simplemente de la velocidad de la luz, y de las consecuencias a ello aparejadas.

3.3. El espacio absoluto. En los *Principios* se expone también la creencia en «un espacio absoluto, por su naturaleza y sin relación con nada externo, que permanece siempre semejante e inmóvil». El mencionado I. Barrow consideraba impío ver en el espacio una

existencia real, independiente de la divinidad. Dios debía extenderse más allá de la materia, y es precisamente esa sobreabundancia o exceso de la presencia divina lo que —según él— llamamos espacio. De hecho, Barrow y More, junto con el químico Boyle, fueron quienes popularizaron la idea de que espacio y tiempo absolutos eran sencillamente la omnipresencia y eternidad del Autor. Newton adoptará la postura prácticamente sin modificaciones, llegando en la *Óptica* a llamar al espacio «sensorio divino». Por esas mismas fechas (1705), el teólogo Cheyne consideraba que «con justo título podemos llamar sensorio de la divinidad al espacio universal, pues es el lugar donde las cosas naturales son presentadas a la omnisciencia divina». Naturalmente, la crítica que puede hacerse de este espacio absoluto es análoga a la que cabe hacer del tiempo absoluto.

Un siglo antes de los *Principios* a nadie se le ocurre postular un espacio y un tiempo independientes de cualquier mundo. Y no se le ocurre porque el universo parece vivo o animado por un alma diseminada en él. Si en vez de esto hay un Agente incorpóreo contrapuesto a cuerpos inertes, la mediación entre reinos heterogéneos ha de recaer sobre algo que en cierto aspecto sea tan incorpóreo como el agente y en otro tan inerte como los cuerpos para la matemática. Pero no hay ningún «universal» que cumpla esas condiciones con una exactitud comparable al espacio y el tiempo. Gracias a esos seres puramente abstractos —«sin relación con nada externo»— puede el Señor (y la mente humana, hecha según la Escritura a su imagen y semejanza) ordenar lo externo y, en general, sentirlo. Se ha producido, podemos decir, un gran cambio en la intuición y el sentimiento del mundo.

III. Fuerza y causalidad

Poco después de publicar los *Principios,* Newton dice en una célebre carta al clérigo y humanista Bentley:

> Una gravedad innata, inherente y esencial a la materia, por la cual un cuerpo pueda actuar sobre otro a distancia a través de un vacío [...], me parece un absurdo tan grande que no creo que pueda incurrir en él nadie con una facultad competente de pensamiento en temas filosóficos. La gravedad debe ser causada por un agente que actúa de modo constante según ciertas leyes, pero dejo a la consideración de mis lectores si es material o inmaterial.

Lo que Newton deja al lector decidir es si prefiere una causa material como el éter (cuyo inconveniente es no saberse mediante qué mecanismo opera), o una causa inmaterial como el *pantocrátor* (cuyo inconveniente es la desvinculación de lo físico o causado). Sin embargo, pocos años después de morir apenas hay alguien para quien la gravedad no sea «esencial e inherente a la materia», y menos aún quien vea en ella un fenómeno que requiera alguna causa. Al contrario, la gravedad se ha convertido en causa universal indiscutible, y hasta Einstein nadie buscará un fundamento científico para ese paradigma o marco del fundamento científico. Esto acontece al amparo de la explicación mediante «fuerzas», ligada muy directamente a la búsqueda de leyes antes que de causas para el acontecer. Desde la suposición galileana de que todo cambio es el resultado de una fuerza, el «cómo» de un fenómeno —no su «por qué»— se convierte en factor causal.

Supongamos que salto desde la ventana de mi casa y caigo hasta el suelo, situado unos pisos más abajo. ¿Cuál es la causa de que caiga? La causa eficiente es que he saltado, pero si preguntamos por qué —tras saltar— precisamente caigo al suelo, la respuesta lógica —en términos de causa material— será el peso: todos los graves (y yo soy un grave) caen en la Tierra cuando algo denso no los

sustenta. Puedo entonces decir que esa caída tiene por causa una fuerza pesante (gravedad). Pero puedo preguntarme también si ese factor es algo distinto del fenómeno mismo que explica. En otras palabras: ¿qué distingue a esa causa de su efecto?

Pensemos un momento en otros campos. La causa, por ejemplo, de que un niño nazca daltónico reside en que uno de los genes incluidos en su dotación presenta cierta anormalidad específica, que transmiten las hijas de daltónicos y padecen algunos de sus hijos. El factor causal es esa anomalía en el abuelo, y el efecto es un nieto con el cuadro típico del daltonismo. Busquemos otro ejemplo, como las agresiones verbales o físicas que se infligen ciertas parejas cuando descubre alguno la presencia de un rival; la causa de la agresión son celos, y el efecto unos actos de hostilidad que pueden llevar a la mutilación y el homicidio.

¿Qué distingue el nexo causal en el caso de la caída y en los otros dos? Evidentemente, que el daltonismo no se atribuye a una fuerza daltónica, ni la agresión a una fuerza agresiva, sino que en ambos casos hay un proceso causal propiamente dicho, una genealogía concreta del efecto que desde Aristóteles llamamos mediación. Sin embargo, Newton habla en sus *Principios,* por ejemplo, de una «fuerza centrípeta», a la que unas veces llama «atracción» y otras veces «impulso» (los impulsos, recordémoslo, se transmiten siempre por contacto). La justificación de ello, aclara, es que no se trata de fuerzas «físicas» sino exclusivamente «matemáticas», vectores. No me limito entonces a caer debido a la acción de una «fuerza atractiva» desde mi ventana, porque un observador añade a ese fenómeno una medida exacta: caigo con una aceleración de 9,8 metros por segundo, y caigo con esa aceleración precisamente porque estoy en el planeta Tierra, cuya masa total —complementada por las perturbaciones que provocan la Luna y los demás cuerpos

del sistema solar— así lo determina. ¿Qué significa este añadido? Si nos atenemos al criterio de Newton, la medida lo cambia todo. Atribuir la lluvia a una fuerza pluvial y el oro a una fuerza aurífera es mera palabrería; pero si logramos definir matemáticamente un cómo estaremos legitimados para considerar a alguno de sus factores causa del movimiento. ¿Por qué?

1. Causa y medida. La respuesta es que la medida rigurosa de un fenómeno («sistema») suministra un nexo de necesidad que solicita una fuerza. Más concretamente, la aproximación infinitesimal permite prever cualquier momento del sistema a partir del actual, medido en posición y cantidad de movimiento. Dado que esa aproximación se obtiene desarrollando en forma de serie una función (cierta dependencia concreta de magnitudes) la función define una fuerza que ha de ser la causa del movimiento. ¿Cómo, si no, podríamos «preverlo» exactamente?

Prescindiendo de que el principio de indeterminación formulado por Heisenberg niega semejante exactitud, podemos contestar que la «previsibilidad» no tiene nada que ver con la causalidad, y depende tan solo de la regularidad de la naturaleza. La explicación mediante fuerzas, que sigue figurando en todos los manuales escolares —aunque ya en el XVIII D'Alembert la considerase «oscura y metafísica»—, es un paralogismo cuando no se utiliza con extrema cautela. Como concepto, la fuerza resulta ser una noción muy débil, que suplanta lo sensible por un suprasensible vacío. Es el inmediato fenómeno presentado como fundamento, el simple hecho convertido en factor activo. Primero se pone la cosa como forzada, pasiva, y de ella se extrae la tautológica fuerza. De ahí que, llevada a su verdad, la famosa fuerza impresa sea pura y simplemente el acontecer de la cosa inerte como algo ajustado a cierto número (la ecuación

diferencial), que luego se supone —originando así el lado «metafísico» aludido por D'Alembert— impulso real y agente incorpóreo al mismo tiempo.

Observemos, con todo, que ciertos fenómenos no solo se prestan a una aplicación de los sistemas inerciales, sino que solo nos son accesibles de ese modo. Es como si —viendo a los esposos agredirse, según el ejemplo anterior— no fuésemos humanos y no pudiésemos reconocer en nosotros mismos emociones y conductas análogas, ni entender la aclaración de terceros. En tal caso procedería medir como fuera los gestos de todos los intervinientes; si por observación llegásemos a percibir funciones uniformes en algún movimiento podríamos considerarlo forzado, y en esa misma medida causal. Si un marciano nos viese repetidamente comprar un periódico, siendo él ajeno por completo al significado de la compraventa y al del periódico, quizá dedujera que la secuencia se explica causalmente como gimnasia, pleitesía o danza, y si calculase con precisión los movimientos externos podría acabar atribuyendo el evento a una fuerza traslativa, operante con el mismo grado de necesidad física en comprador y vendedor. Pero si alguna vez bajase el marciano a la Tierra, y aprendiese dinámicas como la curiosidad humana o la prensa, dejaría de postular fuerzas traslativas como causas.

17
POSTULANDO LA RAZÓN

I. SER Y PENSAMIENTO, OTRA VEZ

El racionalismo quiere hacer valer el concepto en términos absolutos, como en Grecia. Esta exigencia —si recordamos a Platón y Aristóteles— es que ser y pensamiento no se mantengan aislados, y tampoco se superpongan irreflexivamente. En otras palabras, hace falta:

a. Que el ser, lo objetivo aparente como mundo, se revele por sí mismo como una existencia de la esencia, esto es, como un sistema de actividad cuyo despliegue revela un pensamiento inmanente.
b. Que el pensamiento, lo subjetivo e interior, abandone la arbitrariedad de ser solo subjetivo y se manifieste como expresión del mundo real, surgida de él y acorde con el orden necesario de las cosas.

Semejante unidad mediada de ser y pensamiento, de lo real y lo intelectual, invierte en buena medida la posición de Bacon y Newton. En vez de generalizar y depurar la inducción, el racionalista propone devolver a la deducción sus derechos, esforzándose ante todo por establecer principios generales «nítidos». El mundo —que era entonces una Europa devastada por guerras, plagas y hordas de

inquisidores— se le presenta transparente como un cristal, fiel a cierto optimismo insensible a lo opaco y feroz que acontece a su alrededor. Extasiados por la pura claridad, se diría que estos filósofos están saliendo de la caverna platónica, deslumbrados por los rayos del Sol, y solo atentos a narrar la luz como nitidez simple en sí. Por lo demás, el horror que devasta Europa en forma de conflictos bélicos y epidemias ha dado paso ya a la más grande y silenciosa revolución de los tiempos modernos, que es el tránsito de una sociedad clerical-militar cerrada a sociedades mercantiles abiertas, apoyadas sobre ciudades libres en expansión —Ámsterdam por encima de todas entonces—, y este entusiasmo básico del pensamiento se justifica considerando el progreso sostenido en artes y ciencias, paralelo a mejoras en el nivel popular de vida y al reconocimiento de derechos civiles.

Con los racionalistas del siglo XVII hallamos también la progresiva simbiosis del saber con el espíritu de la técnica, y el vacío que comienza a surgir entre ella y la filosofía tradicional. Todos ellos pueden considerarse científicos «naturales» —competentes matemáticos como Spinoza cuando no genios como Descartes o Leibniz—, pero su pasión por lo especulativo tropieza a la vez con ello. Serán por eso los «metafísicos», en contraste con los «empíricos», no tanto porque estos segundos carezcan de metafísica (como acabamos de ver en Newton, diez años más joven que Spinoza y cuatro mayor que Leibniz), sino porque es distinta de la suya y no se recata en aparecer como tal metafísica, afectando ser ajena a «hipótesis».

Las últimas convulsiones del Sacro Imperio atizan aún guerras interminables (la de los ochenta años entre España y los Países Bajos, la de los treinta años en Europa central), que dejan indefensa a toda aldea y a pequeñas ciudades ante bandas de mercenarios

curtidos por la masacre, y prestos a cambiar de bandera según convenga. Son conflictos de atrición o desgaste, cuyo marco recurrente está en una hegemonía imperial ya imposible, que solo se estabiliza con la Paz de Westfalia (1648, dos años antes de morir Descartes). El principio de las nacionalidades soberanas instaura en cada país el absolutismo monárquico —«un rey, una fe, una ley»—, que comienza a sufrir por su parte una sostenida difusión de ideas republicanas. Aquí se encuentra el marco del gran tratado de ciencia política que representa el *Leviatán*[82] de Thomas Hobbes, lúcida defensa de los ideales tradicionales ante la corriente democratizadora, que pronto tropieza con adversarios formidables en los tratados de Locke y Spinoza.

II. Descartes

El asombro ante lo claro y nítido de la razón corresponde en máxima medida al francés René Descartes. Si «quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna» (Spinoza), Descartes puede ser considerado un alma en buena medida inmortal. Instruido por los jesuitas, fue un cosmólogo muy discutible, un matemático extraordinario [83], un pulcro estilista y un pensador a partir de cuya obra se fecha —algo arbitrariamente— el comienzo de la filosofía moderna.

Lo inmediatamente previo a él en Francia es la combinación de estoicismo y escepticismo representada por Montaigne, donde el consejo de mirar hacia dentro coincide con la ruina de la sociedad feudal eclesiástica, que arrastra casi todas sus ideas a la misma bancarrota. Nada se sabe, vocea por entonces el médico portugués Sánchez [84], y el propio Descartes suscribe inicialmente esa mezcla

de estoicismo y escepticismo [85] hasta que cierto día —metido, según parece, dentro de una gran estufa— atraviesa una experiencia a caballo entre la revelación mística y el silogismo. Allí imagina haber hallado un medio que hará frente al veneno de la duda y sus secuelas (esterilidad, decadencia): un saber compuesto solo por «certezas».

1. La duda metódica. Aunque el saber humano expresa una sola razón en todo lugar y momento, a su juicio esa unidad solo se ha revelado y aplicado en matemáticas, único reducto de «certezas» hasta entonces, y propone extender ese método a los demás campos del saber humano. Tal como hace el matemático, procede analizar («dividir las dificultades en tantas partes como sea posible y necesario para resolverlas mejor») y sintetizar («ascender poco a poco, por pasos, hasta el conocimiento de los objetos más complejos»). Con la terminología que propondrá Leibniz poco después para el cálculo infinitesimal, se trata de «diferenciar» primero para poder «integrar» luego.

Pero antes de encontrar lo simple (o «absoluto»), y desembocar sin oscuridades en lo complejo («relativo»), es preciso hallar algo sólidamente cierto y evidente en sí, una primera verdad, y para ello Descartes propone empezar dudando de todo.

La duda «metódica» tiene tres fundamentos:

a. En primer lugar, *la extrañeza de lo sensible,* donde se percibe un marcado contraste con Aristóteles. Los sentidos no solo *pueden,* sino que *tienden* a inducirnos a error, y cualquier dato proveniente de ellos carece de certeza absoluta. En realidad, no vemos lo que miramos, porque «ver» en sentido estricto debe

reducirse a construir en la mente (como sucede con la suma de 2 y 2), y lo empírico nos llega dado, hecho ya.

b. En segundo lugar, si bien podemos distinguir al durmiente del despierto, *es imposible distinguir la vigilia del sueño.* La misma idea inquietante anima una famosa obra de Calderón de la Barca, y Descartes solo encuentra como remedio a su incertidumbre el hecho de que (despiertos o soñando) los ángulos de un triángulo suman dos rectos siempre, por ejemplo [86].

c. Puede, por último, haber un genio maligno, un demonio inteligente que haga vacilar incluso esas certezas, y que se complazca engañándonos, haciéndonos creer que las cosas son cognoscibles, o que hay existencia en general.

Sin embargo, aun aceptando todo esto hay algo que es necesariamente, y esto que sigue siendo —en una vida/sueño apoyada sobre sentidos falibles y expuesta a espíritus engañadores— es el sujeto concreto, el «yo». No puedo dudar de que yo dudo. Ahora bien, yo no soy simplemente una cosa que existe: en el ego hay, ante todo, pensamiento. No diremos entonces «soy, luego existo», sino «pienso, luego existo». He ahí la unidad de la inteligencia y lo real, presentada en su esquemática desnudez. El *hypokeímenon,* o sujeto aristotélico, lo que servía de apoyo a cualesquiera determinaciones, es precisamente un pensante individual y finito, un *cogito*.

2. El solipsismo resultante. Me encuentro entonces con un existente indudable que es la conciencia de mí mismo. Esta autoconciencia tiene los rasgos de algo seguro e íntimo a la vez. Descartes aclara expresamente que el *ergo* («luego») de *cogito ergo*

sum no indica una concatenación silogística. Para ello tendría que formularse la premisa mayor de que «todo lo pensante existe», mientras él afirma solo que yo o la conciencia de si existe. Como no hay un mediador entre mi mente y mi ser, la conexión de una cosa y otra es inmediata, directa, y reside exclusivamente en el ego como existencia y pensamiento a la vez.

> Por pensar entiendo todo lo que sucede dentro de nosotros con la participación de nuestra conciencia, siempre y cuando seamos conscientes de ello; por tanto, también la voluntad, las representaciones y las sensaciones son lo mismo que el pensamiento.

Esta operación de hallar una certeza absoluta ha suscitado —junto con la síntesis buscada— la cuestión del solipsismo (reclusión en nuestro interior), que ya no abandonará la filosofía hasta nuestros días. La forma de esquivar tal reclusión parece sencilla afirmando que lo que realmente sucede dentro de cada uno son ideas, pues si bien el mundo puede no existir, es indiscutible que poseemos ideas sobre un mundo. Con todo, el propio planteamiento de la duda metódica y el *ego* determina una decisiva transformación en las ideas. Recordaremos que en Platón eran géneros eternos y autosubsistentes —determinaciones puras— hacia las cuales se elevaba la inteligencia a partir de lo sensible, y que el demiurgo del *Timeo* (como los dioses del *Fedro)* producían el mundo «contemplándolas», por ser ellas anteriores y superiores a todo lo demás. Con Descartes, en cambio, las ideas son modos del *cogito,* «representaciones» mías. Los cuerpos —y aquí aparece la tesis «moderna»— no nos son conocidos por la sensación, porque entre ellos y nuestra mente se interpone la estructura de la mente misma. En apoyo de esto dice Descartes que a veces nos duele un miembro hace largo tiempo amputado, y que la certeza de poseer un cuerpo es siempre algo posterior a la certeza de pensar.

2.1. El análisis de la idea. Bruno había visto en todas las cosas «modos» del Inmenso, y Descartes ve en todas las ideas «modos» del entendimiento humano, aunque se apresura a aclarar que no todas tienen el mismo rango. Las adventicias o surgidas de la sensación son potencialmente engañosas, y las fácticas —reelaboradas a partir de otras ideas— pueden sugerir irrealidades como el unicornio. Pero hay también ideas innatas, que si bien forman parte del entendimiento están allí exactamente como estaban los *eidos* platónicos en la esfera supraceleste. De esta índole parece que solo hay en principio dos: pensamiento y ser. Por otra parte, es también innata la idea de determinación o finitud, que evoca la de un infinito. Según Descartes, no se trata de una idea adventicia (pues nadie tiene una «sensación» de lo infinito) y tampoco una idea *factice,* o elaborada a partir de otras ideas, pues lo infinito no deriva de levantar los límites, sino que, a la inversa, los límites son una operación de acotar lo ilimitado. Por consiguiente, Dios existe como idea innata en el *cogito*.

Toda esta deducción —abordada en las *Meditationes de prima philosophia* (1641)— nos sume en algo parecido al estupor, pues tras haber propuesto que las ideas derivan del entendimiento, y haber repetido que el escolasticismo es una pseudofilosofía, Descartes se lanza a la cuestión de precisar si esa idea de lo infinito lleva consigo su existencia, y recurriendo a premisas escolásticas (concretamente al argumento del primer escolástico, san Anselmo) [87] responde afirmativamente. Ya Tomás de Aquino había objetado que de la pura idea (un ser dotado de infinitas perfecciones) no podía pasarse a la existencia real (un ser dotado con la «perfección» específica de la existencia), pero para el fundador de la filosofía moderna es imposible que la idea de un infinito no tenga «una causa

proporcionada» a ella. Como mi idea de Dios «ha de ser» causada por Dios, Dios existe.

Pero si Dios existe —y si es infinitamente bueno y veraz también— no permitirá que yo me engañe creyendo que el mundo existe. Por lo mismo, el mundo existe. En realidad, no hay de ello más pruebas que la garantía divina. Toda esta parte de su reflexión quizá deba entenderse como una componenda entre el carácter conciliador de Descartes y la severidad de los tribunales eclesiásticos en la época. En 1625, la municipalidad de París condena con pena de muerte cualquier «ataque a la filosofía de Aristóteles» (el Aristóteles maquillado por Tomás de Aquino), en 1633 es condenado Galileo, y mientras Descartes vive en Holanda su cosmología —que ya empieza a ser enseñada en Leyden y otras universidades— recibe feroces críticas del reformado Voetius, sugiriéndole pedir la protección del duque de Orange. Esto por no recordar precedentes atroces como Servet, Bruno y Vanini.

3. Los términos de la escisión. Resulta difícil hallar en la historia de la filosofía una secuencia deductiva tan brillante, tantos paralogismos reunidos y tanta falta de sentido crítico. La unidad del ser y el pensamiento, la reconciliación con la realidad que es la conciencia de sí del hombre, desemboca como acabamos de ver en un yo singular que reconoce el ser real solo a través de las garantías ofrecidas por un buen Dios. Puede decirse, en consecuencia, que Descartes sigue aún dentro del tanque de privación sensorial representado por la famosa estufa donde se metió cuando andaba guerreando con los católicos bávaros contra infieles y herejes, y que al abrirse allí de repente un pequeño tragaluz quedó cegado por la súbita claridad del día, incapaz de discernir sino las sombras de las cosas.

Esto lo vemos cuando define después la substancia («aquella cosa que no necesita de ninguna otra para existir») repitiendo a Aristóteles textualmente, aunque extraiga dos consecuencias nada aristotélicas: a) que substancia solo puede haber una, la divina, espiritual y providente; b) que absolutamente todo lo otro o el mundo entero se reduce a dos «cosas» *(res)* rigurosamente separadas desde siempre y para siempre: la extensión y el pensamiento. La síntesis propuesta como «yo» no solo no representa síntesis real alguna, sino que para explicar cómo puedo mover un dedo necesito suponer órganos fantásticos como la *glándula pineal,* donde burbujas o glóbulos de cosa extensa se hacen misteriosamente consonantes con burbujas de cosa intelectual, como si llevar el problema a términos microscópicos pudiese resolver el defectuoso concepto básico.

Finalmente, la conciencia de sí desemboca en un dualismo más estrecho aún que el platónico, donde lo sensible ni siquiera es propiamente corpóreo o material, sino pura extensión regida por leyes geométricas. La unidad inmediata de sí mismo, dicen las *Meditaciones de filosofía primera,* significa dar por «evidente» que «soy distinto de mi cuerpo y puedo existir sin él». La extravagancia de este «mí mismo» bien podría derivar también del clima inquisitorial, que rodea siempre a Descartes como una opresiva malla.

III. Spinoza

A corregir las inconsecuencias de esta construcción, reteniendo lo que tiene de concepto, se aplica Benedictus Spinoza (1632-1677),

un descendiente de judíos ibéricos [88] emigrados a Holanda por la persecución desatada contra ellos desde los Reyes Católicos.

Este pensador es quizá el temperamento más bello y gentil de cuantos ha producido la filosofía. Tras destacar por dotes de todo tipo en la comunidad judía de Ámsterdam, pasó a ser odiado tras decir —siendo aún muy joven— que en Dios había extensión y, como se negó a aceptar un estipendio a cambio de no plantear nuevas «blasfemias», por poco muere en un atentado, donde perdió la vida un primo suyo que los asesinos confundieron con él. Sin duda, no estaban los tiempos para debatir con ninguna religión. Spinoza se separó formalmente de la sinagoga, sin abrazar otro credo, y trabajó como tallista de lentes, aunque sus pulmones sufriesen inhalando polvo de vidrio. Murió al comienzo de la cincuentena, tuberculoso, rodeado de adeptos y amigos que intentaron vanamente conseguir que aceptase grandes regalos y honores. Renunció a la abultada herencia que como primogénito le correspondía (en favor de sus hermanas), y no aceptó una oferta que le hizo el elector del Palatinado para que desempeñase una cátedra en Heidelberg, pues «no abusaría de ella para atacar a la religión públicamente establecida». Spinoza declinó con cortesía, alegando «no saber dentro de qué límites habría de encerrarse aquella libertad filosófica a la que se ponía como condición no atacar a la religión públicamente establecida». A pesar de su dulzura, se dice que le era difícil evitar una sonrisa cuando veía a alguien bendecir la mesa.

Este continuo desprendimiento benévolo, que no adopta la actitud del renunciante, aunque sí la del hombre llamado a una independencia radical respecto de todo, tiene como reflejo un discurso de concisión y profundidad insólita. Entre filósofos hay general acuerdo en sostener que quien no entienda a Spinoza no sabe filosofía. Su tratado de metafísica, que es también un tratado

sobre la virtud, la *Ética,* se publicó después de morir él por deseo suyo, para evitar polémicas sin duda inevitables, aunque circulase en algunas copias privadas. Lo mismo había hecho Copérnico un siglo antes.

1. La substancia. Suele decirse que las influencias más marcadas en Spinoza son la tradición árabe (Avicena, Averroes, Maimónides), la judía (León Hebreo), Descartes y el estoicismo, con Platón y Aristóteles al fondo del cuadro. Pero ninguno de estos pensadores o corrientes llegó a mantener lo que él mantiene, salvo Bruno.

Veamos por qué. Spinoza parece seguir el concepto cartesiano de substancia. «Por substancia entiendo», dice en la *Ética,* «aquello que es en sí y por sí se concibe, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no requiere el concepto de otra cosa». Y, al igual que Descartes, considera que solo puede haber una substancia. La carga de profundidad llega ahora, cuando añade que —por eso mismo— es algo de lo cual nada puede negarse. Ninguna cosa determinada la agota, pero nada llega a ser sin ella, que constituye lo ubicuo, eterno y continuo. La substancia no es «infinita en su género» (con la infinitud «finita» de lo interminable, como la serie de los números naturales, o las divisiones del espacio y el tiempo), sino «absolutamente infinita». Esto produce cierto vértigo, ya que abarca el conjunto de las presencias pasadas, actuales y futuras en cualesquiera medios: nada tiene una existencia independiente de ella. Lógicamente, semejante entidad no puede ser solo espiritual o solo material, y «a su esencia pertenece todo lo que expresa una esencia».

Esencia significa para Spinoza afirmación de existencia («la esencia pone, no quita»), que es un perseverar o «esfuerzo» *(conatus)* de cualquier cosa real por definir cierto ser propio. El

«hacer» de la substancia no permanece en sí (como el Dios trascendente) y da paso a su efecto o mundo real, pero al producir ese efecto —con «indefinidas» esencias que se esfuerzan por perseverar en su realidad— se produce ella misma. A este poner la separación como unidad consigo misma, lo llama Spinoza ser causa de sí. No conocemos panteísmo más perfecto, que identifica Dios y Naturaleza segundo a segundo, milímetro a milímetro. También Aristóteles pudo haber dicho *Deus sive Natura,* como nuestro filósofo, pero para Spinoza la *physis* es infinita, mientras Aristóteles permanece en un cosmos finito, vuelto sobre sí como límite. Para Aristóteles toda determinación es perfección, mientras en Spinoza «toda determinación es negación». No quedándose en una unidad abstracta y vacía, que simplemente lo engloba todo como un cajón de sastre, la *Ética* expone la substancia como una tensión entre *Natura naturans* y *Natura naturata,* energía formadora y material formado. En ese desdoblamiento no se pierde la fluidez de lo mismo en lo mismo, aunque aparece el proceso de lo particular y lo individual determinado, que constituyen el pormenor de lo infinito.

2. Atributos y modos. Lo que en Descartes eran substancia extensa y pensante no aparece en Spinoza como algo escindido. El pensamiento y la extensión son atributos de la substancia infinita. La definición de la *Ética* dice: «Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe como constituyendo la esencia de la substancia».

No se trata de que haya solo estos dos atributos, sino de que nuestro entendimiento únicamente ha llegado a percibir esos dos. Los atributos son infinitos, como corresponde a la ilimitación de aquello que determinan, pero solo infinitos en género. El tercer elemento de la substancia es lo que Spinoza llama modos, que

define como: «Aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido».

Los modos son los accidentes, a los que Spinoza llama «afecciones» o afectos de la substancia. Fuera de lo absolutamente infinito, y de los reflejos de esa infinitud en el entendimiento que son los atributos, todo lo demás del universo son modos, cosas que llegan a ser en cuanto *participan* de la substancia o descansan sobre ella. Ser en otro significa así ser en Dios, y estos seres solo se distinguen de Dios mismo en el hecho de constituir —además— algo determinado y por tanto finito. Dentro de los modos aparecen nuevos modos, y otros dentro de estos, porque el concepto de la substancia como actividad es que de ella fluyan «indefinidas cosas, en indefinidos modos».

2.1. Lo afirmativo de la esencia. Aquello que el modo tiene de finito o definido es lo que una cosa tiene de propio y excluyente, como ser gusano, trapecio, globo, árbol, etc. Al conseguir esta definición que las hace ser solo ellas, distintas de todo lo demás, ponen el principio de su perfección (su «sí mismo») no menos que el de su acabamiento.

Fijémonos en que esta dialéctica indefinido-definido fue objeto del primer texto de la historia de la filosofía, el fragmento donde Anaximandro habla de que las cosas «se pagan unas a otras su injusticia de acuerdo con el orden del tiempo». Para Spinoza sigue siendo claro que diferenciarse significa penetrar en el límite, y penetrar en el límite significa ingresar en la finitud (temporal, espacial). Pero el sentido de que esto suceda así ya no es la «injusticia» de cada individuo con respecto a lo general indeterminado —aquello que en el Antiguo Testamento constituye

«La ira de Dios»—, sino algo relacionado exclusivamente con los otros individuos.

Librados a sí mismos, el árbol, el hombre, el trapecio, etc., seguirían siendo siempre. Hay en cada individuo y en cada estado una afirmación infinita, que es la presencia de la substancia en ellos. La muerte y la transformación de naturaleza acontecen tan solo porque unos «esfuerzos» se interponen en el camino de otros, y debido a su variada multitud se atropellan y excluyen entre sí. Unas veces son vivientes que asimilan o parasitan a otros, y otras se trata simplemente de que la existencia de cierta cosa resulta incompatible con la de otra.

3. La vida correcta. El concepto de materia y pensamiento como atributos de una substancia inmanente aniquila el dualismo cartesiano. El alma es la idea de un cuerpo, su unidad reconocida bajo el atributo del pensamiento. El cuerpo es esa misma unidad, reconocida bajo el atributo de la extensión. La excelencia del alma no puede ser otra cosa que la excelencia del cuerpo.

La meta del obrar ético es desde luego la felicidad, pero lo propio de esta felicidad en el caso del hombre es la libertad que proporciona el conocimiento de lo verdadero, que es un conocimiento de lo necesario. Cada cosa constituye el resultado de una infinita cadena de causas eficientes, y lo casual en sentido estricto —lo «contingente»— solo proviene de deficiencias en nuestro conocimiento, que ha omitido algún eslabón en la genealogía del objeto en cuestión. Por su parte, el modo de alcanzar conocimientos verdaderos es formarse ideas adecuadas del objeto, cosa que prácticamente significa no confundir allí lo substancial, lo predicativo y lo modal.

3.1. Virtudes y vicios. «La virtud ha de ser su propio premio», afirma la *Ética* en la más pura línea aristotélica. Cualquier otra recompensa degrada la conducta al autoengaño o la hipocresía. Como la eticidad ha de ser buscada por sí, no por lo que pueda sugerir a otro (y muchos menos a otros imaginarios solamente), es virtuosa la alegría. Spinoza define la alegría como aquello que aumenta la capacidad de obrar de un cuerpo. De la virtud de la alegría se derivan absolutamente todas las otras. A través de ella, el esfuerzo por conservar la existencia adquiere un grado de libertad que se convierte en humanidad, firmeza, templanza y, finalmente, idea adecuada de lo que es, cuyo requisito está en superar lo naturalmente confuso de los sentimientos.

A la inversa, el paradigma del vicio es la tristeza, que reduce la capacidad de obrar; de ella provienen el odio, la envidia, el miedo a la muerte y los demás sentimientos característicos de aquello que Spinoza llama «la servidumbre humana».

No podemos entrar en el detalle de las definiciones que la *Ética* ofrece de los distintos afectos y sus relaciones. Baste decir que, como en Sócrates, para defendernos de las pasiones el único camino es formar ideas adecuadas sobre ellas. «Un afecto —afirma— deja de ser pasión cuando nos formamos de él una idea clara y nítida». Nunca podremos alcanzar otra libertad que el conocimiento de lo necesario, pero en el caso de los ánimos la principal causa de padecimiento son los conceptos confusos que el hombre se forma sobre Dios, el mundo y su propio ser.

4. Un amor «intelectual». Al comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento,* que dejó inconcluso, Spinoza veía el fundamento de una vida feliz en permanecer siempre fiel a un objeto no perecedero. En efecto, preferimos amar algo que pueda amarnos,

algo que podamos afectar. Pero todo objeto capaz de «corresponder» será limitado, y poner un amor ilimitado en él equivale de alguna manera a apostar por la tristeza y la servidumbre. En vez de eso el entendimiento sensato logra amar realmente cosas como el arte, la ciencia o la tarea de una virtud, que nunca le abandonarán, porque no constituyen entidades perecederas.

El único objeto absolutamente infinito es la substancia, *Natura,* y lo que se puede decir del arte, la ciencia o la virtud es aplicable en grado eminente a ella. Sucede, sin embargo, que las religiones positivas han corrompido al hombre con la superstición de que es posible influir sobre Dios con ritos mágicos o de cualquier otro modo, obteniendo con ello perdones o recompensas, y esto —dice la *Ética*— es «querer que Dios no sea Dios» y, por lo mismo, «querer entristecerse». En la substancia no puede haber persona, al igual que no puede haber voluntad, signos ambos de una finitud. Nada en el mundo puede ser tan indiferente a un ánimo virtuoso como influir sobre Dios, y nada puede hacer al hombre más libre —más alegre— que poner corazón y entendimiento en el tránsito constante de *Natura naturans* a *Natura naturata*.

Se alcanza así una síntesis de la rectitud ética con una idea clara de lo que es. En ello consiste el «amor intelectual», donde las cosas —sin dejar de ser tales— aparecen «bajo una luz de eternidad» *(sub especie eternitatis).*

IV. Del autoritarismo al liberalismo

La ontología-ética de Spinoza, tan próxima a la mística y a la vez tan coherente con su (discutible) punto de partida —«una substancia

absolutamente infinita»—, es paralela a una teoría política nada mística, y revolucionaria entonces para cualquier país distinto de Holanda. Como vimos, desde el siglo XIV el fenómeno de las ciudades libres ha cambiado todo lo relativo a la vida práctica, construyendo y fortaleciendo sociedades comerciales. La cuna, raíz del orden previo, es desafiada abiertamente por una meritocracia de las profesiones civiles que trae consigo una movilidad social desconocida. Junto a los ideales clásicos de jerarquía, centralidad y subordinación hay ahora ideales —por no decir pujantes realidades— de libertad, descentralización y coordinación eficaz. Todos ellos se vinculan a una dignificación de lo que hasta ese momento había parecido más vil y mezquino, que es el intercambio voluntario de bienes y servicios prosaicos —la esfera mercantil en general—, y esa nueva dignidad supone una correlativa erosión para el reino de intercambios involuntarios encarnados por el vínculo amo-siervo, la lealtad a un credo religioso o la obediencia de cualquier tropa a su general. Se difunde el espíritu del contrato (libre acuerdo de voluntades), en inevitable detrimento de usos extra y anti-contractuales.

Ningún lugar de Europa exhibe esta transición en medida remotamente comparable a Ámsterdam y otras ciudades de los Países Bajos, cuya liberalidad en materia de pensamiento no tiene igual, y cuya prosperidad mercantil tampoco lo tiene. Unas dos décadas antes de nacer Spinoza, en 1609, surge el Banco de Ámsterdam y revoluciona los usos. Hasta entonces quienes se encargaban de custodiar monedas y otros objetos de valor (piedras preciosas, objetos artísticos, títulos de propiedad) eran joyeros y otros orfebres, que sencillamente aseguraban la conservación de tales cosas intactas. El Banco de Ámsterdam introduce dos modificaciones radicales: primero, se ofrece a verificar la «ley» de

cada moneda (detectando los porcentajes de cualquier aleación fraudulenta, o el «aligerado» de su respectivo peso), cosa que limita seriamente los abusos de cada monarca con su divisa; segundo, entrega recibos por el valor real de lo depositado, que resultan inmediatamente negociables. Poco después, bancos de Róterdam, Maastricht y La Haya imitan esta práctica, complementando los certificados de depósito con líneas de crédito que inauguran una creación no monárquica de dinero, y desencadenan cambios trascendentales.

El capitalismo previo, basado sobre peajes y tributos de trabajo (las «corveas»), cede paso a un capitalismo librecambista o «científico» (Max Weber), cuyos agentes principales no son ya simples mercaderes, sino empresarios, que inventan nuevos modos de producir o mercancías nuevas, cuya difusión unifica a jerarcas (religiosos y militares), clientes y siervos en la nueva y secularizada categoría de simples consumidores. Nace la corporación o sociedad anónima, cuyos socios tienen una responsabilidad limitada al capital social, una figura desconocida por el derecho romano que estimula extraordinariamente la asociación entre particulares, y la inversión de pequeños ahorros que antes dormían bajo el colchón o dentro de calcetines. El principio político de autoridad absoluta se convierte en reivindicación de libertad responsable o ciudadana, que refleja a su vez una confianza en la autoridad de algo tan distinto —por relativo — como la eficacia (rendimiento).

1. Hobbes y Spinoza. Seguimos el curso de estos cambios en el *Leviatán* de Thomas Hobbes (1588-1679) y el *Tratado teológico-político* de Spinoza, textos tan coetáneos como incompatibles. Inmerso en las tremendas convulsiones del momento, Hobbes codifica los principios de la sociedad preindustrial, donde el premio

consiste en «honores». Inmerso en lo mismo, pero vecino de Ámsterdam, Spinoza codifica los principios de la sociedad industrial, donde en vez de honores el premio son propiedades. En un caso se analizan los derechos y deberes del súbdito, en el otro los del ciudadano.

El precedente de Hobbes, que como filósofo fue un nominalista (en la línea de Occam), apasionado por la geometría y probablemente ateo (en su fuero íntimo, desde luego), es *El príncipe* del florentino Maquiavelo, publicado siglo y medio antes, aunque respondiendo al mismo desasosiego que suscita el tránsito del feudalismo al orden burgués. De Maquiavelo toma el concepto de la razón de Estado, si bien en Hobbes esto se sustantiva y pasa a llamarse Leviatán, nombre de un monstruo bíblico que simboliza el poder soberano. Al igual que Maquiavelo, una autoridad absoluta es el precio inexcusable que cualquier grupo debe pagar por su seguridad, ya que los humanos no son animales sociales o espontáneamente cooperativos, como pensaba Aristóteles, sino depredadores asociales que en «estado de naturaleza» vivirán de la guerra y el saqueo. Siendo «el hombre un lobo para el hombre» *(homo homini lupus),* el Estado capaz de remediar dicha tendencia está en las antípodas de cualquier constitución liberal. Ni el más cruel y corrupto de los reyes, afirma Hobbes, producirá un caos tan catastrófico como el derivado de confiar las decisiones políticas a alguna asamblea democrática. El orden supremo y eterno de las sociedades consiste en que la mayoría (pobres) se sostenga sobre un sentimiento de temor, y la minoría (ricos) se alimente de orgullo y vanidad. No obstante, el hecho mismo de que la libertad ceda en todo momento a la seguridad permite a Hobbes argumentar el primero de los derechos civiles (protección de la integridad física y patrimonial de cada súbdito), alegando que el compromiso de

obediencia al Soberano se suspende tanto pronto como este deje de asegurar esa meta, justificándose entonces su sustitución por otro.

Aparecido anónimamente, con fecha y datos de edición cambiados, el *Tratado teológico-político* de Spinoza dibuja el reverso puntual de este esquema. El orden de la cuna, y los principios jerárquicos vinculados a él, carecen de valor ético tanto como de capacidad para asegurar una sociedad próspera, justa y orientada al mejoramiento. De hecho, la autoridad no constituye un fin en sí, y presentarla de ese modo evoca un derecho inalienable del pueblo a oponerle resistencia. El poder coactivo es un simple medio para asegurar que dentro de un grupo se cumplirán relaciones de reciprocidad, por las buenas o por las malas, y cuando se desvía de ello pasa a ser tiranía intolerable [89] . No casualmente, para Hobbes el «estado de naturaleza» constituye una guerra de todos contra todos cuyo único antídoto es un reino de terror político ejercido por el soberano Leviatán, mientras Spinoza piensa que la vida natural no solo es cooperativa o social, sino «gloriosa», colmada de alegrías potenciales o actuales, pues ningún más allá puede compararse en goces y cumplimientos al más acá.

> No solo es la libertad de pensamiento compatible con la paz del Estado, sino que suprimirla implica destruir dicha paz. [...] Los gobiernos no deben esforzarse por convertir a los seres humanos en bestias o peleles, sino fomentar que desarrollen sus mentes y cuerpos rodeados de seguridad, empleando su razón sin ninguna especie de grilletes.

Por lo mismo, no solo hay un derecho a que se preserven nuestras personas y bienes (mientras no cometamos algún crimen o fraude, justificativo de encarcelamiento o embargo), sino un derecho a la libertad de conciencia que postula enseguida libertad de expresión y asociación. A eso debe añadirse un deslinde nítido entre Iglesia y Estado, porque de omitirlo provienen en gran medida los atropellos a

la dignidad humana, y a la prosperidad de cada grupo. John Locke, de quien hablaremos en el próximo tema —y que se encuentra por entonces refugiado en Holanda para huir de sus inquisidores ingleses —, está pensando en idénticos términos. Vemos así que a la magistral exposición hobbesiana del autoritarismo corresponde una magistral exposición del liberalismo por parte de dos individuos avecindados en Ámsterdam. Hobbes preconiza todavía la unidad de religión y coacción política (presidida no por el Papa, sino por cada Corona) y se diría que Spinoza y él hablan de mundos sideralmente distintos, uno regido por la medicina del pánico tanto como otro por la del acuerdo contractual. Pero es que afectivamente se trata de mundos no solo distintos sino incompatibles. Un pensamiento trata de apuntalar cierto edificio aquejado de ruina, y otro describe los cimientos del nuevo.

Para terminar con Spinoza, añadamos que el *Tratado teológico-político* inaugura la exégesis científica de la Biblia, mostrando de modo tan elegante como preciso que la fe en Dios no necesita sostenerse sobre una realidad textual de alegorías y leyendas. Por ejemplo, para ayudar a Josué en su toma de Jericó se dice que Yahvé prolongó el día «deteniendo el curso del Sol», y de ese detalle puede inferirse que la Tierra está quieta mientras el Sol se mueve. Pero dicha extrapolación es innecesaria por múltiples razones, desde la nula formación astronómica del escriba hebreo original a una confusión entre el símbolo y lo simbolizado. Sumado al resto de su obra, esto concitó el odio de media Europa. «Negro buitre» y «esbirro de Satán», la mera mención de su nombre despertaba tales recelos que Leibniz, tras visitarle una vez, negó siempre haber departido con un alma tan monstruosa. En realidad, a sus admirables pensamientos Spinoza unió el más conmovedor de los ejemplos, hasta el punto de ser su vida una lección tan completa

como su obra. Por cuanto sabemos, todos sus actos pudieron elevarse siempre a regla de conducta universal.

V. Leibniz

Descartes representa la unidad subjetiva de la razón, decretando un nuevo cisma entre las almas y los cuerpos. Spinoza salva esta inconsecuencia con un concepto completamente objetivo de lo infinito. El tercero de los grandes racionalistas, Leibniz (1646-1716), va a aplicarse a definir lo individual, el principio menos rastreado por sus predecesores. Descartes fue oficial de un ejército católico y súbdito de un monarca absoluto, Spinoza pulidor de lentes en la tolerante Holanda, y Leibniz es consejero en las cortes de Hannover, Berlín y Viena, apasionado por convocar un gran Concilio que reconcilie a las Iglesias.

Cosa no frecuente entre filósofos, Leibniz fue hijo de un profesor de filosofía. Aparentemente sin esfuerzo, con ayuda de una inteligencia asombrosamente versátil, se convirtió en jurista, historiador, matemático, filósofo, investigador y cortesano, sobresaliendo en todos esos campos como un hito de primera magnitud. Disputó con Newton la paternidad del cálculo diferencial; sentó las bases de la lógica simbólica, anticipó conceptos esenciales para diversas disciplinas, promovió la Academia de Ciencias de Berlín (de la cual sería presidente vitalicio) y fue a través de un discípulo —Wolff— el punto de partida filosófico para Kant, en quien nos centraremos en las páginas siguientes.

Redactó muchos opúsculos, pero ningún tratado sistemático a excepción de un texto edificante, la *Teodicea,* atacada no sin motivo por Voltaire en *Cándido o el optimismo*. Su pretensión allí es

demostrar a la reina Sofía Carlota —esposa de Federico I de Prusia, el severísimo «rey soldado», padre de Federico el Grande— que Dios hizo el mejor de los mundos posibles. En el pensamiento de Leibniz se observa con frecuencia el deslizamiento brusco desde lo genial a lo superficial, como si el cortesano se sobrepusiera al estudioso, el retórico edulcorado al pensador profundo. A grandes rasgos, su obra pretende ser, y es, una tercera vía entre Descartes y Spinoza, que tiene su gran oponente en la filosofía inglesa (Newton, Locke, Hume).

1. El individuo. Volviendo a Aristóteles, que inauguró la distinción entre ser por sí y ser por otro, Leibniz se adhiere a una substancia que es lo contrario de algo único. La substancia son las substancias, una pluralidad ilimitada a la que —usando un término aristotélico también— llama *mónadas* o unos.

Nótese que «ilimitado» solo se aplica al número de substancias, no —como sucedía en Spinoza— a su esencia. La esencia o ser de cada una no se diluye en algo absolutamente infinito, con lo cual cabe decir que la determinación vuelve a pensarse positivamente. Como elementos últimos de todo lo real presenta una especie de átomos cualitativos, privados de extensión y materia, intemporales, que son las mencionadas mónadas. Cada una es una forma substancial (término ya usado por Tomás de Aquino), entendiendo por ello algo «sin ventanas» que es en sí definición.

El interés filosófico de este concepto, algo extraño, es querer pensar radicalmente la diferencia. Leibniz no se conforma con la diferencia formal, derivada de un contraste externo, ni tampoco con la diferencia cuantitativa, sino que persigue una diferencia interior. Para que pueda darse un contraste entre formas y magnitudes en las cosas del mundo es preciso que haya antes una distinción real o

inmanente de sus elementos básicos, porque solo esto permite comprender la individuación.

1.1. El principio de los indiscernibles. Con la combinación típica en él de frivolidad y profundidad, Leibniz nos dice:

> No hay dos individuos indiscernibles. Uno de mis amigos, gentilhombre de espíritu, con el que conversaba en presencia de la Sra. Electora de Maguncia en el jardín de Herrenhausen, creyó que encontraría dos hojas completamente iguales. La Sra. Electora le desafió, y él corrió de aquí para allá buscándolas en vano durante largo tiempo. Dos gotas de agua o de leche miradas al microscopio se revelarán discernibles. Es un argumento contra los átomos.

Conceptualmente, esto significa: lo que no es diferente en sí no es diferente; la determinación no deriva de nuestro comparar. Si tres o cuatro cosas se distinguen tan solo por ser tres o cuatro, no son tres o cuatro, sino una sola. He ahí un gran pensamiento.

Con todo, si no se distinguen como formas ni como masas, sino como «formas substanciales», las mónadas no pueden relacionarse sino de manera extrínseca o, mejor aún, no pueden relacionarse (por lo antes dicho de «no tener ventanas»). Leibniz llama a esta falta de contacto exterior simplicidad, añadiendo que las mónadas no son meros unos, sino «cierta pluralidad que permanece encerrada en lo uno». Dado dicho encierro, solo queda recurrir a una especie de contacto interior, que es la armonía.

Resulta difícil seguir a Leibniz hasta semejante conclusión, que constituye la base de su famosa doctrina de la armonía preestablecida. Spinoza había dicho que «el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas», fundiendo de manera inmediata ser y pensamiento. Descartes, con su principio subjetivo, acababa postulando una comunicación milagrosa entre lo material y lo mental. Leibniz propone ahora una separación absoluta pero originalmente coordinada, de tal manera que todas las cosas

«compuestas» deben concebirse como una multitud de relojes aislados pero puestos a la misma hora, sincronizados desde el principio de los tiempos.

1.2. La percepción como interior. La infinitud del panteísmo spinozista era un levantamiento del límite en general. Leibniz propone un infinito de infinitos (un verdadero continuo). Sigue aquí la línea de Anaxágoras, que no cancela en realidad el límite, pues lo grande no tiene más partes que lo pequeño.

> Cada parte de la materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada gota de sus humores, es también un jardín tal y un tal estanque.

Aunque cada forma sustancial esté encerrada sobre su unidad, dentro de cada una está todo absolutamente, resuena un infinito de infinitos, una pluralidad inmensa. Pero resuena porque la mónada es «determinabilidad» o percepción.

> Una determinabilidad y un cambio de este tipo, que permanecen y se desarrollan así en la esencia misma, no son otra cosa que una percepción.

Cada mónada —y cada individuo concreto como armonía de ellas — existe percibiéndose, desarrollando un principio interno que es, por un lado, «fuerza» y por otro ánimo. Aquí aparece la diferencia real prometida por el criterio de los indiscernibles. No diferimos porque seamos distintos de otros, sino porque siendo percepciones llevamos la distinción dentro. La apetencia, por ejemplo, no es por eso cierta idea acompañada por alguna causa externa, como en Spinoza, sino «la actividad del principio interno por el cual se avanza de una percepción a otra». Esto asegura su «espontaneidad», según Leibniz.

1.3. Los cuerpos. Los cuerpos constituyen conglomerados de mónadas, cuyas percepciones no son necesariamente conscientes. Las mónadas «inorgánicas» carecen de conciencia (aunque sean en sí percepción), y las orgánicas están expuestas a estados de «oscuridad», como el sueño o el delirio febril. Un ejemplo de espontaneidad sin conciencia en mónadas inorgánicas es la aguja magnética, continuamente orientada hacia el norte. Si la aguja fuese consciente, dice Leibniz, no solo habría en ella una acción inmanente, sino una libertad. Pero no hay libertad aquí, sino necesidad. Son inorgánicos aquellos cuerpos compuestos de modo externo, por agregación de elementos. Falta allí una «perfección» o forma substancial que sea principio y rija para todo. Son orgánicos o vivos, animados, los cuerpos en los que una mónada predomina sobre las demás. Como unos y otros son percepción («pluralidad en lo uno»), lo que tienen de materia es la oscuridad del sentir, un aturdimiento ante la infinitud como el del oído que no escucha el caer de cada gota aislada, sino el rugido de la ola.

En ciertos cuerpos orgánicos acontece la conciencia, que aclara la percepción y delata el gobierno de una nueva mónada «aperceptiva». Con un término que Kant consagrará, Leibniz llama apercepción a cualquier percepción consciente (de sí). Decantada de toda otra cosa, la apercepción conoce dos verdades intemporales. Una es el principio de contradicción según aparece en Aristóteles, como posición de lo puesto, y otra es la ley de «parsimonia» —también aristotélica— en cuya virtud, la naturaleza no hace nada en vano *(nihil agit frustra),* y se complace siempre en la economía. A esta tendencia, vista en la génesis de las cosas, la llama Leibniz principio de razón suficiente. Ser, existir, significa tener alguna razón de ser o existir. «El principio de razón consiste en que todo tiene su fundamento». Pero la razón no es otra cosa que Dios, y allí donde

rige el principio de razón rige lo divino, «mónada de las mónadas». En ella la oscuridad del sentir, el aturdimiento, se ha reducido a nada.

2. Lo analítico y lo sintético. La principal deuda del kantismo para con Leibniz se liga a su doctrina de la verdad. Las «verdades de razón» son juicios donde los predicados están implícitos en los sujetos, como cuando comprobamos que el todo tiene una extensión superior a la parte o que no hay color sin extensión. Cuando la conexión entre términos no incluye nada nuevo, ninguna composición de elementos en principio diversos, Leibniz dice que se trata de proposiciones solo analíticas, la modalidad más débil entre verdades de razón.

Las «verdades de hecho», en cambio, conectan determinaciones que no son en principio inherentes, y que podrían estar desvinculadas. Que el apogeo del pensamiento presocrático (Heráclito y Parménides) coincida con Clístenes y otros legisladores democráticos, por ejemplo, es un juicio verdadero, pero no «analítico». Le caracteriza componer una unidad (o una diferencia) no dada *a priori* en los términos. Leibniz observa, muy pertinentemente, que las verdades de razón se apoyan sobre el principio de contradicción, mientras las verdades de hecho tienen además el de razón suficiente. Que Heráclito y Parménides sean coetáneos de Clístenes es un simple hecho, aunque si ha llegado a suceder no constituye una completa arbitrariedad, y tendrá su fundamento en el detalle mismo de lo acontecido.

Observemos, con todo, que al tener todo hecho una razón, el hecho se convierte en una razón, deducible *a priori* (o «analítica») disponiendo de los necesarios elementos de juicio. Hay riesgo de que se borre la frontera recién trazada entre verdades de hecho y

verdades de razón. Consciente de ello, Leibniz añade que unas verdades se refieren a las esencias —esto es, a las ideas, al reino ideal— y otras a las existencias. Así, que una parte de la manzana sea menor que toda la manzana es independiente de que haya manzanas; que las manzanas resulten ser dulces, en cambio, no es independiente de que haya manzanas.

El asunto dista de estar claro, pero convendrá aplazarlo hasta Kant, que lo reelaborará ampliamente.

18
POSTULANDO LA EXPERIENCIA

I. EL EMPIRISMO INGLÉS

Como sistema filosófico, vimos ya que el empirismo nace con Aristóteles y se desarrolla a partir de él como escuela «peripatética». Su tesis básica es que los sentidos proporcionan los primeros elementos del saber. Deben, pues, atenderse los resultados de la observación antes que las deducciones por vía hipotética cuando haya disparidad entre ambos. El empirismo al que ahora nos referimos posee, por contraste, rasgos peculiares y puede considerarse un producto del temperamento inglés, visible ya en el medievo gracias a Roger Bacon y Occam.

El formulador de la filosofía empirista en sus términos iniciales fue John Locke (1632-1704), nacido el mismo año que Spinoza. Cuando Locke llega a la mayoría de edad Inglaterra vive años críticos, que desembocarán en la victoria del Parlamento sobre la Corona, coincidiendo con el auge del puritanismo reformista encabezado por Cromwell. Durante once años queda abolida la monarquía, y cuando se restablezca será confiriendo el control político a la Cámara de los Comunes. Durante el breve reinado de Jacobo II, un católico, Locke se exila en Ámsterdam. Sus ideas políticas son ya conocidas, y a duras penas (escondiéndose en casa de unos amigos) evita una extradición que le hubiese costado la

cabeza, solo regresa con la incruenta «revolución gloriosa» (1688), un modo delicado de describir la triunfal invasión de Inglaterra por la diminuta, aunque poderosa Holanda, que ofrece el trono británico a Guillermo de Orange. Locke obtiene entonces un importante cargo público, y un apacible retiro final en palacios de la alta nobleza.

Fue siempre un hombre de constitución física muy frágil, autodidacta en filosofía y con estudios de medicina, aunque nunca llegara a ejercer sistemáticamente la profesión. Amigo de Newton, que trató en vano de enseñarle matemáticas, su pensamiento ha ejercido una extraordinaria influencia sobre la mentalidad formalmente científica, hasta el extremo de que es algo así como la filosofía implícita en aquellas ciencias ajenas al filosofar mismo.

1. Una psicología del conocimiento. Si en los racionalistas se observa un apriorismo radical, lleno de conceptos tan osados como oscuros, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) Locke ofrece un esquema sencillo y sin sobresaltos, donde el punto de partida no es alguna unidad de lo real y lo intelectual, sino la diferencia —por no decir la recíproca ajenidad— de una cosa y otra. En vez de «la» razón ofrece una doctrina del *common-sense* o llano entender.

En primer lugar, el entendimiento no es el intelecto agente o *nous poietikós* de Aristóteles, diseminado objetivamente por el mundo como ímpetu orientado a una evolución de todo lo vivo. Hablamos del entendimiento como psiquismo, que —siendo un asunto subjetivo o nuestro, accesible a ejercicios de simple introspección— merece mirarse de modo genético o «histórico», en vez de recurrir al hierático método geométrico de las proposiciones y axiomas, tan favorito de Descartes y Spinoza. Si miramos hacia dentro, encontramos una «mente» *(mind)* que al principio es una hoja en

blanco, vacía de caracteres, y para nada ideas innatas. Lo que llena este escenario en principio vacío es la experiencia, «donde se funda todo nuestro conocimiento y de la cual se deriva todo en último término».

La experiencia tiene dos fuentes. Una es las «sensaciones de cosas externas», a las que desde el comienzo Locke equipara con «ideas». Otra es las «operaciones internas de nuestras mentes». Siguiendo con su deducción, el *Ensayo* define las sensaciones de cosas externas como ideas «simples» o datos, que se refieren a cualidades primarias de las cosas (solidez, extensión y figura). De ahí pasamos a las operaciones internas de la experiencia, que dan lugar a las «ideas complejas» o reflexivas, que se refieren a cualidades secundarias (sonidos, sabores, olores, colores, movimiento, reposo).

Las ideas simples no son creadas ni destruidas por el entendimiento, no son definibles especulativamente y no son ficciones de la imaginación. Con las complejas sucede otra cosa, pues se refieren a «modos, substancias y relaciones». De esto se deriva que las ideas simples son casi siempre adecuadas. Las ideas referidas a modos y relaciones podrían quizá ser tanto adecuadas como inadecuadas. Las ideas referidas a substancias son siempre inadecuadas. Dicho en otros términos, la alegada substancia general y las substancias concretas son un «no sé qué» suscitado por presunciones:

> No imaginando cómo estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* en donde se apoyan, y lo llamamos substancia.

Esto no quiere decir, con todo, que las substancias no existan, sino tan solo que —como decía Newton— «su naturaleza íntima nos es

desconocida». Lo substancial se retiene, aunque elevado a incógnita. Visto algo más de cerca, hay tres tipos de substancias:

1. La yoica o nosotros mismos, que proviene de una certeza intuitiva.
2. Los cuerpos del mundo, que provienen de una certeza sensitiva.
3. Dios o el creador, que proviene de una certeza demostrativa.

De estas tres substancias solo la primera es inmediata y absolutamente segura en cuanto a su existencia. Las otras dos existen también, aunque se infieran siempre de un principio causal.

La sencillez con que se resuelven los orígenes y límites del conocimiento tiene como contrapartida torrentes de simplificación. Es una filosofía tan escasamente analítica que contiene muy poca filosofía, y en vez de alcanzar un nivel dialéctico —donde los conceptos se traten como conceptos y se investigue la relación entre determinaciones lógicas o físicas— postula abandonar dogmatismos, aunque sin aplicarse del todo esa misma receta. Por ejemplo, vemos que en Locke el tiempo se «deduce» de una «sensación temporal», y el espacio de «la distancia que percibimos entre cosas». O también que tras considerar que los cuerpos solo se mueven o dejan de moverse por principios mecánicos se adhiere luego tranquilamente a la dinámica atractiva. De Descartes y sus sucesores toma precisamente lo más escolar, la distinción entre complejo y simple, y no explica cómo pueda postularse algo inexperimentable y existente a la vez (la substancia).

2. El empirismo como idealismo. George Berkeley (1658-1753), un irlandés que llegó a ser obispo anglicano, mostró que los criterios del *Ensayo* llevaban a consecuencias imprevistas. En su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* exigió más coherencia

al postular las ideas como representaciones. Una de dos: o solamente conocemos ideas y entonces toda noticia externa ha de considerarse algo mediado, indirecto, o bien no se trata propiamente de ideas sino de representaciones (esto es, copias o imágenes de una realidad externa), pues —de acuerdo con las premisas de Locke — nada puede decirse de lo que no sea una experiencia mía, y solo una idea puede asemejarse a otra idea, combinándose con ella. Locke, prosigue Berkeley, reconoce incondicionalmente esto por lo que respecta a las llamadas cualidades secundarias, manteniendo (en línea con Galileo y Descartes) que no son pensables con independencia del órgano que percibe. Con todo, pretende evitar esta misma conclusión para las cualidades primarias (solidez, extensión, movimiento, figura), cuando las razones que valen contra el supuesto ser en sí de los colores, los sabores, etc., valen igualmente contra las figuras, los tamaños y la dureza. Por ejemplo, para que la extensión o el movimiento fuesen cosas externas, realmente «objetivas», sería preciso que la una no fuese ni grande ni pequeña, y el otro ni rápido ni lento, siendo así que estos rasgos están siempre implícitos en tales cualidades.

La conclusión inevitable de todo ello —partiendo de las premisas lockeanas— es que solo podemos conocer nuestras determinaciones (las «ideas de sensación» y las «complejas»). Dado que nuestra mente es ante todo un conocimiento de cosas, las cosas son ideas. Lo que llamamos «ser» constituye en realidad algo definible solo como «ser percibido». En vez de existir dos realidades, una exterior y otra interior, solo hay una: la experiencia mental. Con la vista precisamos, por ejemplo, la figura o el tamaño de algo. Ahora bien, «yo veo esta roca, con su magnitud y su distancia, en el mismo sentido que la oigo cuando escucho pronunciar su nombre».

Como todo lenguaje es algo instituido por una mente, y toda sensación es significado y signo, lo que en verdad existe de modo empírico —las substancias incognoscibles, aunque reales— son las distintas mentes. Locke había dicho que las «ideas de sensaciones», o ideas simples, las recibe el entendimiento pasivamente del exterior, y ahondando en el apoyo que le presta el *Ensayo,* Berkeley corrige: no las recibe de fuera simplemente, sino del «fuera» que es Dios, la mente universal.

Berkeley no solo redactó esta poderosa objeción al empirismo de Locke como tal crítica, sino que creyó posible sostenerla como filosofía ajustada a lo real. Sin embargo, la precisión que presenta como negativo del cliché empirista ingenuo se disuelve en un idealismo elemental cuando pretende constituirse en sistema del saber. Hume se encargará de demolerlo.

3. Las tesis liberales. Spinoza había afirmado, en el *Tratado teológico-político,* que «el fin del Estado es la libertad individual», y que los individuos tienen derecho a la insumisión si el gobierno pretendiera desviarse de esta meta. En el inconcluso *Tratado político,* su última obra, había definido la democracia como «aquel régimen donde los regidos por las leyes de un país no son súbditos de nadie». Locke —cuyas ideas filosóficas son tan diametralmente distintas del spinozismo— participa por completo de su teoría política.

Para él, el poder del rey no puede ser absoluto ni derivarse de Dios, y el «estado de naturaleza» no es tampoco la guerra civil alegada por Hobbes, porque antes del pacto social hay una «ley inmanente de la razón». Este derecho natural —prosigue— concierne a dos poderes elementales e inalienables: el de propiedad, «fundado sobre el trabajo y limitado a la extensión de tierra que un

hombre puede cultivar», y el de patria potestad, derivada de ser la familia una institución natural y no solo política.

De esta *lex insita rationis* se deriva que el poder político es un «delegado» del pueblo, y no puede por eso mismo hacer lo que quiera. El pacto entre gobernante y súbdito es bilateral, y la rebelión constituye un derecho constante para los segundos si el primero cae en opresiones. Hacia dentro y hacia fuera un Estado justo practicará la tolerancia, aunque esta contiene dos excepciones: será intolerable cualquier tipo de «papismo» (porque admite la intervención de poderes extranjeros) y también cualquier forma de ateísmo (pues la fe en Dios constituye el fundamento del derecho natural).

Más interesante y original que esto —expuesto en la *Carta sobre la tolerancia*— es aquello que aclaran los dos tratados *Del gobierno* (1690), que rompen explícitamente con el feudalismo. «Llamo propiedad a vida, libertad y bienes», dice allí, consciente de que hasta entonces *propio* ha sido interpretado como algo separado de *trabajo,* unido de un modo u otro con cuna, fuerza bruta o dogma. Locke propone que abandonar el primitivismo significa trocar «subordinación» por igualdad jurídica, reclamando consentimiento donde el orden previo reclamaba sometimiento, autonomía donde exigía dependencia de casta y gremio. En vez de soberanos asegurando la escala jerárquica, habrá mandatarios civiles temporales y revocables («magistrados»). Mandantes serán los que tienen alguna propiedad cuyo origen no sea una asignación en virtud de «necesidades», otorgada por la condescendencia de algún señor feudal, sino fruto del esfuerzo laboral concreto hecho por cada uno. Dicha meritocracia podrá ser exigente, pero rompe con la crueldad infinita que acompaña al orden cerrado. Donde había solidaridad de casta hay contratos, individualismo libertario. Otra cosa

contravendría la voluntad del Dios deísta o impersonal que Locke profesa, a quien llama en ocasiones «ley de naturaleza».

II. HUME Y EL «SUEÑO DOGMÁTICO»

«El mundo no es sino variedad y desemejanza», había dicho Montaigne, al tiempo que veía al hombre renacentista «sin socorro del exterior». Desde esas ruinas del medievo imperial y teocrático, Descartes presentó la razón como certeza subjetiva. Spinoza y Leibniz quisieron desarrollarla objetivamente, pero los verdaderos intérpretes de la novedad cartesiana —el subjetivismo— fueron los empiristas ingleses encabezados por Locke y Newton, contradictores formales de casi todo, aunque fieles al fondo metafísico del yo, y acordes con la doble substancia (mental y material). Fue Berkeley quien mostró cómo el principio empírico a la inglesa llevaba a absorber el ser en la percepción o a contradecirse. Pero tanto Descartes como Newton, Locke y Berkeley siguen confiando en el conocimiento «racional», y todos sin excepción hacen hincapié en el concepto de causalidad. Ahora toca comprender que la premisa empírica moderna sugiere una posibilidad adicional: la de que todo eso sea una ilusión inducida por el hábito.

Quien plantea semejante cosa es el escocés David Hume (1711-1776), un hidalgo que hubo de interrumpir sus estudios de leyes por penurias económicas y que acabó desempeñando importantes puestos diplomáticos. El tenaz autodidactismo le permitió acabar siendo un filólogo que dominaba de memoria toda la literatura grecorromana, un historiador de primera fila, uno de los padres fundadores de la economía científica, un teórico político comparable con los más influyentes de todos los tiempos, el primer psicólogo en

formular el principio de la asociación y un filósofo que vapuleó como nadie la inercia intelectual de su tiempo. A su inteligencia unía el talante menos doctrinario que darse pueda, y la suma de ambas cualidades no solo hizo de él el filósofo antidogmático por definición, sino quizá el mejor escritor —por estilo, agudeza e ironía— recordado hasta él en la historia del pensamiento.

1. El escepticismo psicológico. La filosofía de Hume se encuentra ante todo en el Libro I de su voluminoso *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), una obra publicada antes de cumplir los veintiocho años que, a su juicio, «nació muerta de las prensas», cuyo rico contenido le sirvió para publicarla luego —aún más pulida estilísticamente— en forma de ensayos y colecciones de ensayos, cuya recepción —al revés de lo sucedido con el *Tratado*— fue entusiasta.

La primera parte del Libro I introduce una distinción entre impresiones sensoriales e ideas. Las primeras tienen la viveza de una sensación actual, mientras las segundas son reflejos de estas en el entendimiento, sostenidas mediante la memoria y por lo mismo más débiles. La adecuación o veracidad de una idea dependerá de que podamos asignarle una o varias «impresiones». Si no es así se tratará de una «ficción».

Sin embargo, aunque no se trate de alguna ficción el entendimiento tiende a creer que sus percepciones en general (impresiones e ideas) le permiten inferir cosas sobre los objetos de dichas percepciones, como por ejemplo la existencia. Esa inferencia, por cuyo medio el entendimiento penetra en el futuro y deja atrás las ideas sostenidas por la memoria (siempre relativas a cosas pasadas), constituye siempre una suposición causal, un nexo de principio-consecuencia entre dos o más eventos. Estamos

convencidos de que la cacerola se calienta porque la pongo sobre el fuego, y de que se calentará cualquier cacerola que se ponga al fuego, hasta el extremo de considerar necesaria la conexión entre calentamiento y calor.

Hume considera que llamamos necesidad a una «creencia», aunque basada sobre cierta «suposición inverificable». Solo sabemos que «cuando alguna palabra no corresponde inmediatamente a una impresión se asocia con otra y otra». Asociar, nuestra regla intelectual, no es equiparable a captar algo objetivo, exterior. Y creer en la causalidad constituye «un acto de la parte sensitiva más que de la parte pensante» originado en la costumbre *(custom).* Para que hubiese conexión real —y, por tanto, necesidad— sería preciso que las impresiones no fuesen impresiones o puros hechos. Puesto que son puros hechos (más o menos sucesivos en el tiempo, más o menos contiguos en el espacio), todo suponer algo futuro a partir de otro algo pasado o presente será un acto de fe. Como todo conocimiento propiamente dicho se basa en concatenar inferencias, todo conocimiento es en realidad un creer. Así consuma el empirismo inglés su autocrítica.

Discutible o indiscutible, para llegar a esta conclusión Hume ha construido un gran concepto, omitido por Bacon, Newton, Locke y Berkeley; a saber: que el enlace entre impresiones no viene dado con ellas. Armado de ese concepto no le cuesta nada aplicar el bisturí escéptico a los principales convencimientos de su época. Lo primero en sucumbir como realidad objetiva es la existencia de un mundo exterior, extra-mental. Cosa semejante acontece con la existencia de Dios, que al no constituir objeto de impresión alguna solo se infiere de razonamientos finalistas, vinculados al tipo más problemático del problemático nexo causal. Solo resta entonces volverse sobre el núcleo subjetivo que es la identidad personal, el

yo. Pero no hay impresiones invariables, sino solo emociones distintas, que se suceden unas a otras, y el yo no es ninguna impresión. Por lo mismo, queda relegado al estatuto de las substancias en Locke: un substrato hipotético para la serie de los actos psíquicos, una idea inadecuada e incapaz de llevarse a la claridad. Lo que nos parece identidad propia reconciliándose a lo largo de la experiencia es solo una función de la memoria. Ya hubieran querido para sí esta contundencia los escépticos Pirrón, Enesidemo o Sexto Empírico.

Lo que en última instancia explica, según Hume, toda la confusión entre ideas científicas y creencias interesadas no es que el mundo presente rasgos racionales como la regularidad o la acción recíproca de sus elementos, sino el componente básicamente irracional del ser humano. Un contradictor objetará que si la experiencia acumula impresiones carentes de enlace propio entre ellas ¿de dónde vienen las «creencias», sino de un mundo donde se reproducen idénticas o muy análogas condiciones? Caso de ser esto así ¿por qué coinciden nuestros hábitos con regularidades de las cosas? Pero Hume no está interesado en discutir semejantes cuestiones, sino en subrayar una pugna entre la razón y el instinto, donde este ocupa el lugar del contenido y aquella el de la envoltura. Solo hipócritamente puede pretender la razón que rige nuestra conducta, pues lo verdadero y lo justo arrancan del sentimiento.

Recapitulemos. El subjetivismo, que ha cifrado la substancia en el yo y reduce lo corpóreo a magnitudes inertes, desemboca en algo irracional como fundamento. Se han extraído con ello las conclusiones finales de plantear la razón como entendimiento humano, pues el hombre es un animal guiado por instintos y deseos. La razón tiene casi nada o nada de objetivo, y casi todo o todo de rutina psíquica. La cuestión del conocimiento queda así lista para

que Kant la aborde con renovados bríos, ya que Hume le ha despertado del «sueño dogmático».

2. Hacia una Ciencia del Hombre. Lo que Hume tiene de escéptico en metafísica le permite partir de una razón «crítica», sin pretensiones de infalibilidad, con la cual opera como sociólogo, psicólogo, antropólogo, economista, historiador y teórico político. Su norte es una ciencia del hombre, de toda la «naturaleza humana», que irá dibujando ensayo a ensayo. Emplea allí un método inductivo sumamente flexible, como tomar algunos ejemplos históricos al analizar cada asunto, y lo que acumula son proposiciones de un epicúreo *sui generis,* tan apasionado por el conocimiento como cautamente optimista sobre el porvenir de la especie. Siempre se consideró ante todo un «moralista», y en cuanto tal pensaba que tendemos más a la simpatía que a la falta de compasión. El origen de la moralidad es «sentimientos de aprobación y desaprobación» ante lo útil o inútil de nuestra circunstancia y la ajena. Esto inspira a su amigo Adam Smith, doce años más joven, la *Teoría de los sentimientos morales*.

Como economista ha dejado algunos análisis que siguen pareciendo perfectamente válidos —el flujo automático de efectivo entre países, por ejemplo—, y dio el varapalo definitivo a la seudo-teoría económica llamada pensamiento mercantilista. Para esto le bastó invertir todas y cada una de sus hipótesis (que la riqueza es dinero y no bienes, que los intereses bajos delatan sobreabundancia de dinero, que es posible vender siempre sin comprar nunca, que la riqueza del vecino perjudica). También esbozó el teorema de los costes comparados (o ley de Ricardo), en cuya virtud las propias diferencias de recursos, clima, población, etc., hacen siempre beneficioso el intercambio de bienes y servicios entre países.

3. La dignidad del comercio. Legendario anticlerical, no acabaremos de comprender a Hume sin considerar el precedente de Bernard de Mandeville, un médico holandés que reside en Londres y publica en 1705 una alegoría de inmenso éxito sobre el vicio y la virtud. Vicio equivale a «egoísmo», que trasladado a dimensiones sociales es —como dice san Agustín— «comprar barato y vender caro»; virtud es altruismo, desprendimiento constante. Teniendo en mente la justicia «social» evangélica, y su correlato de ideales ascéticos, Mandeville expone algo como lo siguiente:

> Mientras los miembros de una colmena humana se compensaban unos a otros con gustos, vicios y virtudes distintos y opuestos, la templanza y sobriedad de unos posibilitaba la satisfacción de los apetitos desenfrenados y la glotonería de otros; el amor a la calidad daba trabajo a millares de pobres, y la colmena prosperaba. Cuando un día los miembros quisieron convertirse en virtuosos, y desterrar los vicios, resultaron inútiles los artesanos que trabajaban para satisfacer las vanidades de otros, los abogados mantenidos por litigios, los empleados de tribunales y prisiones. Y la colmena se tornó mísera. El vicio es, pues, necesario tanto como la virtud para la prosperidad de una nación.

Limitada a unos cuatrocientos versos, esta ultrajante blasfemia (a juicio de tantos contemporáneos) vendió innumerables copias, hasta que Mandeville reconoció en 1714 su autoría e hizo importantes añadidos, cambiando también el título. Desde entonces iba a ser: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública.* Conteniendo varios discursos para demostrar que las debilidades humanas pueden tornarse en ventaja para la sociedad civil, y ocupar el lugar de las virtudes morales». Mandeville se burlaba de Shaftesbury, el mentor de Locke, con sus invocaciones a una rectitud innata del ser humano; pero mucho más aún del simplismo tradicional y sus condenas. Véase despreciar la economía, con «una vanidad que mendiga adulación», o aborrecer en particular

el lujo, cuando «su falta solo estimula desempleo y menos ventas» [90] .

Bajo el sarcasmo hay una conciencia de que lo básico en la vida humana —las lenguas, los mercados, las técnicas— no viene de alguna organización intencional o voluntaria, sino de movimientos complejos e impersonales. Mandeville «nunca mostró con precisión cómo se forma un orden sin previo designio, pero puso fuera de toda duda que así ocurre» [91] , prefigurando conceptos de desarrollo y evolución. La sociedad aparece como armonía espontánea construida sobre el vicio social de querer comprar barato y vender caro, una armonía tan distinta del matrimonio clásico entre tiranía e hipocresía como un grupo civilizado y próspero lo es de un grupo salvaje y mísero. La colmena rica ha sustituido los sermones teológicos por un imperio de la ley, y a diferencia del dogma el Derecho se adapta a que la ganancia sea el alma de la vida social, reconociendo en ella un interés común sostenible. Limitados sus jerarcas «por normas escritas, todo lo demás sobreviene rápidamente. [...] Ningún grupo permanecerá mucho tiempo sin aprender a dividir y subdividir el trabajo» [92] .

Hume es el primero en darse cuenta de que esta perspectiva representa a la ciencia, y que todo proceso colectivo (social, económico, político) exhibe un tipo de orden ni subjetivo o decretado por alguien ni fruto de una pura necesidad mecánica o exterior. Es más bien algo que va inventándose a cada paso, reteniendo lo útil y descartando lo inútil, una entidad unitaria integrada por muchas personas que no puede considerarse persona. Aplicado a teoría política esto significa aplicarse a percibir tendencias, signos evolutivos, en vez de pontificar sobre la superioridad de tales o cuales formas de gobierno. Como liberal que es, solo le preocupa finalmente que el orden espontáneo o

autoproducido en las totalidades sociales se deje tentar por un voluntarismo simplista, y quiera retroceder de la igualdad ante la ley a una igualdad material, como la propuesta por el Nuevo Testamento. De ahí un texto que encontramos en su *Investigación sobre los orígenes de la moral* (1751), concretamente en el capítulo sobre la justicia:

> Dividamos las posesiones de un modo igualitario, y veremos inmediatamente cómo los distintos grados de arte, esmero y aplicación de cada hombre rompen la igualdad. Y si se pone coto a esas virtudes, reduciremos a la sociedad a la más extrema indigencia; en vez impedir la carestía y la mendicidad de unos pocos, estás afectarán inevitablemente a toda la sociedad. También se precisa la inquisición más rigurosa para vigilar toda desigualdad, en cuanto esta aparezca por primera vez, así como la más severa jurisdicción para castigarla y enmendarla. Pero tanta autoridad tendría que degenerar pronto en una tiranía, que sería ejercida con graves favoritismos.

III. Entorno y tendencias de la Ilustración

En Francia, el movimiento «ilustrado» es en origen una difusión admirativa de la cultura inglesa. Voltaire cree que Newton y Locke son «árbitros definitivos de los poderes y límites que el espíritu humano puede alcanzar». Pero del racionalismo especulativo queda el proyecto de que el saber humano sea uno y se apoye en la razón, ahora tanto más sostenible cuanto que sus pretensiones dogmáticas han sido puestas de relieve, y tras Hume es ya razón «crítica». Descartes, Spinoza y Leibniz —apartados momentáneamente por «metafísicos»— han servido para insistir sobre lo racional como meta alcanzable. Ahora se trata de aplicar esa brújula al mundo cotidiano, empezando por el hombre mismo.

Por otra parte, se diría que en este periodo no hay tiempo para filosofar sistemáticamente, y en lugar de conceptos propiamente

dichos hallamos escritores rebosantes de ingenio irónico como Voltaire, o de exaltación entusiasta como Rousseau, que resultan profundamente acríticos por lo que respecta sus propios prejuicios. Les reúne una denuncia del Viejo Régimen, normalmente captado como foco de una general corrupción, cuya mayor insolencia es seguir haciendo valer ajados disfraces. Es esencial para este espíritu demoler los «ídolos» del «oscurantismo», poniendo en su lugar una razón analítica (por contraste con la sistemática de los racionalistas previos). *Sapere aude:* «atrévete a saber», ten el coraje de usar tu entendimiento. He ahí la divisa del Siglo de las Luces.

Philosophes mucho más que filósofos, los adalides iniciales de Las Luces atienden a una curiosidad cultural de alguna manera parecida a la atendida por los sofistas griegos —una curiosidad próxima no pocas veces al esnobismo—, que quiere iluminarse e iluminar a los hijos. Acontece entre la burguesía, que tiene intereses de renovación y secularización, y ahora también entre la aristocracia y las propias cortes reales, donde lo anticlerical y reformista del nuevo espíritu produce escándalo de puertas afuera, a la vez que rendida admiración de puertas adentro. Uno de los grandes apoyos secretos de Diderot es, por ejemplo, madame de Pompadour, favorita de Luis XV. Lógicamente, los ilustrados querían reformas, no revolución, y que ocurriese esto último pudo deberse en Francia a la avidez y arrogancia del Viejo Régimen. Federico II de Prusia aprendió —entre otros de Leibniz, protegido y consejero de su madre— que era posible aceptar una racionalización pacífica, con tranquilas mejoras. Instauró tolerancia religiosa, reformó la administración de justicia, puso frenos al gasto público y pospuso largamente las convulsiones sociales en su reino. Pero Federico el Grande —prototipo del «déspota ilustrado»— fue una excepción, a cuyo amparo se gestan

Kant y esa gran filosofía alemana que convertirá Berlín en lo único hasta hoy comparable con la vieja Atenas.

1. La *Enciclopedia*. También titulada *Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios,* la *Enciclopedia* fue una titánica empresa del escritor y traductor Denis Diderot —y en medida mucho menor del matemático D'Alembert—, que tuvo el apoyo de los principales pensadores y científicos del momento. Entre 1751 y 1772, Diderot compiló sus primeros veintiocho volúmenes, que siguen constituyendo una obra de extraordinario interés. Fue pensada por él como máquina de asedio contra «la superstición», y, efectivamente, encolerizó a diversos inquisidores, que consiguieron prohibirla —total o parcialmente— durante décadas y décadas en toda Europa.

El concepto capital de Diderot y los enciclopedistas es el Progreso, un camino gradual hacia la perfección humana que pende de difundir las luces de la razón y la ciencia. La Naturaleza —incluyendo en ella al hombre— aparece allí como una armonía puntual de todo. Por otra parte, su obrar se concibe como resultado de influjos puramente mecánicos. Ya sabemos (por Newton) hasta qué punto una mecánica puede contener hipótesis metafísicas, pero los ilustrados apenas dedican atención a cuestiones metafísicas. Algunos, como Robinet, exaltan el «Dios desconocido», otros se conforman con el «Ser supremo» de Voltaire, y otros como D'Holbach o Helvecio hablan del «Gran Todo». Los ateos transfieren a una *matiére* eterna, única, regular y guiada por la ley del mínimo esfuerzo la causa de todo. Los deístas proponen un cristianismo sin misterios o «religión natural», que tras aseverar que Dios existe y es el autor del mundo considera imposible saber nada más sobre él. Solo les parece seguro que la Creación no fue un acto libre, sino

necesario del Ser Supremo, por lo cual no cabe responsabilizarle del mal. También sostienen que la intervención del Ser Supremo cesa una vez creado el mundo. Es una religiosidad educada, que no estorba el Progreso.

El principal problema de una Naturaleza que solo opera por influjos externos (mecánicos) es omitir lo esencial del Progreso, que supone una evolución. Poco o nada determinista, el proceso evolutivo combina lo impersonal y lo personal de un modo impredecible (por intrínsecamente complejo), y si reducimos la evolución a principios mecánicos deterministas lo que surge es un impulso a cumplirla ya, sin demora y por nuestros propios medios. Esta tendencia no puede considerarse evolucionista, aunque jure por el Progreso, y lo que resulta de ella es un voluntarismo simplificador por definición, que logrará todas sus metas disciplinando al ser humano con premios y castigos «ilustrados» o «sutiles». De ahí dos ramas no solo distintas, sino contrapuestas, una propiamente evolutiva —que destaca lo impersonal y no mecánico de los procesos — y otra edificante o utilitarista, que en vez de *laissez faire* (dejad hacer), *laissez passer* (dejad pasar) se propone intervenir mucho más de cerca.

Una rama suscita las ciencias sociales, y lo que luego se llamará institucionalismo, pues no estudia seres solo de razón ni solo materiales, sino seres mixtos como el mercado, la legalidad, las lenguas, los sistemas de parentesco, los estamentos, etc., y acaba siendo el *corpus* del pensamiento liberal. La otra rama, que genera proyectos de ingeniería social con fines eugenésicos («mejorar la especie»), informará el alma jacobina de Robespierre y acaba desembocando en pensamiento socialista, por un lado, y por otro en conductismo psicológico. Empecemos por esta segunda rama.

1.1. Un progreso lineal: los ideólogos y Rousseau. Como acabamos de ver en Mandeville y Hume, se ha llegado a una comprensión afirmativa de lo egoísta y pasional en el hombre, ligada al concepto laico del provecho que es lo útil. De esto deducen los *philosophes* que gobernantes y educadores deben partir siempre del interés particular, pues ni la razón ni el altruismo ejercen influencia real en la inmensa mayoría de los hombres. Desarrollan así el despotismo ilustrado —con su lema «todo para el pueblo, pero sin el pueblo»—, instando una pedagogía de masas que sustituya la moral de premios y castigos en otra vida por un sistema de «medidas disciplinarias», apto para canalizar sin «quimeras metafísicas» toda conducta. Es una prefiguración de las técnicas que hoy conocemos como condicionamiento, basadas en implantar «reflejos», cuya ventaja según el barón D'Holbach está en sustituir los decretos sanguinarios del déspota preilustrado por una trama de «ataduras tan invisibles como mucho más tenaces».

El tratado *L'Esprit,* de Helvecio, otro *philosophe,* considera el alma como una mera consecuencia de estímulos y condiciones externas. Todas las ideas morales se reducen a estados inmediatos de placer y dolor. En vez de una teoría del conocimiento y una ética, Helvecio y colegas como Destutt de Tracy proponen una disciplina especial —la «ideología»— dedicada a estudiar cómo las sensaciones de gusto y disgusto engendran los pensamientos. Durante el periodo revolucionario posterior, la «ideología» se enseñó en las escuelas francesas como sustitución de la filosofía. Todos estos escritores se dirigen cumplidos muy abundantes, en un ejercicio de autocomplacencia ciertamente insólito en historia del pensamiento, y —como observa Schumpeter[93] — «el mejor antídoto para sus pretensiones consiste en leerles».

La mayoría de los ilustrados eran cortesanos que combinaban una fe en el Progreso con la más absoluta desconfianza hacia el hombre medio, y, a veces —como en el caso de Voltaire—, admiradores del despotismo asiático, que recomendaban a Luis XV «parecerse más al sabio emperador de la China». Pero en el auge de las ideas ilustradas aparece Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), hombre de cuna humilde y vida azarosa, músico y gran escritor, básicamente autodidacta, que redacta algunos artículos de la *Enciclopedia* y acapara enseguida el odio de los ilustrados palaciegos (Voltaire le llama «sombrío energúmeno», «retrasado gótico» y «enemigo del hombre»), no menos que un enorme éxito popular. Como constatamos desde su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1752), Rousseau es en buena medida un teólogo que no comulga con el agnosticismo de la época y expone una convicción en la bondad natural del hombre. Frente a la «pandilla de los holbachianos», como él les llama, Rousseau preconiza lo contrario de la manufactura legal de súbditos y el dirigismo paternalista. Al pueblo, dirá, le sobra pedagogía y le falta autonomía; su abyecta situación material y espiritual viene precisamente de ser tomado como un menor de edad *(paidos)* por sucesivos estamentos desde el comienzo de la historia. Lo mejor que puede hacer es alzarse sin demora contra unas formas de convivencia que asfixian su verdadera naturaleza.

El ideal revolucionario —libertad, igualdad, fraternidad— lo legitima una antropología que niega la maldad humana básica —impuesta como dogma de fe por Lutero y Calvino desde el Renacimiento—, y piensa las civilizaciones como tránsito de «la primitiva inocencia a la corrupta sofisticación». *El contrato social* (1762) propone no especular sobre un acto pasado, como pretende Hobbes, donde nuestros ancestros cedieron a otro un poder

absoluto para evitar la «guerra de todos contra todos», procurándose así seguridad individual. Lo urgente es reunirse ahora cada pueblo para redactar una constitución donde «cada uno, uniéndose a todos, solo se obedezca a sí mismo, y permanezca tan libre como antes»; o, en otras palabras, donde haga un trueque de «derechos naturales por derechos civiles». La meta del orden político no es la seguridad, sino la libertad, porque ser libre no constituye un estado entre otros para el hombre, sino su naturaleza misma, la substancia última de la condición humana, aquello que llamamos también pensamiento, y sin lo cual se perpetúan todas las miserias. Esta es una idea grande y profunda, que inspirará los procesos revolucionarios en América y Europa, subyaciendo a todo el movimiento romántico posterior.

Al mismo tiempo, el alegato sobre un salvaje «ingenuo y feliz», que fue arrancado de su «edad de oro» por la civilización, ofrece no pocos ingredientes de sermón místico e incoherencia teórica. El primero —y el más grave por sus repercusiones prácticas— es una idea arcaica de nación, que como «soberanía indivisible» legitima toda suerte de atropellos ya en la Revolución francesa. El deslinde entre «voluntad de todos» (finalmente egoísta y regida por el criterio de la mayoría simple) y «voluntad general» (voz infalible de la *Nation,* guiada solo por el bien) va a emplearse contra el principio de la división de poderes, contra el Estado federal, contra la preservación de la diferencia interior y contra los derechos de las minorías. Esa infalibilidad e individualidad de la *volonté générale* tiene bastante de victoria póstuma del Papado (cuyo representante simboliza lo indivisible e infalible), y de todas las instituciones teocráticas que en principio iban a ser destronadas por la revolución libertaria.

IV. UN PROGRESO NO LINEAL

Junto a estas ideas sobre el Progreso —unas veces muy cortesanas y otras veces muy rústicas—, encontramos también conceptos propiamente científicos sobre las sociedades y su respectiva organización política. En vez de autocomplacencia, voluntarismo, simplismo y construcciones lineales hallamos una admirable combinación de flexibilidad y solidez conceptual.

1. Montesquieu. Cronológicamente, lo primero que encontramos es *El espíritu de las leyes* (1748), un monumental tratado del aristócrata Montesquieu, que —como exclamó Hume— «conquistará la admiración de todas las edades», y que entra pronto (1751) en el *Index Librorum Prohibitorum*. Fruto de amplísimas observaciones sobre distintos tiempos y lugares, que se combinan con un gran rigor analítico, esta obra prefigura la antropología cultural, la sociología y la jurisprudencia en sentido moderno, siendo como obra de teoría política quizá la más completa e influyente de todos los tiempos.

Montesquieu presenta cada cultura como totalidad sintética —superior siempre a la suma de sus partes o elementos—, un concepto que contrasta de manera muy viva con el simplismo de los *philosophes* a la hora de entender instituciones y procesos. Gracias a ello puede abordar los Estados como «todos» regidos por una lógica interna distinta de la persona del soberano a quien se encomiendan. Hasta *El espíritu de las leyes* la oposición entre un derecho positivo ilimitadamente diverso y un derecho natural único había inclinado a posiciones escépticas, cuando no unilaterales, pero Montesquieu demuestra —de modo muy satisfactorio— que en realidad hay poco lugar para lo arbitrario. Cada forma de gobierno debe ser tratada

como una variable general que se despliega en un sistema reglado de funciones específicas (las pautas aplicadas a cada campo normativo o legislable), y conociendo un dato determinado —por ejemplo, el régimen de libertad política en un país— es posible inferir con alto grado de aproximación grandes sectores del ordenamiento allí vigente.

Admirador del sistema político inglés, Montesquieu lo sintetiza genialmente avanzando —y defendiendo— el principio del equilibrio de poderes (al que llama «moderación» en el gobierno). El poder legislativo, el ejecutivo y el judicial deben hallarse en manos distintas siempre, o se traicionará el fin primario de las formas políticas en general, que es producir el máximo de libertad dentro de un orden. En vez de clasificar estas formas como monarquía, aristocracia y democracia (con sus correspondientes degradaciones a tiranía, oligarquía y demagogia), como hizo Aristóteles, *El espíritu de las leyes* analiza tres variables, vinculadas respectivamente al reino del miedo, el honor y la virtud. El miedo es condición y resultado del despotismo. El honor es condición y resultado de la monarquía. La virtud —tanto de magistrados como de ciudadanos— es condición y resultado de la república. Personalmente, añadió, él desconfiaba de las monarquías por contener una «tendencia» al despotismo.

2. Smith. La obra equivalente en teoría económica a la de Montesquieu es la *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* un tratado no menos monumental, profundo y sistemático escrito por un amigo y discípulo de Hume, el también escocés Adam Smith (1723-1790). El libro aparece en 1776, el mismo año en que Jefferson[94] redacta la Declaración de Independencia norteamericana, y es en cierto modo una continuación del muy importante texto que Smith había redactado

para sus alumnos de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow, la *Teoría de los sentimientos morales* (1759).

Su precedente inmediato son los «fisiócratas» franceses (Quesnay, Turgot, Du Pont de Nemours), que, si bien tienen a la agricultura como única fuente real de riqueza y consideran «parásitos» al comerciante y al industrial, son los primeros en captar la formación y distribución de bienes en forma de totalidad sintética, perfilando así la economía política como disciplina científica. Quesnay, que como Locke y Mandeville fue un médico —y nada menos que de Luis XV— confeccionó su famoso *Tableau economique* (1758), donde expone en forma diagramática el flujo de pagos recíprocos entre los diversos sectores, y Turgot concibe ya el equilibrio general (o de la economía en su conjunto). Smith opone al principio fisiocrático un principio «librecambista», donde la fuente primaria de riqueza son el comercio y la industria, y solo en segundo término la agricultura, pero ambas escuelas coinciden en atacar tanto el dirigismo como el proteccionismo económico, sosteniendo que la prosperidad resulta siempre de conservar una competencia.

La introducción a *La riqueza de las naciones* propone «el trabajo como fondo que sufraga la vida de una nación [...] sea cual fuere el suelo, el clima o la extensión de su territorio». Dicho fondo depende de «la aptitud y sensatez con que se trabaja normalmente», y también de la «proporción de empleados y desempleados». Con todo, la primera variable es mucho más decisiva que la segunda para la «abundancia», como demuestra la sistemática penuria reinante en sociedades tribales, si se compara con «sociedades grandes, civilizadas y emprendedoras», donde buena parte de la población no trabaja, y a pesar de ello «se halla abundantemente provista».

2.1. El análisis de mercado. Smith aborda su tema —causas de riqueza y pobreza para las sociedades— de un modo completamente científico, combinando exhaustivas informaciones de detalle con instrumentos analíticos adaptados a ellas, y partiendo del desarrollo objetivo como concepto. La institución nuclear que examina —el mercado— es un fenómeno tan espontáneo como complejo, que no obedece a plan consciente y, con todo, opera como una estructura global que regula minuciosamente cada una de partes o elementos (precios, salarios, rentas, asignación de recursos, etc.). Con lógica impecable, Smith constata que el grado de división del trabajo depende del tamaño de cada mercado, por más que ese tamaño no sea solo cierto volumen en bruto, sino una medida de la variedad y finura que corresponde a los bienes y servicios allí ofertados. Esto depende a su vez de la libertad comercial e industrial vigente, pues monopolios (gremiales o no gremiales), aranceles sobre la importación, trabas a la exportación y otras injerencias en el proceso natural o inconsciente de producción y consumo pueden torcer el principio competitivo hasta asfixiar la vitalidad del mercado mismo, como acontece por ejemplo en los países dedicados a algún monocultivo, o donde los jerarcas abruman con peajes cualquier tránsito de mercancías.

La economía de un país es, por tanto, un sistema vivo de complejidad infinita, reflejo inmediato de la objetividad real que son tales o cuales sociedades, donde el estado de cosas en cualquier sector se transmite antes o después a todos los otros, sin que se pueda —pongamos por caso— subvencionar una rama sin des-subvencionar a otras, o acumular metálico venido del exterior sin producir una elevación interior de los precios. Smith inventa la «teoría económica» con una portentosa visión de conjunto que le permite examinar los «si..., entonces» en toda suerte de procesos

locales y generales. Pero estos grandes logros analíticos palidecen ante la grandeza del concepto básico, que es una organización sin organizador, «obra humana, aunque no del designio humano», como dijo el neoescolástico Molina, y nada de extraño tiene que a Darwin se le ocurriese escribir *La evolución de las especies* mientras leía el *Wealth of Nations*.

Los humanos no son seres sociales porque lo mande algún dios o profeta, sino porque solo impersonalmente se elevan a más sabiduría y cumplimiento. Esa impersonalidad la sostienen individuos concretos, dotados por ello de derechos inalienables; pero el progreso requiere una medida de acrecimiento gradual y sutil que desborda nuestra finitud particular. Comparado con este crecer —que es imperceptible para periodos cortos de observación, y desborda el campo de cualquier ojo— todo decreto regulador queda en mero barniz de la realidad, o pretende suplantarla con toscos esquemas. Finalmente, que las naciones sean ricas o pobres depende ante todo de su civismo, lo cual depende a su vez de superar el orden de la magia y la fuerza con una alternativa basada sobre intercambios voluntarios. La *Fábula* de Mandeville se resume en el tratado de Smith con un párrafo célebre:

> En la mayor parte de las circunstancias, el hombre reclama la ayuda de sus semejantes, y en vano podrá esperarla solo de su benevolencia. [...] No es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero lo que nos procura alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. Solo el mendigo depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos, aunque no del todo, pues la mayor parte de sus necesidades eventuales se remedian de la misma manera que las de otras personas, por trato, cambio o compra [95] .

2.2. Sentido del liberalismo. La pasión humana de la que pende toda relación económica es el cambio, intercambiar cosas, que canalizada

en división del trabajo-competencia produce «diferencias de aptitud, de mayor trascendencia que las naturales, pues generan utilidad mutua». Interrumpido por cualquier despotismo, bajo gobiernos republicanos este proceso evoluciona hacia mercados potencialmente gigantescos, cuyo abastecimiento remite a operaciones transfinitas y ni siquiera coordinadas centralmente. Consumado día a día, dicho prodigio viene de no montar «opresiones» sobre un juego de intereses particulares, que en vez de desunir armoniza diferencias, enriqueciendo a las naciones. Quien mantiene el suministro es una «mano invisible», que vela por todo sin velar por nada singular. La mano invisible articula el principio que Smith llama de una fértil «libertad natural», en cuya virtud la autonomía mercantil de cada ciudadano no produce apocalípticos desórdenes, sino que desemboca en un sistema incomparablemente más eficaz para asignar recursos a cada rama de actividad que el mercantilismo paternalista.

Por otra parte, la propia comprensión operativa del conjunto —la «economía política»— faculta a Smith para ser también el primero en sugerir excepciones al *laissez faire, laissez passer* de los fisiócratas. Sufragar obras públicas en infraestructuras, educación para todos y alivio de los menesterosos no solo son iniciativas compatibles con el librecambismo, sino actos inexcusables. El *Wealth of Nations* insta una legalización de sindicatos campesinos y obreros —prohibidos entonces— como elemental contrapeso a las uniones de patronos, y en su libro V afirma que la «mano invisible» no desplegará sus bendiciones mientras esos y otros aspectos de la vida económica sigan ligados a privilegios, cuyo resultado es eternizar a ricos y pobres en sus respectivos lugares, convirtiendo el principio coordinado de división del trabajo-competencia en una trágica farsa.

Thomas Paine, alguien fundamental en el hecho de que Estados Unidos exista, se remite a Smith cuando propone instrucción popular gratuita, un impuesto general progresivo sobre la renta y otras asignaciones *sociales* para el gasto público (carreteras, puertos, túneles, etc.). El mismo origen tienen varias decisiones en ese sentido de Thomas Jefferson, redactor de la Carta Magna norteamericana, inventor[96], vicepresidente y luego presidente durante dos mandatos. Pero si buscamos una definición del liberalismo, que hemos visto surgir como teoría política de manera tan circunstanciada desde Spinoza y Locke hasta Mandeville, Montesquieu, Hume y Smith, quizá proceda citar la de Acton, un pensador que escribe a principios del siglo XX: «Ningún estamento es apto para el gobierno. La ley de la libertad tiende a abolir el reinado de las razas sobre las razas, de las creencias sobre las creencias y de las clases sobre las clases».

A despecho de los retrocesos sufridos en Francia, por contraste con la estable claridad de la democracia norteamericana, ambas revoluciones entronizan la libertad como derecho supremo, y el gobierno popular como base de las comunidades políticas. Tras un largo intervalo de barbarie, que comienza con la hegemonía espartana sobre Atenas en el siglo IV a. C. y se cierra con la derrota de las tropas inglesas en América a finales del siglo XVIII, reaparece el principio de la democracia como organización racional del gobierno. El poder pasa de uno a varios; y finalmente a todos. Queda así cumplido el concepto del hombre como ser social o animal político (Aristóteles). En principio al menos, franceses y norteamericanos pueden ya reconocer en el Estado su propia voluntad, y si representan a alguna minoría pueden obtener el reconocimiento de su diferencia, sin padecer discriminación ante la ley.

Logrado esto, puede decirse que la filosofía ha cumplido una parte considerable de su finalidad, y que a partir de ahora la defiende frente a intentos regresivos, tantas veces disfrazados de vehemente progreso. Al igual que sucediera en la antigua Grecia, la secularización de la vida coincide con formidables progresos en todas las ciencias, artes y oficios, comenzando por la filosofía misma.

19
LA SÍNTESIS KANTIANA

Immanuel Kant (1724-1804) nació en Königsberg, el corazón de Prusia, dentro de una familia muy modesta y de confesión pietista. Los pietistas —una secta fundada medio siglo antes por cierto pastor alsaciano, Spener— predicaban una regeneración interior mediante una meditación personal de las Escrituras, y Kant recibió su formación teológica inicial, y la filosófica posterior, de un pietista también, discípulo del leibniziano Wolff. Dijo lacónicamente al morir *Er ist gut,* «está bien», quizá en el sentido de que había sido bueno vivir, y morir entonces. En su tumba se grabaron unas palabras suyas: «El cielo estrellado sobre mí, y dentro de mí la ley moral, colman el entendimiento con una admiración y reverencia siempre crecientes».

Célibe hasta su muerte, obsesivamente meticuloso y puntual hasta lo legendario, nunca salió de su ciudad natal ni ejerció actividad distinta de la docencia. Imbuido por el espíritu de Las Luces y simpatizante de los ideales revolucionarios que luchaban por imponerse en Estados Unidos y Francia, una vez muerto Federico el Grande acabó teniendo un serio conato de fricción con el nuevo y cerril Káiser por criterios en materia religiosa, que solucionó sometiéndose en total silencio a las directrices recibidas. Podemos considerarle el último y más grande de todos los ilustrados, aquel

que presencia el desarrollo de las ideas reformistas hasta su victoria práctica en las democracias constitucionales.

Su obra, la primera genuinamente filosófica tras casi un siglo, se inscribe en un momento de crisis de confianza en la filosofía y de arrolladora expansión de la ciencia físico-matemática, que amenaza dejar sin objeto ni métodos propios el saber conceptual. O se entiende por «filósofo» lo que hoy llamamos un científico social, como sugiere Hume, o sobra cualquier especie de «metafísico». Pero Kant va a descubrir para la reflexión filosófica un terreno exclusivo y a la vez rigurosamente científico, que es la experiencia a través de sus «condiciones de posibilidad»: la teoría del conocimiento en sentido estricto. Es por eso el fundador de la academia moderna, a quien legó un sistema original y técnicamente perfilado, cuya influencia se mantiene constante hasta el día de hoy, pues como propedéutica («introducción») tiene pocos parangones —si alguno tiene a su altura— en toda la historia del pensamiento.

El marco inicial de la filosofía kantiana es la metafísica de Leibniz y el empirismo inglés, que pretende conservar en sus aspectos sostenibles (los conceptos de razón y experiencia) y corregir en lo que tienen de unilateral (dogmatismo y psicologismo). Este conservar y suprimir a la vez es el significado del verbo *aufheben,* que a falta de término exacto traduciremos por «superar». De hecho, este verbo —y su forma sustantivada *Aufhebung*— es un excelente concepto filosófico, que aparecerá en todos los grandes pensadores alemanes desde Kant. Los hijos, por ejemplo, constituyen una *Aufhebung* de sus padres, a los que naturalmente suceden («suprimen», extrayendo su subsistencia de los cuidados y desvelos de estos), y a los que naturalmente también reproducen («conservan», venciendo mediante la estirpe la inmediata caducidad del individuo singular).

La «filosofía crítica» kantiana lleva a cabo una inversión del planteamiento tradicional comparable a la revolución copernicana; no será un saber del mundo físico —una ingenua adecuación del intelecto a la cosa—, sino clara y decididamente un saber del sujeto, no en tanto que ego empírico, psicológico, sino como sujeto trascendental. «Trascendental» es un neologismo kantiano que significa prescindir del contenido concreto y atenerse exclusivamente a lo que en toda experiencia hay de pura forma previa o independiente, a las «condiciones de posibilidad» de ella misma. Para percibir un olor es preciso que algo despida algún aroma, pero antes aún es preciso que haya un olfato; se trata de investigar la forma pura de semejante «facultad».

Los primeros escritos de Kant son intentos de combinar a Newton y a Leibniz con un sistema de mónadas como centros de fuerza dentro de un espacio absoluto. En otras palabras, una física especulativa donde tratan de complementarse lo empírico con la pura deducción. Casi cuarenta años más tarde, fruto de un infatigable trabajo sobre los conceptos, esta orientación se ha convertido en el sistema del idealismo trascendental. Su revolucionaria tesis propone lo siguiente: no es nuestro intelecto el que se acomoda a los objetos en general, sino estos quienes se acomodan a él. Sigamos los pasos conducentes a ello.

I. *Crítica de la razón pura*

Publicada cuando Kant tenía casi sesenta años y revisada profundamente por el autor en su segunda edición, seis años más tarde, la primera *Crítica de la razón pura* (1781) es un tratado muy extenso que alterna claridad con oscuridad, barbarismo

terminológico y exquisita precisión. Con ella resurge el planteamiento genuinamente filosófico, que es la naturaleza del pensamiento y de lo real, así como la relación entre ambos. Describiendo el proceso que va desde la intuición sensible hasta las ideas absolutas de la razón, lo que logra Kant es llenar de realidad y detalle el desnudo *cogito* cartesiano. No es que estoy cierto de existir porque pienso, sino —como dirá la *Crítica*— que «el entendimiento bien podría ser el autor de aquella experiencia donde aparecen sus objetos».

1. Requisitos de cualquier ciencia posible. Kant parte de la distinción leibniziana entre verdades de hecho y verdades de razón. Llama a las primeras juicios sintéticos, entendiendo por tales aquellos donde el predicado no está contenido implícitamente en el sujeto («la tarde está fresca»; «mi vecino es gordo»; «en China hay censura de prensa») y donde, por lo mismo, se transmite una información que amplía el conocimiento. Los juicios analíticos («la nieve es blanca»; *«A* es igual a *A»),* en cambio, permanecen en la tautología y no amplían el conocimiento.

Junto a esta distinción Kant enuncia otra, entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori*. La verdad de los primeros no depende de la experiencia, siendo por ello universales y necesarios, y su prototipo son los juicios analíticos antes mencionados. Los juicios *a posteriori* dependen de la experiencia y son contingentes, como es contingente —aunque real— que la tarde esté fresca o que mi vecino sea gordo.

Parece, pues, que la segunda clasificación se limita a repetir la primera desde otro ángulo, pero Kant da un paso más y define el conocimiento científico en general como sistema de juicios sintéticos *a priori,* donde se cumple la exigencia de universalidad y necesidad no menos que un contenido de información. Un juicio de esta índole,

por ejemplo, es para Kant la definición euclidiana de línea recta («distancia más corta entre dos puntos») o el principio de que «nada comienza sin causa». No es en modo alguno evidente que estos dos ejemplos sean juicios sintéticos *a priori* [97] , pero Kant está convencido —como todo su tiempo— de que la matemática no es una disciplina analítica, y de que la física matemática no es una disciplina meramente experimental.

La importancia del planteamiento es que de él se sigue preguntar si la metafísica puede formar juicios sintéticos *a priori*. Para responder a ello, la *Crítica de la razón pura* hará una descripción genética del proceso cognoscitivo humano.

2. Sensación y formas puras. A lo que el conocimiento tiene de «receptividad» —de ser afectado por noticias de cualquier índole— lo llama Kant «estética trascendental», entendiendo estética en sentido etimológico, como lo relativo a la sensación *(aisthesis).*

Al igual que Hume, Kant piensa que la sensación no tiene nada de intelectual. El sentir es una intuición pasiva, donde cualquier nexo de unas intuiciones con otras no puede venir dado con ellas mismas. Por eso, ante la sensación no se extiende un mundo, sino «una diversidad desparramada». Lo que convierte esa masa informe de impresiones en una realidad definida es la operación del intelecto combinando y unificando. Sin embargo, Kant se separa aquí de Hume, constatando que ya a ese nivel no hay solo hábitos o creencias, sino un elemento trascendental, interpuesto entre la multitud de intuiciones sensibles y la combinatoria del entendimiento. Aparte de las intuiciones particulares hay lo que él llama intuiciones puras o «formas *a priori* de la sensibilidad», tan totalmente vacías de contenido empírico como generales y necesarias. Dichas formas son el dónde y el cuándo, la yuxtaposición

y la sucesión, esto es, el espacio y el tiempo. Dando un nuevo paso adelante, Kant añade que estas formas no son una cosa mundana, externa: «Está fuera de toda duda [...] que el espacio y el tiempo son condiciones puramente subjetivas de nuestra intuición, y que con referencia a ellas todas las cosas son solo fenómenos y no cosas existentes por sí mismas».

No vemos lo que hay —la «cosa en sí»—, sino lo que aparece de ella tras ser filtrada la masa de impresiones sensibles por las formas trascendentales del espacio y el tiempo. En otros términos, no tenemos acceso a la substancia inteligible (que Kant llama *noúmeno,* jugando con la raíz griega *nous),* sino tan solo a la apariencia o fenómeno (del verbo griego *faino,* que significa «mostrarse», «aparecer»). Las formas puras de la intuición únicamente dejan pasar del mundo lo fenoménico, el aspecto, y a esto lo llama Kant «la idealidad del sentido interno y externo».

Estamos en el terreno solipsista de Descartes otra vez. La receptividad inmediata o lo pasivo del conocer carece de contacto con el mundo real, con el que solo se relaciona mediante una estructura formal subjetiva. Antes de que las impresiones lleguen al entendimiento han sido ya especializadas y temporalizadas.

3. Comprensión y categorías. Lo que el proceso del conocimiento tiene de organizar los datos sensibles es el entendimiento en sí, y constituye el objeto de la parte más densa de la *Crítica* o «analítica trascendental». El entendimiento no se limita a percibir: entiende lo percibido, lo cual significa reunir grupos y series de impresiones en conceptos. Esto desborda la mera asociación entre ellas, descrita originalmente por Hume, que es un proceso psicológico con resultados diferentes en cada persona. Entender es lo mismo que

com-prender, y comprender los fenómenos es lo mismo que «poder referirlos a un concepto».

Pero en este comprender hay también un elemento «trascendental», que son las categorías. Como «facultad de las conclusiones inmediatas», el entendimiento tiene además de conceptos empíricos conceptos puros, tan vacíos en sí como universales y necesarios. Evidentemente, las categorías ya no serán modos de ser —como en el realismo aristotélico—, sino modos de concebir lo fenoménico. Para probarlo, Kant se ofrece a «deducirlas», y encuentra como pauta para ello la clasificación tradicional de los juicios. Hay tantas categorías o «conceptos puros» como formas posibles de juicio, y los juicios se agrupan en cuatro tríadas:

Por la cantidad
Universales
Particulares
Singulares

Por la cualidad
Afirmativos
Negativos
Indefinidos

Por la relación
Categóricos
Hipotéticos
Disyuntivos

Por la modalidad
Problemáticos
Asertóricos
Apodícticos

Las categorías, correspondientemente, se agrupan en otras cuatro tríadas, donde los tipos de juicio están ya sustantivados. Basta

repasarlos para ver que intervienen constantemente en nuestro sentir y entender. Hablamos de totalidad, pluralidad y unidad *(cuantitativas),* realidad, negación y limitación *(cualitativas);* substancia, causa y acción recíproca *(relacionales);* posibilidad, existencia, necesidad *(modales).* Puede discutirse que sean doce o algunas menos —por ejemplo, realidad y existencia se solapan hasta cierto punto—, pero no puede discutirse que sin categorías los fenómenos serían «un juego ciego de representaciones, menos que un sueño». En justa contrapartida, sin los fenómenos las categorías serían moldes huecos. Es la interpenetración o síntesis de estas estructuras ideales con las impresiones lo que ofrece un mundo. Pero incluso inmersos en el mundo, «lo rector» sigue estando en las primeras, como «conceptos que *a priori* prescriben leyes a todos los fenómenos y, por consiguiente, a la Naturaleza como suma completa de todos ellos».

Ahora bien, las categorías son tipos de enlace, nexos precisos entre fenómenos. Deteniéndose un momento, Kant propone que cualquier enlace *a priori* supone una unidad previa a él: «La idea de esta unidad hace posible el concepto de enlace». Son las páginas más densas del tratado, que acaban remitiendo a una «síntesis originaria de la apercepción» o conciencia de sí. En vez de flotar desparramadas, las categorías brotan de un sujeto que las «sintetiza» antes de proceder a analizar con ellas cualquier fenómeno. La *Crítica* describe esa articulación de juicios *a priori* como un «yo pienso» que acompaña a todas las representaciones. Se diría que sigue la perspectiva cartesiana en cuanto al enlace de los enlaces, aunque ahora no es un yo empírico, sino «trascendental». La distinción es importante, porque Kant tiene grandes cosas que decir sobre la razón —núcleo del «yo pienso»—,

y el terreno trascendental descarta cualquier objeción de dogmatismo.

4. La razón y las ideas. La tercera parte de la *Crítica* («dialéctica trascendental») investiga la razón, definiéndola como «facultad de juzgar mediadamente». El entendimiento *(Verstand)* entiende, mientras la razón *(Vernunft)* concibe. La razón «nunca mira directamente a la experiencia o a objeto alguno, sino al entendimiento, para impartir una unidad». Es por eso la fuente de cualesquiera conceptos y principios, que no ha tomado a préstamo ni de los sentidos ni del entendimiento. Definida como «pura espontaneidad» productora de ideas, Kant ve en ella «un concepto formado por conceptos puros, que trasciende cualquier experiencia posible».

De ahí que persiga siempre lo incondicionado o no relativo, tratando siempre de ir desde condiciones particulares a otras más generales y desde ellas a algún término absoluto que sea una unidad infinita de las diferencias. Es «una dialéctica natural e inevitable de la razón pura, inherente e inseparable de la inteligencia humana, que nunca dejará de fascinarla». Kant entiende aquí por dialéctica un desasosiego de la razón cuando permanece inmersa en un mundo fáctico o contingente, ajeno al «yo pienso» De la inquietud solo se defiende discurriendo sobre perfecciones, y las «leyes» internas de esa dialéctica producen tres clases de razonamientos, que corresponde a las tres ideas «trascendentales».

El primero va del «yo pienso» hasta la unidad absoluta del sujeto pensante, que Kant llama también alma o libertad. Pero esa generalización y sublimación carece de correlato exterior demostrable, y es por eso el «paralogismo trascendental».

El segundo razonamiento va del «conjunto del objeto fenoménico» a la «unidad absoluta de las series de condiciones» (en otras palabras, al universo como todo perfectamente cohesionado). Pero esa finalidad objetiva, que estaría inscrita en el mundo físico, es solo hipotética y desemboca en las «antinomias de la razón pura» [98] .

Por último, el tercer razonamiento va de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo —aspiración (incumplida) del razonamiento previo— a la unidad absoluta de todo lo pensable (Dios). Pero este «ideal de la razón pura» es en realidad la «ilusión trascendental».

5. El canon de la razón pura. ¿Por qué esas perfecciones de la realidad han de ser paralogismo, antinomia e ilusión? El alma como elemento activo inmortal, el universo y Dios son «ideas que la razón produce por necesidad, en virtud de sus leyes originales». Pero no son juicios sintéticos *a priori* ni, en consecuencia, razonamientos «científicos». Al ser substancias puramente inteligibles *(noúmenos)* violan el corte entre fenómenos y cosas en sí que funda el sistema kantiano. Pretenden saltar sobre lo existente sin el apoyo de la experiencia. Violan el principio de que el pensamiento arrastra una subjetividad radical.

Vemos entonces que este original y poderoso idealismo pone el pensamiento en todas partes —como «condición general de posibilidad»—, aunque le aísla del ser o substancia física, presentada como algo definitivamente «otro» o inaccesible a la razón. He ahí el «canon de la razón pura», que suscita consideraciones epistemológicas tanto como teológicas. O bien las ideas de la razón teórica pura pasan a ser patrimonio exclusivo de la razón práctica (como «ideales» solo accesibles a la voluntad), o cualquier manejo de las mismas caerá no solo en «quimeras», sino en «devastaciones». Llamativamente, una de las últimas frases del

tratado ve en la «filosofía crítica un censor que mantiene el orden público», gracias al cual:

> La metafísica podrá seguir siendo el baluarte de la religión, pues la razón humana, dialéctica ya por naturaleza, no puede prescindir de una ciencia que le sirva de freno y evite las devastaciones que una razón especulativa liberada de ley no dejaría de producir en la moral y la religión.

En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica,* que contiene muchas supresiones y adiciones con respecto a la primera, Kant vuelve sobre estos pensamientos:

> Yo no puedo suponer para el necesario uso práctico de mi razón a Dios, la libertad y la inmortalidad sin negar al mismo tiempo las pretensiones de la razón especulativa, que transforma las intuiciones trascendentales en objetos de experiencia, haciendo así imposible toda extensión práctica de la razón pura. Tuve, pues, que superar *(aufheben)* el saber para hacer sitio a la fe.

Es sin duda cierto que el dogmatismo cae con harta frecuencia en extensiones «prácticas» de la razón pura, como cuando decreta la confesionalidad irrenunciable de territorios enteros, o que hay tres dioses en Dios. Sin embargo, también es cierto que, junto al riguroso edificio analítico, está no exponer a «especulación» los conceptos últimos, confiados por eso al fuero íntimo de la conciencia. El resultado no es un dualismo físico como el platónico o el cartesiano, sino algo más próximo a Hume con su deslinde entre creencias (algunas tan razonables como alma, universo y Dios) y simples hechos o «impresiones». En cualquier caso, descubrir el terreno trascendental ha facultado a Kant para exponer los principios del pensamiento con una riqueza y profundidad desconocida desde Aristóteles. Abundan conceptos extraordinarios, como la distinción entre entendimiento y razón, o el de que la razón «produce» ideas. La inteligencia habla de sí misma por largo, y de manera tan perspicaz como sólida.

6. Lo subjetivo y lo objetivo. Los herederos inmediatos de Kant (Fichte, Schelling y Hegel) no podrán conformarse con este «canon» de la razón pura. Al tomar posesión de su cátedra en Berlín, Hegel empezará diciendo: «Lo que en todo tiempo pasó por más ignominioso e indigno, la renuncia a conocer la verdad, llegó a ser en nuestros días el más sublime triunfo del espíritu. Este supuesto conocimiento ha usurpado incluso el nombre de filosofía».

El fenomenismo o distinción tajante entre lo objetivo y lo subjetivo —dirán estos epígonos— pasa por alto la síntesis de ambos lados que la propia *Crítica* expone como síntesis o «unidad original de la apercepción». Ese «yo pienso» que presta estructura a todas las representaciones está sin desarrollar, pues o bien une efectivamente ser y pensamiento —en cuyo caso sobra el corte entre cosa en sí y fenómeno—, o bien es una expresión artificiosa, donde «yo» y «pensar» constituyen aspectos de lo mismo y no hay verdadera síntesis. También se alega que investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento sin proponer algo conocido tiene ciertas semejanzas con la pretensión de aprender a nadar sin entrar en el agua, antes de ponerse a nadar. Si el olfato es previo al aroma, cabe observar que eso solo vale para el olfato en acto, oliendo, mientras Kant lo ofrece solo en potencia o como «facultad» olfativa. Aceptando las premisas del fenomenismo, se diría que olemos lo hediondo, pero no lo hediondo, como si pudiera darse una cosa sin la otra. A fin de cuentas, la *Crítica* desarrolla vigorosamente lo especulativo como correlato de lo racional, aunque nombra tutor de la razón al entendimiento.

Habrá ocasión de examinar alternativas «idealistas» a este desenlace, pero el análisis kantiano satisface a casi todas las demás escuelas de pensamiento, y pasa a ser el modelo epistemológico inatacable para toda suerte de «realistas». Como obra analítica

exhaustiva sobre un tema, sus únicos parientes próximos son *El espíritu de las leyes* y *La riqueza de las naciones*. Así empieza, continúa y termina lo más destacable científicamente de la Ilustración.

II. *Crítica de la razón práctica*

La cuestión ¿qué puedo saber? reconduce a ¿qué debo hacer? Y aplicar el punto de vista trascendental a la ética implica prescindir de lo empírico y psicológico, recurriendo tan solo a la forma del obrar. Tal como atenerse a la forma *a priori* del conocimiento había producido una epistemología, en lugar de una metafísica, la forma *a priori* de la conducta producirá una ética autónoma, en lugar de una ética heterónoma o dependiente.

Pero solo puede ser «autónoma», basada únicamente en sí misma, una ética que carezca de cualquier contenido distinto de la voluntad acorde con lo universal. Como la voluntad acorde con lo universal define la forma pura llamada ley, solo una voluntad legislativa define lo que Kant llama ética autónoma. Todas las éticas previas al descubrimiento de lo trascendental, en cambio, son éticas «materiales» que establecen una jerarquía de bienes y unos principios para alcanzarlos, cayendo así en lo empírico, en lo hipotético y en lo heterónomo. En definitiva, son éticas basadas sobre el deseo y la inclinación, que al prescindir del *a priori* moral caen en el casuismo y la arbitrariedad, olvidando lo principal absolutamente, que es la libertad de darnos nuestra propia norma.

Con indudable profundidad, esta segunda *Crítica* precisa que el *a priori* ético es el deber, el rigor de obrar por deber. Se trata de querer el deber en sí, de querer la «ley», y no por las ventajas que

reporte hacerlo ni por los perjuicios que podría acarrear una trasgresión, sino por lo que esa conducta tiene de emancipador. El deber constituye «la necesidad de una acción por respeto a la ley», pero como la ley es una expresión de la razón, el hecho de amarla en términos puramente formales, ajenos a tal o cual ley particular, equivale a afirmarse el hombre como ser racional.

La consecuencia inmediata de estos principios es una revalorización de la intención, ya que el resultado concreto de la conducta pasa a ser inesencial comparado con el móvil interno. En vez de juicios (tendentes a lograr placer, felicidad, impasibilidad, etc.), la ética formal enuncia el imperativo categórico, llamado así por contraposición a las máximas hipotéticas de las éticas «materiales». Ese imperativo categórico, que para Kant constituye la «ley fundamental de la razón pura práctica», se enuncia escuetamente: «Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda al mismo tiempo valer siempre como principio de una legislación universal».

Quizá influido por Rousseau, a quien admira mucho, Kant sobrepasa el criterio laico pero trivial de lo útil —tan dominante en todos los ilustrados— y pone en su lugar el criterio del rigor moral. Obedecer la ley por interés es para Kant una degradación equiparable a violarla, y por eso mismo la ley moral no se identifica necesariamente con la ley positiva. Sin embargo, la libertad en Rousseau es autonomía natural, una impulsividad no «corrompida» por la civilización, mientras en Kant la libertad es lo contrario del impulso natural y se identifica con el «rigor severo e inflexible» de amar solo la forma de la ley, lo *a priori* y universal.

Pero lo que se le había negado a la razón pura teórica (la capacidad de conocer sin recurso a la experiencia y a una matematización de las observaciones) revierte a la razón pura

práctica. Las ideas absolutas dejan de ser ilusión y se convierten en «postulados» de la voluntad ajustada a la ley. Solo para el sujeto moral —y a título de *noúmeno* ético— tienen sentido la inmortalidad del alma, la libertad y la existencia de Dios. De hecho, la tarea de la eticidad es tan infinita que solo partiendo de un alma inmortal cabe plantearla. Inviable como silogismo no sofístico, esta conexión de esfuerzo, infinitud y vida eterna cabe perfectamente como postulado del «alma moral».

III. *Crítica del juicio*

Publicada en 1790 (dos años después que la *Crítica de la razón práctica* y nueve después que la *Crítica de la razón pura),* la *Crítica del juicio* investiga la tercera «facultad» humana fundamental después del entendimiento y la voluntad, que es el «sentimiento de gusto y disgusto», o si se prefiere, el sentimiento en cuanto tal. Esta *Crítica,* que en bastantes aspectos constituye la más brillante de las tres (aunque suele ser mucho menos citada), no se refiere al juicio «determinante» objeto de la primera ni al «imperativo» objeto de la segunda, sino a lo que Kant llama juicio reflexivo o «reflexionante». Los términos vinculados por el juicio reflexivo son lo subjetivo y personal por una parte y lo universal por otra, de manera que su campo viene a ser la intersubjetividad misma, una comunidad «estética» o directa del hombre con el hombre sin pasar por el concepto teórico o la ley práctica.

El tratado tiene dos secciones completamente diferenciadas: la primera se dedica a la belleza («crítica de la facultad estética de juzgar»), y la segunda a la vida («crítica de la facultad teleológica de juzgar»). En la primera sección Kant define lo bello por contraste con

lo agradable y lo útil. Lo bello —dice— no está condicionado por un interés nuestro, sino por un juego de formas carente de significación extrínseca, libre, donde se realiza una armonía entre el sentimiento y el pensamiento. Lo bello es por eso un objeto o un modo de representación desinteresado «que complace universalmente sin concepto».

Pero lo que gusta por sí, como belleza, gusta en virtud de su limitación, y Kant observa que hay otro orden de cosas y representaciones caracterizadas por su ilimitación precisamente, a las que Kant incluye en lo sublime. Hay un sublime «matemático» (lo absoluta o incomparablemente grande), y hay un sublime «dinámico» (el poder irresistible de las fuerzas elementales de la naturaleza), y ambos evocan un sentimiento que combina pesar y placer, pavor y exaltación. En el caso de lo sublime matemático, encerrarlo en representaciones finitas es también «respeto», que hace manifiesta «la superioridad del destino racional de nuestra facultad cognoscitiva sobre el poder de la sensibilidad». En lo sublime dinámico hay una análoga extensión de lo espiritual sobre lo sensible, cuando ante el hombre no supersticioso las fuerzas naturales desencadenadas se convierten en colosal espectáculo, «evocando la idea de un Dios justo y omnipotente». Lo sublime en general es por eso presencia de la idea en la sensibilidad.

La segunda parte de la *Crítica del juicio* analiza «la finalidad objetiva en la Naturaleza» a través del concepto de lo orgánico. Destaquemos que Kant busca una finalidad objetiva. Suponer que la naturaleza obra en virtud de intenciones es inadmisible como juicio «determinante» y, sin embargo, negarse a considerar ciertas estructuras de la vida como una organización de medios con vistas a fines parece inútil y opuesto a la evidencia. Para Kant, «lo que en un ser organizado se conserva a través de su reproducción no debe

jamás considerarse desprovisto de finalidad». Se trata por eso de *combinar* aquello que hay en lo viviente de «mecanismo» con lo que hay de «tecnicismo», y dice la *Crítica del juicio:*

> Importa infinitamente a la razón no descuidar el mecanismo de la Naturaleza en sus producciones y no dejarlo de lado allí, pues sin él nada podremos comprender sobre la naturaleza de las cosas. Aunque se aceptase que un arquitecto supremo ha creado inmediatamente las formas de la Naturaleza, nuestro conocimiento de ella no habría avanzado con ello lo más mínimo, pues en modo alguno conocemos el modo de acción y las ideas de ese ser. Por otra parte, es una máxima no menos necesaria de la razón no descuidar el principio de los fines en los productos de la Naturaleza, pues si bien no nos hace más comprensible la estructura de su génesis, constituye un principio heurístico para estudiar las leyes naturales particulares.

La divergencia entre un principio y otro cesa combinando a ambos en una sola causalidad, donde lo mecánico sería precisamente «el instrumento de una causa que opera teleológicamente». Al mismo tiempo, esto es inadmisible para la razón científica, y queda como síntesis tan solo para el «juicio reflexivo». Pero como tal criterio de la mera facultad de juzgar (no de razonar), acaba reconduciendo al ser divino y a la inmortalidad del alma. Kant se ha afanado en vano por hallar una finalidad objetiva en la naturaleza —como la que propondrán más tarde Spencer y Darwin—, pero la *Crítica del juicio* corona el edificio de la «filosofía trascendental» con una nueva invocación a la existencia de Dios, esta vez a través del sentimiento. La finalidad física conduce a una finalidad moral que desemboca en teología pura y simple y que se propone por primera vez en términos de religión. Kant llama religión «al conocimiento de nuestros deberes como órdenes divinas».

IV. Política e historia

Siguiendo también aquí a Rousseau, Kant considera inseparables moral y política; una es libertad interna y la otra externa, pero es en virtud de la libertad en general como el hombre deja de ser un mero objeto físico para constituir algo propiamente metafísico, que «ha de tomarse siempre como un fin y nunca como un medio».

El opúsculo *Sobre la paz perpetua* (1793) constituye una exposición filosófica de los ideales revolucionarios, que ya conoce la crueldad del Terror[99] , pero no por ello retrocede ante las exigencias renovadoras. La base de esta renovación será sustituir los Estados de hecho por Estados de derecho, dotando a cada uno de estructura republicana e integrándolos a todos en una Liga o Sociedad de Naciones no sometida a ninguno, sino a un derecho internacional cosmopolita y pacifista, basado en tres principios: a) evitabilidad de toda guerra; b) supresión de cualesquiera ejércitos permanentes, y c) reconocimiento del derecho a la independencia de cada Estado miembro.

Son sugestiones llenas de cordura, benevolencia y anticipación, que honran a Kant y que tuvieron un peso notable en gestar la actual Organización de Naciones Unidas. Honran a Kant tanto más cuanto que sus sucesores filosóficos en Alemania van a apartarse enseguida del principio cosmopolita. Estos principios de ciencia política se vinculan en Kant con el germen bastante desarrollado de una filosofía de la historia. En un ensayo anterior, de 1784, propone concebir sistemáticamente el curso de la historia humana a partir de un designio general de la Naturaleza. La historia es la especie humana separándose gradualmente de la animalidad, que se crea a sí misma un universo acorde con lo ideal.

20
El idealismo postkantiano

I. Alemania y la filosofía

Kant desata en Alemania una pasión filosófica extraordinaria, que apoyada en su rico aparato de conceptos produce sistemas cada vez más técnicos e inasequibles para el lector no especializado, a pesar de lo cual son fervorosamente leídos y discutidos. Alrededor, el hecho que penetra e informa todo es la viabilidad de la revolución, que muestra al hombre capaz de construir un orden basado de arriba abajo en la razón.

Se promueve así un replanteamiento de lo que puede entenderse por realidad en última instancia, y el denominador común de los kantianos es el inverso del que caracterizaba a los *philosophes* ilustrados. Si estos sobresalían en pragmatismo, ajenos al significado de idea y concepto, puede decirse que ahora —hasta bien avanzado el siglo XIX— lo único relevante son ideas y conceptos. Por otra parte, no se acepta confinar la filosofía a teoría del conocimiento, lo cual produce una reafirmación de la filosofía como ciencia, no menos que la renovación de su conflicto con las demás ciencias. En efecto, otra vez un discurso pretende versar sobre la totalidad de lo real, sin más restricción que las oscuridades del asunto y el compromiso de explicarse. Esto es precisamente lo que parecía fuera de lugar, desterrado, desde la primera *Crítica*.

Mientras tanto, a finales del XVIII en Alemania el primer problema es un territorio compuesto por infinidad de reinos, principados, grandes ducados y señoríos, en gran medida feudales aún desde el punto de vista político y económico. El imperio napoleónico, que irónicamente sucede al triunfo del pueblo francés sobre la nobleza y el clero, pone a prueba duramente esos Estados dispersos, que desde Lutero son un solo pueblo, pero no pueden obrar como tal sin previa unificación. De ahí que perfilar un espíritu alemán (fundado en cierta comprensión de lo absoluto) y unificar el país se fundan entonces como una sola necesidad política. Los germanos tienen como objeto de contemplación el sistema inglés, la democracia americana y la Revolución francesa. Todos parecen ejemplos de espontaneidad popular y espíritu racional perfectamente fundidos, aunque Alemania necesita encontrar una Constitución específicamente suya. Estimulada por los grandes logros de Kant, llega el momento de que su genio diserte sobre el sentido del mundo y la naturaleza del pensamiento.

1. El sistema de Fichte. Hombre de orígenes bastante más humildes todavía que Kant, formado gracias a una beca, Juan Teófilo Fichte (1762-1814) fue una mezcla de pura vehemencia y conceptos vertiginosos. Influido por el rigorismo de su maestro Kant, y muy sensible a acentos nacionalistas y místicos, se alistó voluntario para combatir al invasor francés. Fue más tarde destituido de su puesto docente en Jena por una acusación de ateísmo (tan infundada como la que se dirigió contra Spinoza). Jena era por aquellos días una ciudad donde iban y venían Goethe, Schiller, Beethoven, Schlegel, Novalis, Hölderlin, Hegel y —por breve tiempo— Napoleón mismo, tras ganar la batalla de su nombre. Fichte fue más tarde nombrado profesor en Berlín y tuvo un gran éxito arengando a la nación

alemana. Era un radical en términos políticos, que predicaba un socialismo nacionalista. *El Estado comercial cerrado* (1804), título de uno de sus libros, dice ya bastante de su perspectiva, que es poco o nada individualista si se compara con la inglesa y francesa. La legitimidad política descansa en cada sociedad civil que se autogobierna corporativamente o por estamentos.

1.1. Un sujeto «absoluto». Fichte arranca de lo que viene gestándose desde Descartes como filosofía moderna. Pero al no expresarlo como resultado histórico —sino como sistema de la verdad pura— adopta perfiles algo extraños y muy oscuros. Según él, Kant ha sentado las bases para una comprensión efectiva de la realidad, pero no ha dado el paso capaz de convertir la filosofía «trascendental» en un saber deductivo estricto. Concretamente, no supo comprender el alcance de la «unidad sintética de la apercepción» que él mismo enuncia en la *Crítica de la razón pura*. Para ello debía haber intuido que la razón práctica es la razón «misma», otorgándole la correspondiente dimensión cósmica. Cuando dicha limitación se supera surge lo que Fichte llama «teoría de la ciencia», un «saber del saber» cuyo objeto es la acción, y donde nada se presenta como un hecho. Esta diferencia entre lo activo *(Tathandlung)* y la facticidad *(Tatsache)* es un concepto ciertamente notable, ya que propone tomar todo en el proceso de constituirse o disgregarse, nunca fijo o fosilizado, y fomentará una enérgica renovación del discurso filosófico, que se hace plenamente dialéctico. Veámoslo aplicado a continuación en su primera *Doctrina de la ciencia* (1794).

La acción es identidad activa, acto de hacerse a sí mismo, y *A*=*A* «solo tiene validez originaria respecto del yo». Para que *A* sea igual a *A* es preciso que *A* esté puesta, simplemente dada como un hecho.

Pero el yo o conciencia de sí se pone, «yo me pongo». Esta evidencia aparece velada —según Fichte— porque un pasivo «yo teórico» (el entendimiento kantiano) va continuamente ampliando el campo del no-yo u objetividad, de modo exactamente inverso a como el «yo práctico», (la razón) va reconquistando para sí, a título de conceptos suyos, nuevos trozos de supuesta objetividad independiente, poniendo el yo —forma de la identidad— en el no-yo.

Cuando el sujeto trascendental se concibe como sujeto absoluto descubre el proceso de una pura acción infinita, que hace nacer en su seno también la «ilusión de algo otro». Esa ilusión es su enajenación o extrañamiento *(Entfremdung, Entäusserung),* del cual solo se recobra con un retorno a sí.

Fichte se permite ser insólitamente denso e intrincado en esta primera exposición de su filosofía, aunque inventa allí una nueva dinámica metafísica, que como tendencia del ser enajenado o extrañado a «recobrarse» (o extrañarse más aún) articula luego la filosofía de Schelling, Hegel, Marx y sus herederos hasta hoy mismo. El Yo o acción absoluta —que en su obra madura identifica con «la substancia de Spinoza»— compensa su infinito ir fluyendo sin regreso con aquella identidad que va produciendo como sí mismos concretos. Es en realidad Dios mismo, que «se hace autoconsciente como voluntad moral (activa) del universo en los individuos», y que en el fluir ilimitado reconquista su propia dispensación irreflexiva anterior. Lógicamente, la llamada objetividad —en definitiva, la Naturaleza sensible— no es sino pensamiento enajenado, olvidado de sí. Su extrañamiento le impide comprender que la substancia última consiste en subjetividad.

Vibrantemente especulativo, y capaz de prestar una vitalidad desconocida a los conceptos ontológicos clásicos, el discurso de Fichte es una combinación a veces desconcertante de lógica

metafísica, teología y nacionalismo. Se diría un ánimo inspirado por las triunfantes revoluciones de la época, que generalizando el idealismo kantiano destapa el alma romántica, una criatura postrevolucionaria con ciertas nostalgias del medievo. Dado que lo absoluto es acción, la libertad constituye el último poder y sentido del mundo, cuya patria reside en la eticidad. Todo esto nos conmueve y desorienta a la vez, dado lo impetuoso y audaz de las exposiciones fichteanas, que al final de su vida no vacilan en hacer remisiones a los «seres intermedios» del neoplatonismo, y acaban fundiéndose con doctrinas cristianas primitivas (fundamentalmente el Cuarto evangelio, atribuido al apóstol Juan). Su socialismo, en efecto, arranca directamente de la justicia «social» neotestamentaria.

Pero lo más original de Fichte —y desde luego lo más influyente— es una comprensión de la identidad y la diferencia como procesos o, por ser más exactos, como «conflicto» y «lucha», en términos dialécticos. Como la infinitud del yo o «substancia subjetiva» es verdaderamente infinita, se cumple en un perpetuo movimiento de lo finito. El «extrañamiento» constituye así un momento necesario en el desarrollo de su propia superación (el kantiano *Aufhebung).* El alma romántica encuentra en él su manifestación conceptual más vigorosa, porque concebir lo infinito en el constante ir fluyendo de lo finito —traer el más allá al más acá inmediato— es lo que ella percibe como «verdad sublime», y Fichte es quien perfila y ahonda toda esta perspectiva.

2. El sistema de Schelling. Los elementos románticos de Fichte reaparecen con perfiles propios en F. W. J. Schelling (1775-1854), un caso de precocidad inigualado en la historia de la filosofía. A los veintidós años publicó sus *Escritos sobre filosofía de la naturaleza,* y

al año siguiente era profesor en la Universidad de Jena. De su filosofía de la identidad dijo Hegel que era «la noche donde todas las vacas son pardas», y en efecto su obra constituye un ejemplo algo empalagoso de las divagaciones que engendra el afán sistemático cuando no va acompañado por la seriedad del análisis constante. Los varios sistemas elaborados por Schelling durante su dilatada vida no tendrán sino un barniz de método científico. Por debajo no hay tanto filosofía como teosofía y espiritismo. Por lo demás, se trata de un pensador luminoso muchas veces, que domina magistralmente la analogía y del que provienen conceptos tan destacables como el de «inconsciente».

El denominador común de su filosofía es que lo absoluto, el principio que sirve para deducir todo, no es tanto sujeto como unidad de sujeto y objeto, identidad de contrarios. El sistema de Fichte es un idealismo subjetivo (en realidad ético), que toma todo lo natural como materia pasiva para la obra de la libertad. El joven Schelling propone un idealismo objetivo, que sustituya el «yo» por una «Naturaleza» dotada de fuerzas espirituales, para ser actividad libre en sí. La naturaleza es el espíritu visible, el espíritu es la naturaleza invisible. Sin embargo, el fondo del sistema de Fichte (e, indirectamente, de Kant) no cambia, porque ese sujeto-objeto sigue siendo subjetivo y lo que hace es descubrirse en la base de su aparente otro. Para Schelling:

> Lo que llamamos Naturaleza es un poema cuya prodigiosa y secreta escritura permanece indescifrable para nosotros. Pero si pudiésemos resolver el enigma descubriríamos allí la odisea del espíritu que, buscándose, huye de sí mismo, pues no aparece a través del mundo sino como aparece el sentido a través de las palabras.

3. La maduración del idealismo. Kant, Fichte y Schelling coincidían en plantear el problema de las relaciones entre ser y

pensamiento en términos de objeto y sujeto. Coincidían también en prestar un papel decisivo al tiempo, por una parte, como forma fundamental de la intuición a nivel teórico, y por otra, como dimensión de lucha y cumplimiento. Nada llega a ser sino tras una mediación, que es pugna y victoria sobre su opuesto. La odisea del espíritu, que para Schelling se descubre inmerso en una existencia solo natural, tiene su paralelo en la odisea del yo práctico fichteano superando su extrañamiento en un mundo de conclusos hechos. Es en la filosofía de la libertad (y del conflicto) adecuada al momento histórico preciso, donde el hombre se sacude el yugo de monarcas y pontífices, aunque en Alemania esto sea todavía solo un sentir popular cuidadosamente reprimido por la autoridad tradicional. Se diría que Kant y Fichte están intentando pensar la responsabilidad inherente al logro de la libertad real —más que organizar la sociedad en un sentido u otro—, y junto al elemento crítico se detecta en ellos una corriente más profunda, vinculada a la asimilación filosófica del cristianismo reformado. Tras la superación del extrañamiento en lo empírico subyace el combate de la luz contra las tinieblas, el núcleo de la idea del Verbo *(logos)* haciéndose carne y redimiendo a los hombres. Pero se trata de un cristianismo purificado de sectarismo y superstición, eminentemente racional.

En segundo lugar, el principio subjetivo que asume la construcción de la realidad está en el individuo concreto, pero no es el individuo concreto, y el hecho de llamarlo yo (trascendental o absoluto) no debe inducir a confusión. Constituye más bien un individuo general como la vida ética de un pueblo, esto es, un principio histórico de actividad que gobierna el mundo sin acabar todavía de saberlo. Hegel lo llamará *Geist* («espíritu»), remitiendo a la teología cristiana del *spiritus sanctus,* algo inmaterial que queda en lo material tras la Redención para tender un puente entre lo divino y lo terreno,

instando a la unidad de todos los hombres. Del grado de pietismo [100] vigente en cada pensador depende que dicho *Geist* se agote más o menos en la especie humana. Sin embargo, la idea de tener la libertad como esencia acerca al hombre al estatuto del verdadero creador, y en pocas décadas aparecerán pensadores como Feuerbach y Strauss, que ven en lo divino un invento del hombre.

Pero antes de que esto acontezca hay un momento análogo al ocurrido en tiempos de Newton, cuando gracias a los progresos en diferentes campos un hombre de gran energía intelectual pudo conectar los hallazgos y hechos dispersos de una construcción armoniosa, siendo capaz de abordar todos los problemas y resolverlos unitariamente. En el caso de Newton se trataba de sintetizar la física terrestre y la celeste. En el de Hegel, como analizaremos de inmediato, los elementos en juego son toda la filosofía antigua y la moderna, el espíritu cristiano y el helénico, el concepto puro y la historia universal, la atención al detalle y la máxima abstracción.

Puede decirse que Europa produce a Hegel como el mundo griego produjo a Aristóteles, cuando el conjunto de una cultura cristaliza en una conciencia singular y puede exponer la trabazón interna (el sistema) de todos sus juicios particulares sobre lo que hay. A principios del siglo XIX han madurado fundamentalmente tres certezas que serán el punto de partida de la filosofía hegeliana:

1. Todo lo real es racional.
2. Substancia significa esencialmente sujeto.
3. Historia universal y progreso en la conciencia de la libertad son una misma cosa.

II. El sistema hegeliano

Hijo de un funcionario de correos, compañero de Hölderlin y Schelling en el seminario teológico de Tübingen, Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1830) corrió a plantar con sus colegas un árbol a la libertad al enterarse de la toma de la Bastilla (1789). Su entusiasmo ante la Revolución francesa solo era comparable a su entusiasmo ante el mundo griego. De carácter jovial en su juventud, nada precoz, pasmosamente erudito en todas las ramas del conocimiento, dejó una ingente producción escrita que se completa —caso análogo otra vez al de Aristóteles— con notas propias y de los alumnos a sus cursos. Solo al obtener la cátedra de Fichte en Berlín, tras el fallecimiento de este, pudo dedicarse cómodamente al estudio y la reflexión, pues hasta entonces su modesta posición económica le había obligado a aceptar otras responsabilidades. Sin embargo, para cuando llegó a Berlín tenía publicadas ya sus dos obras principales, y la original riqueza de su pensamiento le granjeó un éxito extraordinario como docente. En su entierro, el teólogo Marheineke Forster dijo que acababa de morir «el Cristo de la filosofía» y «el Aristóteles de los tiempos modernos». En efecto, nadie emprendió y consumó en medida comparable una síntesis de todo el saber como unidad orgánica, y nadie —desde el Estagirita— parece haber poseído en grado parejo la capacidad de moverse fluidamente entre conceptos.

En los demás pensadores se observa un intento de definir los objetos del conocimiento como algo fijo, que la reflexión toma en un sentido u otro. Hegel posee la facultad de dejar ser a la cosa considerada, de hacer que ella misma despliegue sus determinaciones, con lo cual no se trata de hacer razonamientos sobre lo que es, sino de estar atento a observar los razonamientos que ya están allí, determinando la dinámica espontánea de cualquier objeto. Esto proporciona una viveza tan peculiar como extraordinaria

a su discurso, pues si bien la intención sistemática propende al dogmatismo, la capacidad de entregarse al movimiento de la cosa hace de cada análisis concreto lo más opuesto a una dogmatización. El conocimiento filosófico no se construye acumulando ocurrencias sobre algo, sino dejando que se manifieste el proceso específico descrito por cada objeto o concepto. A esto lo llama Hegel «exposición», en contraste con cualquier tratamiento «axiomático» (cuyo modelo perfecto son los Elementos de Euclides), donde solo se ofrecen los puros resultados o los principios abstraídos de su devenir. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* dice que el axiomatismo:

> Representa una tarea más fácil de lo que podría tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella y olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo. Lo más fácil es enjuiciar aquello que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo conceptualmente, y, lo más difícil de todo, la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición.

Trataremos de describir qué son para Hegel la dialéctica y el saber especulativo, continuando con una descripción de su metafísica (la *Ciencia de la lógica)* y su obra más inclasificable y celebrada, la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, su pensamiento se parece al de Fichte y al de Kant por ser asombrosamente denso, manejando como un guante el aparato crítico de la filosofía tradicional y entrando en grandes profundidades a la menor ocasión.

1. Dialéctica y saber especulativo. Como en los pensadores que inmediatamente le preceden, lo absoluto es proceso, actividad, no algo hecho o dado que se pueda describir estéticamente. El movimiento constituye la vida de lo que hay, su condición esencial, y por eso mismo cualquier definición esquemática de lo absoluto pecará de unilateralidad y pobreza. No se trata de algún movimiento

local y meramente cuantitativo, sino de movimiento total o esencial, que describe las transformaciones ocurridas en lo movido. A dicho dinamismo lo llama Hegel preferentemente idea y espíritu. Por idea entiende «la unidad del concepto y lo real». Por *Geist* entiende «la razón que es en y para sí», el *nous* griego, advirtiendo siempre que uno o varios juicios sobre ello serán siempre vaciedades e implicitud.

> Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que solo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto y devenir al mismo tiempo.

De aquí arranca la necesidad de concebir lo real «dialécticamente», en el tránsito y la relatividad que llevan consigo los momentos de un devenir y los elementos de un todo. Mirando a vista de pájaro, Hegel discierne tres aspectos o fases en toda «realidad lógica»:

1. El momento positivo del entendimiento («metafísica intelectiva»), que aplica a rajatabla el principio de contradicción y trata de obtener representaciones basadas en límites quietos, logrados por abstracción de lo concreto, como sucede por ejemplo con el concepto de *res extensa* en Descartes.
2. Lo negativo o el momento dialéctico, donde las categorías finitas del entendimiento desembocan en contradicción y se ven sobrepasadas a partir de ellas mismas, como le acontece objetivamente a la *res extensa* con el cuerpo orgánico. La dialéctica no es aquí un arte retórico subjetivo, sino dinamismo que «supera la determinación concreta aislada, alma motriz del progreso científico». Es incapaz de conformarse con

representaciones impropias (normalmente por abstractas) de lo representado.

3. «El momento especulativo o positivamente racional, que capta la unidad de las determinaciones en su oposición, y es la afirmación contenida en su superación y su tránsito». Como en Heráclito, la negación es negación de la negación también. El siervo, por ejemplo, carga con lo negativo que es el trabajo transformador de lo inmediato, mientras el amo recibe los productos ya transformados; pero ese recibir sin lucha le sume en la molicie y fortalece al siervo con conocimiento y vigor, preparando la inevitable sustitución del uno por el otro. La posibilidad de lo especulativo deriva de que la negación está tan determinada como la afirmación: esa negación determinada es el resultado real, que supera los límites de cada aspecto en su aislamiento y se pone como nuevo objeto del saber.

2. La metafísica. Ningún modelo hay tan conciso de este proceso como las primeras líneas de la *Ciencia de la lógica* hegeliana:

> Ser, puro ser, sin ninguna otra determinación [...] es igual solo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia ni en su interior ni hacia lo exterior. [...] El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada.
>
> Nada, la pura nada, es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido [...] y el mismo vacío intuir o pensar que es el puro ser. La nada es, por tanto, la misma determinación o más bien la misma cosa que el puro ser.
>
> El puro ser y la pura nada son por tanto la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino [...] este movimiento de inmediato desvanecerse lo uno en lo otro: devenir, un movimiento donde ambos se distinguen, pero mediante una diferencia que se ha resuelto de modo igualmente inmediato».

La *Ciencia de la lógica* tiene por objeto mostrar —con gran detalle — que partiendo del puro ser se llega fluida y necesariamente a la idea absoluta. La tarea implica una larga exposición, donde van apareciendo una a una las categorías, alzándose sucesivamente como expresión de lo real para ir siendo suprimidas por sus iguales. Al término, tras un análisis que combina la atención a cada concepto con el férreo hilo de su despliegue dialéctico, se llega a las antípodas del puro ser inicial, apareciendo la idea absoluta como pensamiento del pensamiento (el *nous* de la metafísica aristotélica) «que se engendra eternamente a sí mismo y goza de sí eternamente».

Este esfuerzo conjuga todas las filosofías en una sola, que conserva la unidad y la diferencia, lo ilimitado y los límites. El ser se hace «esencia» o reflexión, y la reflexión se hace «idea», unidad de lo real y lo intelectual. La razón se hace naturaleza, y la naturaleza espíritu. La diferencia persiste —ella es «la riqueza del contenido»— pero ya no como corte, sino como desdoblamiento de una actividad fundamental, que permite hablar de pensamiento objetivo, inmanente en las cosas y contrapuesto al enjuiciar psicológico del entendimiento. De ahí que al final del tratado el opaco ser inicial se comprenda como «la simple relación consigo mismo». Tras consumar esa síntesis de lo positivo y lo negativo, Hegel considera superada la escisión entre fenómenos y *noúmenos,* y el consiguiente solipsismo de la filosofía kantiana.

3. La *Fenomenología del espíritu.* Cinco años anterior a los dos volúmenes de la *Ciencia de la lógica* (1812-1816), la *Fenomenología del espíritu* (1807) es la obra más original y celebrada de Hegel, donde se encuentran quizá las más brillantes páginas surgidas de su pluma. El tratado tiene en último análisis un propósito análogo al de la *Lógica* —la mutua pertenencia de ser y pensamiento—, pero en

vez de ceñirse a conceptos lógicos y ontológicos es una «ciencia de la experiencia de la conciencia». Para ello combina dos líneas: a) una descripción genética del conocimiento, que arranca de la certeza sensible inmediata y va progresando hasta el «saber absoluto»; b) una descripción paralela —no siempre cronológica— donde distintas figuras o manifestaciones históricas del espíritu progresan en «certeza de sí».

Esto parece imposible por toda suerte de motivos, pero Hegel lo acomete impertérrito, y desde el prólogo cualquier lector interesado en filosofar percibe que está ante una «conciencia» de claridad descomunal, que le mete en descomunales saltos y oscuridades también. Repasemos el hilo narrativo del libro, siguiendo las seis secciones básicas en que se articula, para hacernos una idea de su proyecto. Preparémonos para que los grandes conceptos pasen a ser simples momentos en la estructura de un concepto mucho más ambicioso.

3.1. Conciencia. Lo primero es el reino de los sentidos, la certeza sensible, que se presenta «como un conocimiento de infinita riqueza». Aquí y ahora hay cosas singulares (este color, aquella mano, esa ventana), que se presentan como objetos autónomos. Sin embargo, el aquí y el ahora cambian sin cesar, y solo expresan realmente la posición de un observador, que puesto en un «aquí» ve un árbol y puesto en otro ve una casa; para el cual un «ahora» es mediodía y otro, medianoche. Más aún, acontece que esto y aquello singular son indicados gracias al lenguaje, pero que este tipo de singularidad supuestamente inmediata «es inasequible al lenguaje». En efecto, si pedimos a quien nos menciona aquel lápiz que lo defina, que nos diga lo que tiene de único, le meteremos en un insalvable atolladero, porque la palabra nombra siempre lo universal

(el lápiz, cierta clase de lápices), y lo que hace del lápiz un «aquel» o un «este» es solo la indicación de algún observador. La riqueza infinita de la pura sensación se convierte así en pobreza infinita.

Con ello desembocamos en la percepción, que es el «esto» de la sensación convertido en cosa o verdadero objeto. Como conjunto de cualidades simultáneas y exclusivas, la cosa es un «universal» que se conserva a lo largo de muchos «aquí» y «ahora». Sin embargo, es el yo perceptor quien «carga» con la igualdad consigo mismo del objeto, que solo resulta rojo para la vista o dulce para el paladar. Esa igualdad es fruto de una diferencia externa, de una comparación, que al servirse de la multiplicidad y la unidad ya no está percibiendo simplemente, sino que piensa, y esta constatación (en términos generales expresada por la filosofía kantiana) hace surgir como nueva «figura» de la conciencia el entendimiento.

El entendimiento se expone en una dinámica más compleja, que distingue en el objeto el fenómeno (lo que «aparece») y el principio interno o dinámico (la «fuerza»), donde Hegel repasa —sin hacer menciones personales— la polémica entre racionalistas y empiristas. Por su parte, esa relación de lo interior y lo exterior desemboca en un juego de fuerzas, donde el objeto existente pasa a ser el resultado de tendencias físicas opuestas (electricidad positiva y negativa, atracción y repulsión) y, en consecuencia, un ser «sintético», que encuentra su identidad en la diferencia. Ahora bien, esto significa que el objeto se ha hecho concepto, algo que se concibe por composición, y en ese mismo instante deja de distinguirse de la conciencia, que es también la síntesis de un yo y de un no-yo. El entendimiento hace la experiencia de que en el fundamento del fenómeno solo se experimenta a sí mismo. «Detrás del telón que debe cubrir lo interior no hay nada que ver, a menos

que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver como para que haya detrás algo visible».

3.2. Autoconciencia. Primero está la realidad exterior de un mundo hostil o indiferente y la realidad interna del deseo, que suscita la necesidad de transformar lo externo y hacerlo acorde con el goce. Esto inaugura la dialéctica del amo y el siervo, divergencia entre la rabia destructora del guerrero y la sumisión del que prefiere no luchar a muerte. Lo que subyace a esta dialéctica es otra anterior y absolutamente básica para cualquier vida social, que concierne al reconocimiento. La conciencia puede existir sin un reflejo externo expreso, mientras la conciencia de sí lo necesita como a la vida misma, pues «la autoconciencia solo es tal para otra autoconciencia». Pero —veámoslo ahora a modo histórico— esa disyunción lleva a que amo y siervo vayan sustituyéndose sin pausa, hasta que la dependencia mutua sea atacada en su fundamento por la conciencia estoica, donde el sujeto encuentra en la firmeza del pensamiento y la voluntad un medio para hacerse indiferente a cualquier situación externa. Pero este hallazgo de lo puramente interno que es la virtud lleva al escepticismo respecto de la cultura y el valor de lo convencional, que desemboca en el cínico y su desprecio por las formas sociales, premiado con las penurias de una vida de perro. Al mismo tiempo, el desprecio hacia lo convencional no se detiene allí, y se convierte en desprecio hacia esta vida en general, hacia nuestra condición de mortales, inaugurando la dialéctica de la fe en un Dios trascendente que es el movimiento de la «conciencia infeliz». El fiel quiere librarse de la impura vinculación a este mundo y se mortifica con penitencias, aunque al mismo tiempo siente pavor o desconfianza ante más allá, y con ritos mágicos busca tanto seguir viviendo como comprar la felicidad

venidera. La conciencia infeliz constituye así el extremo de la miseria, pero esa miseria contiene una negación de su propio principio, que a nivel histórico es el tránsito del medievo al Renacimiento. La conciencia «descubre el mundo como su nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición».

3.3. Razón. Amando ya el mundo, su posición inicial es la ciencia como observación desapasionada de la Naturaleza, que es también una búsqueda de leyes donde el acontecer múltiple y disperso se reconduzca a una simplicidad y regularidad perfectas. Por este camino progresa la razón rápidamente del movimiento visible al inorgánico, hasta acabar tomando como objeto a la propia conciencia de sí, con lo cual se convierte en psicología. Sin embargo, el intento de hallar leyes psicológicas tropieza con la «ambigüedad» del individuo real. Para llegar al alma se toman signos como rayas de la mano, rasgos de la cara, forma del cráneo, maneras de escribir, reacciones a estímulos, etc., y hacer transparente al hombre por ese medio significa poder hallar un rasgo exterior dotado con «la verdadera esencia de lo interno». Como lo único capaz de expresar esa esencia es el querer y el obrar, la «razón observante» se convierte en «reino de la eticidad».

Por su parte, el reino ético es la conducta del individuo tomado en su ser singular, aislado, que todavía no se adecua a lo general y re-corre sus límites exponiendo distintas figuras: el aprendiz de mago fáustico (que ilustra la dialéctica del placer y la necesidad); el forajido humanitario como en *Los bandidos* de Schiller (que se mueve entre «la ley del corazón y el delirio de la presunción»); el caballero andante quijotesco (que anima un oscilar entre «la farsa y la impotencia»), y, por último, los «animales intelectuales» o

especialistas, que ansían instalarse en el mundo como un animal en su medio haciendo una «obra» meritoria, pero sin lograr que su objeto sea sino su objeto, en un girar alrededor de sí mismos que expone la dialéctica de «la conciencia honrada y el engaño». Desesperada por ese casuismo estéril, que remite antes o después al aislamiento de un ser singular, solo personal, la conciencia pasa de razón ética a «razón que examina leyes», ingresando en el campo del derecho y la costumbre que es lo «espiritual».

3.4. Espíritu. Como espíritu —«ese yo que es un nosotros y ese nosotros que es un yo»—, la conciencia capta a la razón en trance de engendrar y sostener instituciones, donde ella misma se condensa como verdad de lo real. Liberada de la unilateralidad aparejado a las alternativas individuales antes expuestas, penetra en el universal efectivo que es el pueblo. Y al hacerlo atraviesa la experiencia de un conflicto entre ley divina y ley humana que conduce a la oposición más básica entre «substancia» colectiva e individualidad.

Pero la substancia cae bajo un gobierno imperial (Roma, o cualquier sistema análogo), en el que «lo público solo puede mantenerse reprimiendo el espíritu individual». Una atomización convierte a cada cual en máscara o mera «persona», desencadenando una «decadencia de la substancia ética», reducida a formalismo jurídico. La acumulación de poder y medios materiales en manos del déspota y sus «consejeros» reabre la dialéctica amo-siervo, ahora conflicto entre la «conciencia noble» y la «conciencia vil». Una quiere el orden existente y hasta se sacrifica en su defensa, mientras otra lo acepta con desgana y en secreto busca destruirlo. Sin embargo, el «heroísmo del servicio» cae en el «lenguaje de la adulación» y «frente a su hablar de lo

universalmente óptimo se reserva su particular bien», de tal manera que si no lo obtiene «está siempre a punto de rebelarse». Por contrapartida, la conciencia vil mantiene materialmente a la «cosa pública», al Estado, y en realidad custodia lo universal de la substancia ética con su afán de reforma.

Este desgarramiento sostiene el espíritu extrañado de sí que es «la cultura», un afectado gusto por artistas y escritores, leer diccionarios de citas, inaugurar estatuas a próceres, bautizar calles con nombres ilustres y otras tantas modalidades de una distinción banal, que está en las antípodas de cultivar la razón y constituye «el universal engaño propio y de los otros, siendo precisamente la desvergüenza de decir semejante mentira la suprema verdad». La conciencia se procura entonces como antídoto una Ilustración, que representa el combate del egoísmo razonable y secularizado contra la fe y sus supersticiones, de lo útil contra la moral del sacrificio. Pero su aspiración a un disfrute apacible del mundo lleva más bien a la «libertad absoluta» de la Revolución, que adentrada en lo concreto es el reino del Terror, y por eso mismo un «despertar del espíritu libre». Sobre las ruinas del viejo orden se levanta entonces el rigorismo del puro deber o «concepción moral del mundo» (velada alusión a Kant y Fichte), que cae en el absurdo de desconocer lo real, la razón misma, y desarrolla patéticamente una dialéctica cuyos extremos son «el alma bella y la hipocresía». Ignorado por el rigor pietista, el mundo efectivo persiste como extrañeza en general, demandando una armonía de substancia y sujeto que conduce a la dialéctica del «mal y su perdón».

3.5. Religión. La religión —el espíritu que «se sabe a sí mismo»— atraviesa tres momentos básicos: a) la «religión natural», que diviniza lo viviente, crea ídolos a partir de la planta y el animal, y

acaba llegando a la idea del demiurgo o autor; b) la «religión del arte» (ejemplificada fundamentalmente por el mundo griego), donde el demiurgo se concibe como inteligencia y lo creado como obra de estética racional; c) la «religión revelada», el cristianismo, cuyos fundamentos son el hombre-Dios (la encarnación del logos) y la asunción de las imperfecciones como etapas en la realización de lo espiritual (el perdón de los pecados).

La deficiencia de la religión en general —y de la «revelada» en particular— es permanecer dentro de la «representación», dramatizando sus conceptos y tratando de encerrar en una metafísica analfabeta algo infinito y activo en sí. Lo divino del hombre y lo humano del dios, verdadero contenido de la «religión absoluta», recae en liturgias y burdas supersticiones, reponiendo el dogma de la trascendencia divina y todas las miserias de la «conciencia infeliz». Lo mismo le acontece a la hora de asumir el trabajo o «paciencia de lo negativo», que es la necesidad de cumplir el espíritu gradualmente, un proceso sembrado de retrocesos y desvíos que en el cristianismo como religión positiva solo aparece bajo la forma de un apocalíptico Juicio, continuamente anunciado y aplazado.

3.6. Saber. Cuando estas representaciones se elevan a conceptos, liberando en ellas lo «positivamente racional» (o negación de su negación), aparece el saber especulativo o absoluto. Aquí el espíritu se sabe al fin como espíritu, siendo aquella actividad que reconcilia interior y exterior, más acá y más allá, inmediatez y mediación.

Desde este resultado se comprende ahora la tesis hegeliana de que «lo verdadero es el todo». El todo lo compendia esta biografía de la conciencia, que colma de riqueza formal —y de historicidad concreta— la definición esquemática de lo absoluto como unidad de

ser y pensamiento, existencia e inteligencia. El *Geist,* o espíritu, es individuo y género, uno y todos, lo más definido y la máxima abstracción, un sujeto esencialmente objetivo y un objeto esencialmente subjetivo. Puede decirse que el *nous* aristotélico se ha actualizado y que el *eidos* platónico ha dejado de ser «suprasensible».

Suspiramos de alivio, y asombro, al pasar la última página de este desmesurado libro. No se había escrito nada tan denso y extenso en términos analíticos, ni se habían entretejido los hilos de lo contingente o histórico con una trama conceptual de proporciones parejas. Hegel ha cumplido su exigencia metodológica, que era sustituir las tradicionales «proposiciones» por «exposiciones» dialécticas, mostrando una y otra vez cómo la reflexión puede «no montarse sobre aseveraciones contrapuestas», sino dejar que cada cosa hable de alguna manera por sí misma [101] .

Otra cosa es que la *Fenomenología* no reclame mucho entusiasmo para ser leída hasta el final. Desde Schopenhauer, esa manera de filosofar produce epítetos como «charlatanería». Su estilo, un híbrido de áspera técnica académica y fulguraciones poéticas, invita a imaginar incluso a cierto druida ebrio de pócimas visionarias. Sin embargo, bebiese o no de un caldero primigenio, la recurrente magia de Hegel es formular pensamientos sensatos, muchas veces asombrosos, rodeados por una sintaxis en ocasiones execrable.

21
EL ESPÍRITU OBJETIVO

El esbozo sumarísimo de la *Fenomenología* nos ha proporcionado una idea de la complejidad y originalidad del pensamiento hegeliano. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), que constituye un resumen de su sistema, incluye además de la lógica y la fenomenología una antropología, una psicología y una filosofía de la naturaleza (dividida en mecánica, física y física orgánica, que por sí sola ocupa tres volúmenes en la edición más reciente). A esto, y a los numerosos escritos y artículos de la época de juventud, deben añadirse los *Cursos* sobre filosofía de la religión, historia de la filosofía y estética, además de obras muy extensas (sobre todo las *Lecciones sobre filosofía de la religión)* donde rara es la página que no contenga alguna reflexión insólita y profunda. No podemos rozar siquiera estos textos, pero tampoco omitir otras dos obras no mencionadas aún, y de extraordinario influjo hasta nuestros días.

I. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

A pesar de vigorosos precedentes —como el del filósofo e historiador italiano Giambattista Vico y, en menor medida, Kant mismo— hasta Hegel no se plantea a fondo el concepto de la historia, quizá porque fuese necesario a tales fines una síntesis de

erudición y capacidad especulativa como la hegeliana. Vico tenía una idea cíclica, de flujos y reflujos, donde falta algo unitario que vaya realizándose gradualmente por medio de los *corsi* (cursos) y *ricorsi* (recursos). La novedad hegeliana aparece ya en el prólogo a sus *Lecciones sobre historia de la filosofía:* «La sucesión de los sistemas de la historia de la filosofía es la misma que la sucesión de las definiciones de la idea en la dirección lógica».

Por consiguiente, la supuesta arbitrariedad de las diversas filosofías —motivo importante todavía en Kant— se convierte para Hegel en un despliegue unitario que su propia exposición irá mostrando con detalle. Sin embargo, no se trata solo de que las filosofías se corresponden con momentos definidos de la filosofía, sino de que la filosofía en su devenir se corresponde de modo preciso con el devenir de la historia universal, que por primera vez es captada como un todo sintético. El concepto de la historia ve allí «el progreso en la conciencia de la libertad» y «la exteriorización del espíritu en el tiempo». Por otra parte, la claridad de esta idea —su carácter de «resultado»— permite a Hegel prescindir de cualquier tipo de *a priori* y abordar el asunto de modo completamente empírico (geográfico y antropológico). La providencia divina resulta tan inútil a esos fines como «las fábulas de los historiadores profesionales» sobre un primer pueblo primitivo, o una comunidad prehistórica instruida directamente por Dios.

En la introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia,* la idea básica se expone con una metáfora que arranca de la geografía:

> El sol, la luz, se alza por el Este. Pero la luz es solo la simple relación consigo misma. La luz universal en sí es también sujeto, en el Sol. A menudo se ha descrito la escena de un ciego que, al recobrar súbitamente la vista, percibe al alba la luz que llega y el Sol lanzando sus destellos. Ante la visión de esa pura claridad, lo primero es el olvido infinito de sí mismo, la admiración absoluta. Sin

> embargo, a medida que el Sol se eleva esa admiración se atenúa; percibimos objetos circundantes, y desde ellos descendemos hasta el propio fuero interno; y así el progreso se convierte en una relación recíproca. El hombre pasa entonces de una contemplación inactiva a la actividad, y al atardecer ha construido un edificio formado con un Sol interior; y cuando de noche lo contempla, hace más caso de él que del primero y externo. Porque ahora se encuentra en relación con su espíritu y, por consiguiente, en una condición libre. Retengamos con firmeza esta imagen, que contiene ya el curso de la historia universal, la jornada del espíritu.

Lejos de representar un fantasma que preexiste en regiones oníricas, el *Geist* es el propio obrar concreto del hombre a lo largo del tiempo, manifiesto en el arte, las costumbres, el derecho, la ciencia, la religión y las demás instituciones de los pueblos. Por eso constituye un espíritu objetivo, que se desarrolla en la determinación objetiva representada por las condiciones generales de cada hábitat. Con todo, tampoco es un simple proliferar de naciones, pueblos e imperios, sino una secuencia de individuos o Estados que despliegan una esencia determinada, donde crecen, decaen y van quedando atrás. Hegel distingue cuatro grandes fases.

1. El mundo oriental. Lo propio de Oriente (Hegel analiza con bastante extensión la civilización china, la india, la persa, la asiria, la babilonia, la egipcia y la judaica) es el principio de lo «sustancial», una unidad que borra todas las diferencias. Hay una fe, una confianza y una obediencia incondicionada en la tradición, que son los deberes familiares (la arcaica religión doméstica) y el «objeto absoluto» simbolizado a través del patriarca-juez, por lo cual «los sujetos presentan una actitud de perfecta subordinación, como niños sin voluntad ni juicio propios». Los imperios asiáticos se asemejan a grandes masas orgánicas, donde cada célula tiene su papel bien escrito ya antes de nacer. Son culturas «espaciales» o estáticas, ajenas a cualquier cambio surgido desde el interior, cuyo discurrir en

el tiempo constituye «una historia sin historia». Hay en ellos ciclópeas obras colectivas, un sentimiento insondable de infinitud, una mitología y un arte de singular riqueza, un mecanismo social de estabilidad perfecta. Pero al faltar la historia real falta el progreso, y Hegel aconseja descartar el «prejuicio» de la duración como algo más valioso que la caducidad. «Los montes imperecederos no tienen más valor que la rosa, tan pronto ajada, cuya vida se exhala en perfume», y —llevado al prosaísmo absoluto— las rosas duran más que cualquier montaña, porque a la erosión del responden con vida, capacidad de engendrarse.

Allí donde todo se ordena a la estabilidad de un sistema consuetudinario, donde lo absoluto es duración pura y simple, acontece la paradoja de que los individuos singulares sencillamente no existen: «El chino solo tiene valor como difunto; el indio se mata, se absorbe en Brahma, es un muerto viviente».

2. El mundo griego. Frente a la moral substancial y al Uno paterno-teocrático, Grecia comienza y termina con las individualidades de Aquiles y Alejandro. El genio helénico consiste en «considerar como momento esencial la división, la heterogeneidad», poniendo en lugar de la fe, la confianza y la obediencia el principio de lo subjetivo. Es este principio de lo subjetivo el que permite, por transposición dialéctica, hacer valer contra el imperio del puro pasado y la tradición la pauta del valor objetivo representado por la razón, exigiendo que lo mejor ocupe el lugar de lo que es.

3. El mundo romano. El momento siguiente es Roma, vigencia tiránica del prosaísmo y la fuerza, sacrificio de lo individual y de la obra de arte a una generalidad abstracta de orden externo.

> El romano compensaba el duro trato padecido en el Estado con la dureza de que se beneficiaba en su familia, servidor por un lado y déspota por el otro. Esto constituye la grandeza romana, cuyo rasgo específico era la rigidez inflexible en la unidad de los individuos con el Estado, su ley y sus órdenes. [...] Al entendimiento sin libertad, sin espíritu y sin alma del mundo romano debemos el origen y el desarrollo del derecho positivo.

Si la verdadera religión romana era el orden impuesto, el desarrollo del mando y la obediencia, con el hallazgo de la institución jurídica el hombre descubre un modo de objetivar la voluntad que contiene el germen de una emancipación práctica con respecto a lo arbitrario e irracional. En ese sentido, «los romanos fueron las víctimas de su propio modo de vida, que conquistaron para otros la libertad del espíritu». Sus jurisconsultos crearon una ciencia de la voluntad singular autónoma (encarnada en el «negocio jurídico» y sus «contratos»), inventando una lógica impecable para realizar con seguridad y equidad toda suerte de transmisiones patrimoniales, algo sin lo cual ninguna sociedad civil puede mantenerse y crecer. Pero su propia evolución política les llevó del ideal republicano a una canonización de la fuerza bruta con el cesarismo, que solo respetará precisamente el atropello de cualesquiera vínculos contractuales o voluntarios.

Desde Calígula, el Estado romano es un *Imperium* que impone a todos los individuos su yugo, y la exigencia de renunciar a sí mismos para servir a la generalidad abstracta que es el poder sobre todo y todos, concediendo a cambio una capacidad jurídica de poseer —la «personalidad»— cada vez más abstracta y limitada. Es en esa miseria donde se engendra una huida ante la áspera realidad externa que propicia un espiritualismo radical, cuya manifestación más perfecta será la fe cristiana. La Roma de los Césares, como ya hemos comentado, se convierte en la Roma de los Papas, cuyo reino teológico se convierte otra vez en poder temporal, fuente de todos

los demás poderes temporales. El Papado resulta ser así la ambivalencia misma. Por una parte, se vincula a la abolición de la esclavitud, al perdón de los pecados, a la dignidad infinita del individuo, a una encarnación del *logos* en el mundo bajo forma humana. Por otra, es un poder tiránicamente dogmático, una burocracia gigantesca y sectaria, un freno al desarrollo de la razón y un obstáculo insuperable para el restablecimiento de la libertad política.

4. El mundo germánico. El mundo germánico, latente desde la invasión del Imperio romano por distintas tribus septentrionales, emerge con mayor claridad en la Reforma, que deshace radicalmente la ambigüedad del Papado con tres iniciativas capitales: a) una separación de Iglesia y Estado que pone fin a su previa amalgama, y que así liquida la oposición —no por interna menos enconada— entre lo eclesiástico y lo laico; b) una dignificación de las profesiones civiles, del trabajo no servil y de las relaciones voluntarias en general, que respetando el comercio y la industria suscita invariablemente prosperidad; c) una concomitante interiorización y purificación del espíritu.

> De esta ruina de lo espiritual, esto es, de la Iglesia, emerge la forma más alta del pensamiento racional. La Iglesia no conserva privilegios, y el espíritu ya no es extraño al Estado.

Hegel añade que «la vejez natural es debilidad, pero la vejez espiritual es su madurez perfecta». De la Reforma emerge finalmente la Revolución, que tras las convulsiones del Terror desemboca en el Estado racional, volcado a la realización del espíritu objetivo como realización del principio de la libertad, la igualdad y la fraternidad. A menudo se ha dicho que Hegel pretendió agotada la tarea del espíritu histórico con el Estado prusiano, coronado por su

propia filosofía como síntesis de todas las previas. Sin embargo, esto no hace enteramente justicia a su posición, que anticipó algo obvio para nosotros hoy:

> América es el país del porvenir, donde más tarde —en el previsible antagonismo de América del Norte con América del Sur— se revelará el elemento decisivo de la historia universal.

El espíritu no se detiene jamás, por su propia naturaleza de acción infinita que, a fin de cuentas, representa una «destrucción creadora». Las abundantes opiniones —contemporáneas de Hegel y posteriores— sobre un fin de la historia por «cumplimiento» de todas sus metas, y en particular porque la filosofía hegeliana constituye un sistema tan perfecto como insuperable, deben considerarse simple cháchara. Confunden el entusiasmo de este pensador, y de su época, o si se prefiere el legítimo orgullo ante una obra en principio imposible, aunque llevada luego a término, con un dogmatismo que se burla del devenir y de un futuro siempre abierto a la transformación de su contenido. La proposición nuclear del hegelianismo —que «lo verdadero es el todo, y el todo es esencialmente resultado»— carecería entonces de significado alguno. En el último párrafo de la *Fenomenología,* poco antes de las líneas finales, leemos:

> El espíritu tiene siempre que comenzar otra vez desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez, creciendo nuevamente a partir de ella como si todo lo anterior se hubiese perdido para él, y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero sí ha conservado el *recuerdo,* que es lo interior y de hecho la forma superior de la substancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo partir solo de sí, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. El reino de los espíritus que se forma de este modo en la existencia constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro, y cada cual asume del previo el reino del mundo.

II. La filosofía del derecho

Última de las obras publicadas por el propio Hegel, los *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1820) muestran hasta qué punto el idealismo de su pensamiento puede considerarse también un realismo. El prefacio ya lo sugiere: «La filosofía resume su tiempo en el pensamiento [...] y llega siempre demasiado tarde, cuando la realidad ha cumplido y terminado su proceso de formación. Solo al comenzar el crepúsculo levanta su vuelo el búho de Atenea».

El «derecho en general» constituye el espíritu objetivo, que se realiza en tres momentos fundamentales:

1. El «derecho abstracto», que concierne a los individuos como meras personas. Puesto que la persona no es sino capacidad jurídica singular, la irrealidad o el vacío interior del individuo abstracto solo se llena de un poder sobre cosas externas e inertes, representado por la propiedad. Las relaciones entre propietarios y poseedores constituyen la esfera del contrato, donde los hombres trabajan, intercambian objetos y pactan, como si la voluntad privada de cada uno fuese lo racional mismo. Falta la idea de totalidad, y esa falta determina que el libre acuerdo se deslice primero hacia la «impostura» y, finalmente, hasta el «crimen», determinando la necesidad de una justicia penal.
2. La «moralidad subjetiva» no se refiere ya al individuo como persona jurídica, cuya existencia solo se alcanza gracias a la posesión de objetos externos, sino a verdaderos sujetos para quienes la libertad constituye algo interno, una intención permanente de adecuarse a lo universal y, en consecuencia, a la razón. Para la posición de la «moralidad subjetiva» (que expresa

el formalismo kantiano y la ética de Fichte), «la esencia del derecho y el deber y la esencia del sujeto pensante y deseante son absolutamente idénticas». Hegel se opone de plano a este criterio considerando, primero, que el espíritu es concebido allí tan solo como yo y no como nosotros igualmente y, segundo, que el reino del puro deber ético desembocará en un anhelo permanentemente incumplido como la «rectitud» de Kant, pues supone sustituir todas las inclinaciones naturales del hombre por imperativos formales, tarea de toda una eternidad. Además, la buena intención por sí sola no puede evitar las múltiples contradicciones de la «buena conciencia» y «el mal», ya enumeradas en la *Fenomenología*.

3. La «moralidad objetiva» marca el momento donde el sujeto se eleva desde su ser individual a las totalidades orgánicas que son la familia, la sociedad civil y el Estado, reconciliando legalidad y eticidad. La familia tiene su origen en el «amor», gracias al cual el sujeto pasa a existir como «miembro» y no solo como persona. Pero el desarrollo natural de la familia conduce a una división de familias que se comportan como personas independientes e incluso contrapuestas, como tribus y linajes. La inseguridad que esto produce, y la racionalidad de otro camino, hace que las colectividades familiares se reúnan —por la fuerza bruta de un amo, o por libre consentimiento— para convertirse en sociedades civiles.

Aquí la satisfacción de las exigencias grupales se realiza mediante el trabajo y su división. Por otra parte, esto suscita una tensión entre los bienes sociales producidos y el esfuerzo que los genera concretamente, cuya conflictividad solo puede contenerse con la ley

positiva como vigilancia o «jurisdicción», gracias a la cual se expían las violaciones cometidas contra la propiedad y las personas. Pero hace falta, además, garantizar la seguridad y el bienestar de los individuos, y esto justifica la «Administración» como modo de «salvaguardar lo que hay de universal en la particularidad de la sociedad civil». Bajo la administración civil esa particularidad se consolida en corporaciones o estamentos (agrícola, mercantil y funcionarial). Este último gremio, que se ocupa de los intereses comunes de la sociedad civil exclusivamente, constituye el germen desde el cual se desarrolla la superación interior o inmanente de la sociedad civil, es decir, el Estado.

1. El Estado hegeliano. El Estado es «lo racional en sí y por sí, un fin propio, absoluto, inmóvil, donde la libertad obtiene su valor supremo». Su fundamento reside en el destino inevitable de los hombres, que es la existencia colectiva, y solo queriendo conscientemente al Estado supera el sujeto las cadenas de la arbitrariedad y la barbarie. Sin los «funcionarios dotados con el sentido del deber» que encarnan prácticamente la actividad estatal, el espíritu del pueblo se vería escindido por los intereses demasiado particulares de los demás estamentos y gremios. En contraste con lo defendido por Spinoza y Locke, el Estado no es el garante de alguna sociedad civil, inevitablemente desgarrada por miras estrechas o meramente singulares, sino que la sociedad civil llega a una existencia real o perfecta si y solo si da el salto desde instituciones arraigadas aún en la particularidad hasta la estatalización de sus principios. Aunque en su juventud se ha sentido jacobino, en sus últimos años Hegel no es ni jacobino ni liberal, y afirma sin reparos: «El pueblo representa en el Estado la parte que no sabe lo que quiere».

Aunque en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía de la historia* el pensador alemán expuso desde diversos ángulos la dialéctica fatal del Imperio, con sus secuelas de miseria y corrupción, en la *Filosofía del derecho* aboga por un Estado monárquico de vocación imperial, poderes ilimitados y absoluta irresponsabilidad para el gobierno. La libertad es solo «conciencia de la necesidad». Ya en el prefacio a esta última distingue el ejercicio «privado» de la filosofía en Grecia de su ejercicio «público» en Prusia, donde se encuentra «exclusivamente al servicio del Estado». Su pensamiento, en términos generales mucho más afín a Aristóteles que al dualismo platónico, adquiere ahora orientaciones de *La República,* con su gobierno de severos sabios. En realidad, él es ahora el principal funcionario-sabio, a cuyas clases asisten miembros del gobierno y de la familia real, y hace honor a sus responsabilidades.

Detrás de todo ello está el único punto de encuentro entre Hobbes y Rousseau, tan divergentes en lo demás. Es la vieja *majestas,* aquella «soberanía» que reclama la *volonté générale,* ahora denominada «espíritu del pueblo» *(Volkgeist).* En nombre de esa soberanía inalienable, indivisible, ilimitada e incapaz de equivocarse predica Hegel como madurez de la historia universal un paternalismo absoluto. Su Estado no es hostil a una Constitución, ni pretende basarse en la fuerza o en la astucia. Pero se opone al «azar de la elección» para el «príncipe», ignorando la escrupulosa separación de poderes y las instituciones democráticas incorporadas como sufragio universal, libertad de prensa, derecho de libre asociación, derecho de huelga, etc. Estas garantías y frenos se basan —según él— en oposiciones anacrónicas ya para el espíritu «absolutamente libre» sobre el cual descansa. Si hubiésemos de definir el Estado hegeliano con una sola palabra, esta sería totalitario. La consecuencia inmediata es un germanismo que rechaza las ideas kantianas sobre

una Sociedad de Naciones, el derecho universal, la prohibición internacional de la guerra y, genéricamente, todas aquellas iniciativas y proyectos donde el principio de la nacionalidad y la autoridad monárquica queden limitados.

Sin dejar de ser un retroceso hacia lo «asiático», que influirá decisivamente en todos los infames teóricos europeos del totalitarismo político posterior (fascista, nacionalsocialista, leninista, etc.), la reflexión hegeliana sobre el Estado «orgánico» o «corporativo» debe inscribirse en su marco histórico. Alemania era una nación que carecía de Estado, disgregada en multitud de cortes dependientes de una u otra de las grandes potencias europeas, y esa inermidad ante las potencias europeas es lo que remedia el progresivo engrandecimiento de lo prusiano. Por otra parte, la Prusia de Hegel no era ya la de Federico el Grande, pero seguía conservando sus reformas en materia de administración pública, libertad de culto, etc. Políticamente, su pensamiento prefigura el de Bismarck (1815-1898), el gran canciller que consuma la unificación alemana en un Estado que, casi de inmediato, pasa a ser la primera potencia europea. Conservador hasta la médula, y opuesto por igual a liberales y socialistas, Bismarck puso también en marcha el primer sistema de seguridad social digno de ese nombre.

En lo profundo, Hegel nunca quiso sino pensar la necesidad, y esa necesidad fue para él siempre una oposición entre lo natural y lo espiritual en la condición humana. Comprendía admirablemente el mundo griego, y se entusiasmó con las revoluciones liberales en su juventud, pero el elemento propiamente germánico —el severo ascetismo de la Reforma— informa de manera palpable sobre su filosofía política. Libre, dirá en la *Filosofía del derecho,* es «el que puede soportar la negación de su inmediatez individual, el dolor infinito».

III. El hegelianismo

Aunque espeso y académico en buena parte de sus páginas, el pensamiento hegeliano conoció un fulgurante éxito inicial, seguido por una asimilación más matizada y, en muchas ocasiones, crítica. De hecho, todo el siglo XIX y buena parte del XX estarán presididos por una toma de partido en relación con Hegel, aunque ahora solo nos interesen las reacciones inmediatas.

1. La izquierda hegeliana. En la propia Prusia y en otros rincones de Alemania, muy poco después de morir Hegel se extrae como resultado de su filosofía un método revolucionario para abordar los objetos de conocimiento (la dialéctica), y el principio de que ninguna verdad es definitiva. Solo el devenir de la conciencia humana puede reclamar para sí el carácter de algo absoluto, y ese devenir tiene como primer e ineludible deber la superación de las «alienaciones» que aquejan todavía al hombre. Ya habíamos visto que alienación, enajenación y extrañamiento —términos de significado muy análogo, por no decir idéntico— solo aparecen como conceptos definidos en Fichte, cuyo idealismo subjetivo propone recobrar lo «yoico» proyectado en el «no-yo».

1.1. La crítica de la religión. L. Feuerbach, uno de los «jóvenes hegelianos», tratará de reducir la teología a antropología, viendo la génesis de Dios en una proyección humana. «El misterio de la encarnación es el misterio del amor de Dios hacia el hombre; pero el misterio de Dios no es sino el misterio del amor del hombre hacia sí mismo». Para Feuerbach es preciso traducir fielmente la religión cristiana, escrita en oscuras claves «orientales», a «buena e inteligible lengua moderna».

David Strauss, que redactó una interesante *Nueva vida de Jesús,* y Bruno Bauer pertenecen a la misma corriente, cuyo denominador común es el intento de consumar una «superación» *(Aufhebung)* del espíritu religioso. No se trata, pues, de rechazar la religión, sino de cumplirla, dando al hombre una conciencia de su propia riqueza espiritual. Donde la fe ponía a lo divino se sitúa al Hombre con mayúscula, en algunos casos reivindicando su ser «natural» o «alógico» (Feuerbach), pero siempre buscando una secularización que conserve el espíritu del cristianismo como síntesis de lo judaico y lo pagano. Así concebido, es el monumento humanista por excelencia, que solo requiere suprimir el aspecto trascendente o «mágico» de su principio. En esta línea, algo más tarde, aparece la *Vida de Jesús* del francés Renan.

Estos pensadores, y en especial Strauss, dejaron obras interesantes por diversos motivos, aunque quienes se mantengan más en el recuerdo sean Feuerbach y Bauer, no tanto en virtud de su respectivo trabajo como porque aparecen con bastante frecuencia en los escritos del joven Marx, en quien nos detendremos más adelante.

2. El radicalismo político. Hegel muere en 1830, cuando en Francia llega al trono Luis Felipe y se abre la llamada «edad de oro de la alta burguesía». Su Constitución se reforma (responsabilidad de los ministros, laicismo del Estado, abolición de la censura) y —según Tocqueville— aparece un gobierno «semejante a una sociedad anónima corruptora, que soborna a sus electores concediéndoles ventajas materiales». En Europa occidental empieza la época de las monarquías constitucionales, a las que se opone un bloque oriental (Austria, Prusia y Rusia) que renueva el compromiso de la Santa Alianza: mantener gobiernos «de naturaleza cristiana y patriarcal,

opuestos al veneno reformista». Salvo en América, donde el régimen creado por la Constitución de 1787 se mantiene indiscutido, en todo el mundo occidental comienza a extenderse la certeza de que la revolución política apenas ha comenzado, bien porque no existen aún libertades y garantías mínimas —como en Europa oriental—, bien porque las monarquías constitucionales constituyen una reconciliación más o menos velada de la alta burguesía con la nobleza y el clero, supuestamente vencidos pero en realidad restaurados en muchas de sus prerrogativas. En Alemania, las pretensiones absolutistas del Káiser fomentan la afiliación de los hegelianos a asociaciones como la Liga de los Justos (posteriormente llamada de los Comunistas) y el Grupo de los Libertarios. De estas asociaciones emergerán fundamentalmente el socialismo autodenominado «científico» de Marx y Engels y la tendencia anarquista, que por su significación filosófica merece un breve comentario en las siguientes líneas.

2.1. El anarquismo. Max Stirner (1806-1856) —seudónimo de J. G. Schmidt—, que fue alumno de Hegel en Berlín, insiste en pensar el sujeto como individuo natural. Coincide con Strauss y Feuerbach en que Dios no es nada fuera del hombre, pero da un paso más y considera que el Hombre con mayúscula constituye un ideal cuya pretensión es subordinar el individuo concreto a ilusiones represivas. El Hombre constituye un ídolo, última metamorfosis del cristianismo, al igual que la sociedad perfecta de los socialistas constituye un fantasma del Ser Supremo:

> Nuestra debilidad no consiste en oponernos a otros, sino en no estarlo completamente, en que buscamos una comunidad, una unión, una sola fe, un solo Dios, una sola idea, un solo sombrero, para todos. [...] Pero la oposición última y más decisiva —la del único contra todos los únicos— sobrepasa en el fondo lo que se llama oposición: como único, tú nada tienes de común con otro,

> ni tampoco nada de aislado u hostil; no buscas tu derecho contra él ante un tercero. La oposición desaparece en la perfecta separación o unicidad.

En *El único y su propiedad* (1845) mantiene Stirner que la Iglesia, el Estado y la Sociedad solo se pueden superar *(aufheben)* mediante la asociación, un principio cohesivo anárquico al que podemos adherirnos o renunciar a voluntad. En vez de gobiernos debemos promover asociaciones. Solo la asociación podrá consumar el movimiento emancipador iniciado con las revoluciones modernas, introduciendo plasticidad y dinamismo en las escleróticas sociedades europeas, cuyos revolucionarios padecen el mismo anquilosamiento. Detecta en el naciente socialismo una resurrección de ideales totalitarios, vinculados al «viejo desprecio cristiano hacia el yo», y se presenta como primer nihilista «consecuente». La tesis hegeliana de lo absoluto como acción significa para él que la voluntad del individuo concreto es la única libertad, y por eso mismo el «hacer» práctico queda emancipado de cualquier sumisión ante la idea, al apoyarse exclusivamente en un yo sin condiciones previas. De ahí la última y lapidaria frase del libro: «He fundado mi causa en la nada».

Por desgracia, esa nada contagia casi todos sus pensamientos, que rara vez se acercan a conceptos. Fuera de la idea de asociación como derecho de secesión, y de su profecía sobre el socialismo, lo que encontramos en el breve ensayo de 1845 es una colección desordenada de arbitrariedades sin un solo análisis propiamente dicho. La escritura no se revela tanto «insumisa» ante la idea como huérfana de ideas, y no identifica siquiera el desgobierno o an-arquía (de *an arjé,* «sin principio») como realidad o posibilidad real. Aun así, Stirner brilla como alguien relacionado con una filosofía científica si se le compara con sus sucesores nominales, los anarquistas de convicción y militancia, que comparten y profesan un simplismo muy agudo. Inspirados por un culto a «la hazaña»

(Malatesta), pasaron a hacer «propaganda de la hazaña», y quizá desanimados por la recepción de su mensaje acabaron enlazando, inextricablemente, «hazaña» con terrorismo. En momentos de auge, por ejemplo, una década basta al anarquismo para «descabezar libertariamente» a cinco países, con atentados mortales contra la emperatriz Sissi, el rey Humberto I, el *premier* francés Carnot, el presidente norteamericano McKinley y Cánovas del Castillo.

La posición anarquista prendió sobre todo entre hegelianos rusos, que —como los alemanes— se dividieron pronto en una «derecha» (vinculada al zarismo y la ortodoxia bizantina, escolástica, en definitiva) y una «izquierda». Alejandro Herzen, un lector de Hegel comprometido en demoler el «universal» hegeliano, prolongó la era del espíritu germánico con una era eslava presidida por el principio anárquico del «mir», la asociación campesina. Otro ruso, Mijaíl Bakunin, creador del «colectivismo», será el primero en propugnar procedimientos violentos, y algo después P. Kropotkin formula la variante anarquista del comunismo libertario, basándose en la idea de cooperación como factor evolutivo. Las páginas de Kropotkin sobre cooperación y competición son quizá lo único filosófico que encontramos en el anarquismo ruso, si bien el análisis de su «conflicto» resulta a-dialéctico; sencillamente. Cooperar evita competir, es «mejor».

3. El socialismo utópico. El socialismo llamado utópico[102] toma ese nombre de *Utopía* (1515), el ensayo de Tomás Moro sobre un «no-lugar» *(ou-topos)* donde hay una *polis* enteramente regida por la razón que por eso mismo es comunista, pues no hay otra «cura» para el «egoísmo» en la vida privada y la pública. Los primeros socialistas modernos son coetáneos de Hegel e incluso anteriores, como F. N. Babeuf, jefe de «los iguales», y teórico del asalto

relámpago al poder, que fue guillotinado en París en 1797. Pero el movimiento florecerá luego, y brillantemente, en Inglaterra y Francia, debido a la industrialización y al rápido crecimiento del proletariado. Por lo demás, en Saint-Simon, Fourier, Blanc y Owen —algunos de sus representantes— tiene un matiz religioso y sentimental, una apelación a la bondad subjetiva, que lo hace amable y a la vez ingenuo. La debilidad teórica de estos reformadores es asumir el principio romántico de la historia como progreso necesario y continuo, pero desoyendo lo que el progreso tiene de tesis-antítesis-síntesis o dialéctica, y las complejas relaciones de cualquier cambio con la situación previa. Así, por ejemplo, el conde de Saint-Simon no imagina en su *Catecismo de los industriales* otra cosa que bella armonía entre clase pobre y empresariado, siempre que cese el poder del clero y la nobleza; del mismo modo, Fourier predica una organización social perfecta, sin violencia alguna para los instintos, siempre que se establezcan sus falansterios colectivos, y Blanc no se recata a la hora de anticipar sociedades parejamente felices, siempre que cundan sus comunas.

4. Proudhon. La excepción a este utopismo no pocas veces banal y, algunas, puritano (como en el caso del empresario inglés Robert Owen) es Joseph Proudhon (1809-1865), un autodidacta que logró hacerse con una formación intelectual sólida y producir obras de verdadero pensador. Amante de la provocación en su primera madurez, cinco años antes de que Stirner presente *El único y su propiedad,* publica él su *¿Qué es la propiedad?* (1840), donde aparecen las famosas frases: «Soy anarquista, ¡la propiedad es un robo!». Ambas declaraciones le hicieron rápidamente célebre y objeto de persecución, pero al leer el libro constatamos que ni era anarquista (en el sentido de abolir todo «gobierno») ni era

comunista o enemigo de la propiedad privada. Preconizaba otro gobierno, y defendió siempre una propiedad privada modesta como única garantía de libertad y dignidad individual. De hecho, su principal proyecto práctico fue crear un Banco del Pueblo, que respaldase empresas pequeñas y permitiera gestionar los riesgos del humilde. Siendo joven se había relacionado con una pequeña secta de «mutualistas», que preconizaban la autogestión obrera en régimen de cooperativa, y decidió llamar mutualismo a su propia postura política.

Cuando París padeció el masivo derramamiento de sangre llamado Revolución de 1848, un momento idóneo para demagogos exaltados, Proudhon dijo de inmediato que había sido una agitación «sin base teórica», cuando ya llevaba años polemizando con Marx sobre lo factible y lo razonable. Le escandalizaba que preconizase una revolución con «autoritarismo y centralismo» —cosas abundantemente conocidas sin necesidad de revolucionar cosa alguna—, y en particular le horrorizaba su propuesta de abolir cualquier propiedad privada, pues veía en ello un modo de impedir que los individuos «controlen sus medios de producción». Marx repuso que Proudhon era un «pequeño burgués», incapaz por ello de percibir las «leyes históricas subyacentes». Pero el pequeño burgués acabó publicando una obra maestra —*De la justicia* (1858)—, donde enuncia una teoría de su objeto como razón universal y divinidad inmanente. La justicia enlaza lo natural y lo humano, la sociedad y el individuo, concibiéndose como el *logos* en Heráclito y los estoicos; esto, es como una fuerza sutil pero esencialmente física, «rectora» de la materia y «forma» del alma singular. El progreso no es más que realización de la justicia, y todo el problema político consiste en evitar que esa realización ahogue el principio de la libertad individual.

Al igual que Stirner y los libertarios rusos, Proudhon opone a la Iglesia, la Sociedad y el Estado el principio de la libre asociación, aunque en sus términos no sea ya tan irrealista, porque se combina con una defensa de la pequeña propiedad privada y con una utopía nada platónica. Es una federación de toda la Tierra, sin fronteras ni estados nacionales, con una autoridad («jurisdicción») conferida a asociaciones locales independientes, no «delegadas» de algún poder central, donde «en vez de leyes habrá contratos libres». Esta independencia jurisdiccional como la confianza en contratos privados representaban para Marx el colmo de lo reaccionario.

22
POSITIVISMO Y MATERIALISMO

Como el Platón y el Aristóteles de los tiempos modernos, Kant y Hegel quisieron fundar una ciencia de lo esencial y de lo existente. Pero desde el primer tercio del siglo XIX se siente la necesidad de una ciencia relacionada con la «transformación» de lo esencial y lo existente, con la construcción de una realidad que se ha revelado esencialmente «subjetiva» y en la cual saber resulta más que nada una condición para poder. Esa posibilidad la sostiene sustancialmente un acelerado desarrollo de las ciencias y las técnicas, que alimenta una esperanza de aliviar pacífica y gradualmente los viejos y nuevos males. Al mismo tiempo la época elabora el otro lado de este culto a la razón «positiva» con el irracionalismo y el pesimismo antropológico, y, sobre todo, con la razón «negativa» representada por los movimientos revolucionarios de signo antiliberal.

¿Qué es el romanticismo? Rompiendo con las antinomias y los abusos lógicos que los ilustrados y Kant detectaban en el concepto de lo infinito, Fichte dio concepto al ánimo romántico con un principio de actividad absoluta que combinaba infinitud y determinación: el «perpetuo perecer de lo finito». El alma se limita continuamente para, continuamente, sobrepasar dichos límites, y halla una providencial concreción —gracias a Hegel— en la historia. Para ambos pensadores un infinito trascendente, separado de la

finitud, sería un infinito finito. De ahí que, a despecho de su inclinación hacia lo patético, y hasta gaseoso, el romanticismo literario vea en el mal, el dolor y en el incumplimiento del mundo algo reconciliable con sus opuestos, en una especie de síntesis satisfactoria al nivel de la totalidad universal.

I. Filosofía social y lucha de clases en Francia

Nacido diez años antes que Hegel, el conde Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) acuñó la expresión «positivismo» y concibió una religión —el llamado nuevo cristianismo— cuyos miembros debían combinar la obediencia del soldado con el sacrificio del asceta. Proponía poner en lugar del clero a los profesionales de la ciencia y en lugar de la nobleza de sangre a la banca y a la industria. Su meta era aliviar los pesares de los pobres mediante una «nueva organización» social contraria al individualismo espiritualista instaurada gracias a unos «sumos sacerdotes» o filántropos encargados de promover la industrialización. Ellos convencerían a los príncipes de que sus verdaderos intereses coinciden con los de «sabios y empresarios». Colectivista y paternalista (Grecia y el Renacimiento le parecían épocas de «decadencia», en contraste con momentos de «unidad positiva» como el medievo), el «sansimonismo» propone a campesinos, proletarios y pequeños burgueses que aguarden con paciencia mejoras emanadas del estamento gobernante, y sus sucesores acogerán sin protestas la masacre que pone fin a la llamada Revolución de 1848 en Francia.

Sin embargo, examinemos un momento esta conflagración, que se produce cuando en Francia todos los indicadores económicos indican una expansión extraordinaria. La producción se dobla, la exportación

se triplica, empresarios innovadores complementan sin asperezas al empresario tradicional, y los nuevos medios de transporte aseguran un comercio mucho más activo, rápido y seguro. En términos keynesianos, el producto interior bruto (PIB) aumenta de modo exponencial, superando con mucho el crecimiento de la población, y la capacidad adquisitiva se ha disparado por doquier. Por otra parte, el «odio de clase» no es tanto algo que crezca solo, sino algo que ahora alimentan y justifican individuos de clase media y hasta aristócratas de nacimiento (como Bakunin), algunos convertidos en revolucionarios «profesionales» y la mayoría sencillamente «militantes» de una causa que tiene excelente prensa entre estudiantes, escritores, artistas y personas cultas en general.

El alzamiento y la posterior masacre de 1848 no derivan de libertades o derechos civiles prometidos e incumplidos, sino de que —vista la extendida prosperidad del país— el gobierno ya no teme al «pueblo» y aspira a consolidarse democráticamente, haciendo suya la reivindicación obrerista primaria que es un sufragio universal. Llamativamente, quienes se oponen a ello con algaradas, boicots y atentados son los propios revolucionarios profesionales y sus respectivas facciones —en especial L. Blanqui, teórico del «ataque por sorpresa» y la «guerrilla urbana»—, que temen una derrota en las urnas. Y, en efecto, el electorado francés —que pasa entonces de doscientos mil individuos a nueve millones (las mujeres siguen excluidas)— otorga una victoria aplastante a liberales y conservadores (monárquicos), mientras la supuesta «mayoría abrumadora» de «pueblo revolucionario» apenas alcanza el nueve por ciento de los votos, aun sumando todas sus facciones. Semanas después, la revisión de ciertos subsidios —algo análogo a nuestro PER para jornaleros agrícolas— servirá de pretexto para que los adeptos de Blanqui, Bakunin y otros tribunos incendiarios exciten

zarpazos de furia (respondidos con la misma moneda), y en junio de 1848 París se llena de barricadas presididas por el lema «¡no pasarán!», algo curioso considerando que el *ellos* implícito (quienes no podrán pasar) afecta a unos nueve de cada diez parisinos.

Al amparo del rencor que provocan las represalias por los atentados terroristas, añadido al generoso romanticismo de la juventud y al apoyo de lo que Marx llama lumpenproletariado (también *canaille,* formada por vagabundos, pequeño hampa, etc.), bastantes ciudadanos desoyen la exhortación de permitir el tránsito por la ciudad y son desalojados por la artillería militar, con el resultado de unos dos mil cadáveres, un número mucho mayor de mutilados y heridos y decenas de miles enviados a cárceles y colonias penitenciarias.

Proudhon se había multiplicado tratando de evitar un baño de sangre «sin base teórica», pero Blanqui y sus correligionarios ven en todo ello un comienzo de «serio éxito para la revolución». Como Marx, entienden que «tanto peor tanto mejor», y volverán a la carga en 1871 con la Comuna de París, cuya Semana Sangrienta logra multiplicar por diez el número de muertos ocurrido en 1848. Al igual que entonces, el motivo resulta ser un pretexto —la derrota militar de Napoleón III ante las tropas de Bismarck—, pues el discurso de estos agitadores solo admite la legitimidad de las urnas cuando supone victoria. Como tal victoria sigue muy lejos de producirse, lo mejor será seguir recurriendo al «ataque por sorpresa», aspirando a consumar un golpe de Estado. A diferencia de la revolución norteamericana, y de la francesa en 1789, que quieren promover instituciones democráticas, la revolución ahora en curso piensa justamente lo mismo que pensaba el conservador Hegel del pueblo: es «la parte del Estado que no sabe lo que quiere». Pero volvamos a

la historia del pensamiento, porque tendremos ocasión de profundizar más adelante en los ideales revolucionarios del periodo.

1. Comte. Secretario de Saint-Simon durante algunos años, profesor particular de matemáticas y luego docente de lo mismo en la Escuela Politécnica de París, Augusto Comte (1798-1857) fue un prolífico escritor que siempre se enorgulleció de no haber leído casi nada (por «higiene cerebral»), y que tras pasar bastante tiempo en un manicomio siguió los pasos mesiánicos de su maestro, proclamándose pontífice máximo de una religión basada en una ciencia «nueva» y «sagrada»: la sociología. El conjunto de su obra, redactada con un estilo gris y profesoral, puede considerarse —junto con el utilitarismo de Jeremías Bentham[103] , su paralelo inglés— la menos filosófica de todas las filosofías conocidas hasta entonces. Pocas tendrán, sin embargo, mayor influjo sobre la posteridad.

Comte vive el periodo que va desde Napoleón Bonaparte hasta Napoleón III, cuyas etapas intermedias son la efímera restauración borbónica, la monarquía constitucional y la abortada Revolución de 1848. Siente una repulsión invencible hacia lo que denomina «épocas críticas» y asume como deber del pensamiento contribuir al establecimiento de un poder temporal y un poder espiritual estables, fundados sobre creencias capaces de resistir victoriosamente los embates de la «negatividad» filosófica. Como acontece con los sansimonianos ortodoxos, el modelo antiguo es para él nuestra Edad Media, y la solución para el presente es la dictadura; no una dictadura teórica como la del Estado hegeliano, sino lo que llama «dictadura empírica», sin doctrina, destinada a barrer toda forma de anarquía y «disciplinar a los inconformistas». Su tesis es unidad social a toda costa, merced a una «sociocracia» heredera de la antigua teocracia. El progreso nada tiene que ver con creciente

libertad individual, o justicia; es única y estrictamente «desarrollo del orden», organización creciente. Aunque Comte propugna una paz entre naciones, basada en «los supremos intereses de la industria», el ejército debe subsistir para colaborar con la policía en la represión de los desórdenes interiores.

1.1. El catecismo comtiano. Publicado en 1852, el *Catecismo positivista* expone la «religión positiva». Comte se siente llamado a la jefatura de una Iglesia que venera al «Gran Ser» o «Humanidad», cuyas efemérides trazó ya detalladamente en el *Calendario positivista*. Si bien el poder temporal debe estar en manos de la banca y la industria, lo espiritual o «sacerdocio» corresponde a «grandes sabios» (como él mismo), y tiene por misión enseñar el «dogma». Este dogma es una Trinidad (el Gran Ser, el Gran Fetiche o Tierra y el Gran Medio o Espacio), que a nivel prosaico contiene el deber altruista de «vivir para los demás». La base de ese altruismo es un culto a la familia que propugna la reinstauración de los mayorazgos (traspaso de todo el caudal hereditario al primogénito), abolidos por la revolución americana y la francesa, así como la prohibición del divorcio.

En el aspecto externo, los miembros de la nueva religión debían persignarse con una señal semejante a la de la cruz, consistente en «tocar sucesivamente los principales órganos que la teoría cerebral asigna a sus tres elementos» (amor, orden, progreso).

1.2. Filosofía de la historia. Comte distingue una «estática social», que investiga la estructura permanente de todo grupo humano, y una «dinámica social», cuyo objeto son variaciones en las creencias. La estructura concierne en última instancia a la familia y a la propiedad, y constituye un orden objetivo, intemporal y no

susceptible de progreso alguno, que únicamente se ve afectado —aunque siempre de modo pasajero— por las explosiones revolucionarias. Las creencias, en cambio, admiten progreso y mejora, y Comte formula al respecto su famosa *ley de los tres estados*.

El primero, o «teológico», se caracteriza por la pretensión humana de conocer el porqué de las cosas, y desemboca en proponer causas ocultas y sobrenaturales. Dentro de este estado lo inicial es el «fetichismo»; luego aparece el «politeísmo» y, por último, el «monoteísmo». El principio interno o regla de este estado —como el de los sucesivos— es reducir el número de causas, encontrando principios cada vez más universales.

El segundo estado, «metafísico», se caracteriza por la persistencia del por qué, pero ahora ya no se busca en entidades divinas trascendentes, sino en las cosas mismas. No obstante, se siguen obteniendo «entidades» absolutas, aunque sean fuerzas impersonales, y el saber sigue atado a los poderes de la «imaginación», postulando seres imaginarios como la razón o el espíritu.

El tercer estado, que será el definitivo, abandona el por qué en general, rechazando todas las cuestiones teológicas y metafísicas como pseudocuestiones, inútiles por completo en un mundo «positivizado». La ciencia, heredera del saber metafísico, no se pregunta por la causa o la esencia de las «cosas», sino solo por el cómo de los «fenómenos», obteniendo así conocimientos relativos y dirigidos por una finalidad instrumental. El resultado será el hallazgo de leyes o regularidades fenoménicas, útiles para «la acción del hombre sobre la naturaleza». Se restablece así el solipsismo kantiano en su forma más extrema, pero otorgándosele la vía de escape que es la transformación práctica del mundo.

1.3. Sociología y concepto general del saber. Aparte de trazar una jerarquía de las ciencias muy suya, sabemos que la sociología nace en Comte como ciencia y moral a la vez, que prevé y guía los «hechos sociales». No es por eso un saber descriptivo, sino «operativo», cuya meta consiste en el establecimiento de la «sociocracia» o imperio de la sociedad como conjunto sin fisuras. Lo que subyace a la «estática social» es la estructura, formada por la familia tradicional, la propiedad tradicional, el Gran Ser y la Virgen Madre.

Apóstol del hecho consumado como política, Comte quizá tuvo algún rapto de cordura y humanismo mientras estaba en el manicomio. Una vez fuera, su concepción del mundo —y del bien— no parece ofrecer el menor resquicio ni de cordura ni de humanismo. Es por eso un padre problemático para la sociología, aunque esta disciplina no tardará en tener cultivadores opuestos a su criterio. Gris por fuera y por dentro, sideralmente ajeno a la belleza y en buena medida analfabeto, su formidable éxito indica que Europa atraviesa las convulsiones del Progreso añorando modalidades de algún Gran Hermano orwelliano dispuesto a resolver todo con simple autoritarismo gremial y tópicos planos, y que admite como genios científicos a infelices liberticidas.

Coetáneo de Bakunin y Blanqui, algo mayor que Malatesta, la particular «propaganda de la hazaña» hecha por Comte permitirá a muchos vivir con la vitola de científicos por el cómodo procedimiento de adherirse a la Iglesia positiva. Esto tampoco es tan extraño cuando —en el extremo opuesto a su conservadurismo— otros redentores del prójimo identifican el Progreso con una institucionalización del terror, cuando no con un regreso a instituciones feudales. Uno y otros aborrecen analizar el movimiento, captar la transformación interior de cualquier cosa que acompaña a

su cambio, en la cual intervienen tanto lo positivo como lo negativo. Dentro de esta dimensión presidida por la simpleza y el sesgo, al atrevimiento delirante de apartar lo negativo corresponde el de apartar lo positivo.

2. La sociología crítica. La contrapartida de Comte en Francia es la obra del conde Alexis de Tocqueville (1805-1859), citado en páginas precedentes, y cuyas ideas constituyen un esfuerzo por comprender filosóficamente los movimientos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX, así como el futuro abierto ante la sociedad burguesa. Escritor brillante, dotado con un agudo sentido de la observación que no excluye capacidad generalizadora ni genio anticipador, sus ensayos sobre la democracia americana y el cambio social en Francia son obras impares de investigación histórica y ciencia política.

La «física social» que pretende ser la sociología de Comte se resuelve en una sacralización de un orden organizado, y por eso mismo no espontáneo o endógeno (como la sintaxis de una lengua, las reacciones de un mercado, el nivel de las técnicas, etc.), mientras los trabajos de Tocqueville —que siguen el camino inaugurado por Montesquieu— son, en contraposición, un modelo de análisis aplicado a órdenes autoproducidos, que combina juicio crítico con atención a la objetividad. Se trata de comprender lo positivo y lo negativo de la «sociedad igualitaria» que irresistiblemente va imponiéndose en el mundo occidental, y que no tiene paralelo con ninguna transformación en Asia y otros continentes. Las últimas páginas de *La democracia en América* (1840) enuncian un humanismo que está en las antípodas del *Catecismo* comtiano:

> Los hombres de nuestro siglo ven cómo los antiguos poderes se hunden por doquier, cómo mueren las antiguas influencias, y cómo caen a tierra las viejas barreras. Todo esto confunde el juicio aún de los más inteligentes; no atienden

más que a la prodigiosa revolución que se opera bajo sus ojos, y creen que el género humano va a caer para siempre en la anarquía. Si pensasen en las consecuencias finales de esta revolución concebirían, quizá, otros temores.

En el horizonte se alza un poder inmenso y tutelar, que se encarga exclusivamente de hacer que los hombres sean felices y de velar por su muerte. Se asemejaría a la autoridad paterna si, como ella, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más objetos que fijarlos irremediablemente en la infancia; este poder quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Se esfuerza con gusto en hacerlos felices, pero en esa tarea quiere ser el único agente y el juez exclusivo; provee medios para su seguridad, atiende y resuelve sus necesidades, pone al alcance sus placeres, conduce sus asuntos principales, dirige su industria, regula sus traspasos, divide sus herencias: ¿no podría liberarles por entero de la molestia de pensar y el trabajo de vivir?

Creo que en cualquier época habría amado la libertad, pero en los tiempos que corremos me inclino a adorarla.

A posiciones semejantes acabó llegando John Stuart Mill (1806-1873), hombre formado en el utilitarismo inglés y en el positivismo social francés. A los veinte años —siendo ya muy culto— cayó en una grave crisis psicótica, de la cual solo pudo salir (según su *Autobiografía)* admitiendo la futilidad del criterio propugnado por Bentham, esto es, comprendiendo que la felicidad no se alcanza haciendo de ella el objetivo constante y directo de la vida, sino poniendo el corazón en cualquier otro objeto, arte o empresa. Su ensayo *Sobre la libertad* (1859) constituye uno de los grandes textos sobre el derecho a la autodeterminación individual. Allí mantiene el principio de que la intervención de una autoridad en la conducta del individuo solo puede justificarse por la defensa de otros derechos individuales; el ciudadano puede decir y hacer absolutamente todo aquello que no lesione de modo real y concreto la persona física o los bienes de otro u otros ciudadanos, con lo cual es «opresión» cualquier acto de una autoridad social, estatal, etc., que intervenga alegando «por su bien», como acontece con la censura, la policía de costumbres e instituciones tutelares semejantes, encaminadas a

proteger al individuo de sí mismo. Lo propio del ciudadano, es precisamente, el derecho a saber cuál es su bien.

El principio de Stuart Mill —que Tocqueville suscribiría sin vacilar y constituye el colmo de lo intolerable para el progresismo comtiano— había sido expuesto más de medio siglo antes por el estadista Thomas Jefferson: «Las leyes están hechas para protegernos de los otros, no de nosotros mismos». Estos criterios los veremos expuestos con mayor sistematismo en Spencer.

II. La filosofía evolucionista

Herbert Spencer (1820-1903), un ingeniero de ferrocarriles que acabó escribiendo un gigantesco *Sistema de filosofía sintética,* aplicó el concepto de evolución a varias ciencias, y trató de deducir el principio evolutivo mismo. Fue un pensador vigoroso y original, con conceptos propiamente dichos. A la pregunta de qué es cualquier evolución contesta diciendo: «Una integración de materia y una disipación concomitante de movimiento, en cuya virtud la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente».

En última instancia, la homogeneidad es «incoherente» y la heterogeneidad «coherente». El concepto de evolución pone de manifiesto una finalidad que se despliega sola, a golpes de azar. Se trata precisamente de aquella finalidad «objetiva» que Kant buscó —en vano— mientras escribía la *Crítica del juicio*. Para Spencer la evolución cosmológica, biológica, geológica, psicológica, moral, política o social será siempre el hacerse coherente de alguna energía mediante su progresiva definición en el interior de un medio, siendo el único rasgo común a todos los medios una condición de

inestabilidad para lo allí existente. Cuando la inestabilidad no produce especialización (hoy diríamos «entropía negativa») producirá disolución. A esta alternativa captada en su discurrir la llama Spencer ritmo evolutivo. Y si considera con optimismo el proceso no es porque predomine la evolución sobre la disolución en general, sino porque toda disolución constituye la premisa de una evolución ulterior. Hasta qué punto el concepto de evolución está en el aire lo indica que Spencer publicase gran parte de sus hallazgos cuatro años antes de hacerlo Darwin.

1. Darwinismo social y anarquismo civilizado. Nos falta espacio para entrar en las consecuencias que Charles Darwin (1809-1882) extrae de aplicar el principio de la selección natural (rebautizado por él como «supervivencia del más apto») en ética, psicología, sociología, etc. No tanto él como discípulos suyos —W. Bagehot en Inglaterra y W. G. Sumner en Estados Unidos— promovieron una simplificación del proceso evolutivo conocida como darwinismo social, que acabó incurriendo pronto en inhumanidad. Inhumano es, en efecto, enunciar un racismo supuestamente científico como justificación de políticas coloniales, o sugerir proyectos eugenésicos (mejora de la especie) basados en la eliminación física o la esterilización de individuos y grupos «inaptos» [104] . Pero ya hemos visto otros casos de interpretación sesgada —por ejemplo, el Aristóteles «católico»—, y estos criterios no están tanto en el origen como en derivaciones arbitrarias montadas sobre Spencer, que pasan por alto lo diferencial entre sociedades humanas y bancos de arenques. El darwinismo social no percibe que nuestra evolución es ante todo una evolución referida a instituciones, y pisotea el principio de órdenes autoconstituidos con disparates como «leyes de la evolución», gracias a las cuales cabría predecir el futuro

de las sociedades como se predice la caída de un tiesto. Aunque la evolución sea una alternativa al determinismo, estos autores la embuten en un corsé de etapas prefiguradas —como los «estados» de Comte—, cuando todo cuanto puede revelar una evolución son tendencias actuales y pasadas, nunca el mañana asegurado.

Esto no quiere decir que Spencer fuese un modelo de lo políticamente correcto. Entre sus libros el que más ampollas levantó fue *El hombre contra el Estado* (1884), un alegato individualista que se opone por igual a la sociocracia comtiana y a la dictadura proletaria. Las reformas sociales son tan deseables como el mejoramiento interno de los individuos, pero tal como no cabe abreviar el tránsito desde la infancia a la madurez, evitando el enojoso proceso del crecimiento, tampoco es factible que formas sociales inferiores («coactivas») se hagan superiores («espontáneas») sin atravesar pequeñas y sucesivas modificaciones. Una fe irracional en la fuerza del Estado engendra, como hemos visto, revoluciones que acaban fracasando estrepitosamente por pretender toda suerte de cosas imposibles. Se trata, pues, de «abolir esa confianza en la omnipotencia del gobierno» (cualquier tipo de gobierno), cuyo efecto será siempre un desprecio por la dignidad del hombre concreto, un dogmatismo autoritario. La sociedad solo vive y siente en los individuos que la componen. El mejor estado será una democracia sin mesianismos, donde el progreso moral de los ciudadanos no se vea estorbado por privilegios de particulares, pero tampoco suplantado por directrices emanadas del poder político.

Aunque la idea se encuentra ya bien asimilada en Locke y Mandeville, Spencer piensa enérgicamente la diferencia entre sociedades «militares» —donde la cooperación se impone por la fuerza—, y sociedades «industriales», donde la cooperación resulta voluntaria. Por otra parte, no ignora que este segundo tipo —

superior evolutivamente— debe atravesar convulsiones muy graves para imponerse del todo al primero, pues este —incomparablemente más antiguo— reacciona manipulando la envidia, el patriotismo y otros sentimientos viscerales con mitos de redención, que incluso proponen una redención «científica» como el comunismo de Marx y Engels, que veremos de inmediato.

Por lo demás, la industrialización no es el fin de nada, sino parte de un proceso que apunta a sociedades individualistas. Spencer intuye que el individualismo educado puede acabar imponiéndose, aunque solo «tras una era de socialismo y guerra».

III. El marxismo [105]

Sobre la ideología marxista se han gastado toneladas de tinta y papel, y baste aquí recordar que ha sido hegemónica en buena parte de los sectores cultos durante todo un siglo, y que solo recién entrado el siglo XXI, comenzó a apuntar síntomas de agotamiento. Pero en estas páginas sobre historia del pensamiento y del análisis científico lo que nos interesa es Karl Marx (1818-1883) como filósofo y economista, aunque solo sea porque su discurso logró promover los actos de violencia más extraordinarios de todos los tiempos.

Judío converso (justo antes de acceder a un alto cargo público), el padre de Marx le hizo bautizar en la Iglesia Evangélica, aunque prefirió que hiciese el bachillerato en un colegio de jesuitas. Los ejercicios espirituales de san Ignacio sin duda le conmovieron, pues la más precoz nota suya encontrada habla de «inmolarse por el bien de la humanidad». Antes de terminar su licenciatura de leyes entró en contacto con la filosofía hegeliana, y empezó a frecuentar círculos revolucionarios. En el recién nacido movimiento comunista quiso

representar siempre una perspectiva «científica», opuesta al moralismo edificante de unos (los proudhonianos) y al nihilismo destructor de otros (los bakuninistas). Acabó victorioso de esas luchas intestinas, aunque nunca le gustara hablar en público y prefiriese ganar las votaciones reuniéndose privadamente con unos y otros antes de cada asamblea. Salvo un periodo cómodo en Londres —sufragado por el próspero Engels—, tuvo una vida dura y sacrificada, perseguido por la policía alemana, rusa, francesa y belga, pero sobre todo por falta de dinero [106], una tenaz forunculosis, insomnio y «depresión mental crónica» (sus propias palabras), que iría agravándose durante los años de madurez.

1. El materialismo histórico. Marx toma de Hegel el principio de la negatividad («negación de la negación») como nervio universal, tratando de convertir en «materialista» su dialéctica. El sujeto es hombre natural, y el hombre natural es un ateo que quiere gozar, un viviente cuya razón se identifica con el espíritu de la técnica. A la filosofía incumbe transformar el mundo, en vez de solo pensarlo. El destino del hombre es ser criatura de Prometeo, detentar el fuego robado para él. Marx afirma que «la naturaleza en sí no es nada para el hombre», indicando que ser natural no le impone ningún tipo de deuda con la naturaleza. Esto traspone el pasaje del mito donde Prometeo se niega a hacer del hombre el animal solicitado por Zeus.

¿Cómo se transforma el mundo según Marx? Sabiendo que es solo materia, aunque evitando todo significado metafísico del término y tomando lo material como aquello que realmente es: una cosa de la cual servirse. Al comprenderlo se comprende al mismo tiempo que esa «materia» ha sido fundamentalmente el hombre para el hombre o, si se prefiere, que la materia por excelencia es el trabajo, la «fuerza productiva». La filosofía transformará el mundo cuando

cambie la organización del trabajo, y como cada «estado» de las fuerzas productivas es una estructura autoimpuesta y autolegitimadora, debe encontrar una manera de que se supere por sí misma.

2. La dialéctica del desarrollo económico. La historia es el «proceso real de producción», que condiciona absolutamente todo lo demás. Las etapas principales de la historia humana son —parafraseando a Hegel— el modo asiático, el modo antiguo, el modo feudal y el modo burgués de producir. Cada uno expone cierta relación determinada entre la propiedad o el control de los medios productivos y los productores mismos. Esa relación determinada es la «infraestructura» económica, de la cual se deriva una «superestructura» jurídica, política e ideológica. La justicia, por ejemplo, no es sino el «conjunto de condiciones de cada modo productivo»; el derecho, su expresión sistemática, requiere un brazo fuerte que es el Estado y cuya esencia —notable contraste con Hegel — reside en el «aparato represivo».

Considerando que lo ideal es el factor determinante de la realidad, el hombre cae en «alienaciones» como la fe en un dios providente, en reformas religiosas, morales, espirituales, etc., sin ponerse a cambiar las relaciones entre el control de las fuerzas productivas y esas fuerzas. Como el espíritu no mueve al mundo, cada estado (y cada Estado) tiende a perpetuarse y a resistir victoriosamente cualquier intento de modificación. Sin embargo, el hombre no llega nunca a proponerse tareas imposibles, y la oleada de sentimiento socialista en el mundo debe tener un fundamento absolutamente objetivo.

El modo burgués de producción, resultado de una evolución «necesaria» a partir de los previos, tiene según Marx una

característica específica. Esa característica es que el desarrollo de las fuerzas productivas ha entrado en contradicción con los modos de producción existentes. En otras palabras, hay un modo más racional de producir. Cuando esto acontece empieza una época de revolución social. Las «contradicciones internas» del propio sistema burgués —que Marx enumera en *El capital* (1867)— conducen a una «crisis general del sistema capitalista», y esta a una victoria del comunismo, cuya primera etapa será la «dictadura del proletariado», imponiendo una planificación rigurosa y única (centralizada) para toda la economía.

Aquí comienza un momento de pura positividad, porque esa dictadura redimirá a todos de la explotación, poniendo fin a la lucha de clases y, por lo mismo, al Estado. La fuerza productiva será entonces dueña de sí.

3. Una justicia social. Hemos expuesto la parte de Marx que puede considerarse analítica o científica. Pero no captamos lo esencial de su atracción sin considerar que representa también un renacimiento de la justicia social preconizada por el cristianismo primitivo y el platonismo. Dejemos, pues, que sea el propio Marx joven —el filosófico, por contraposición al posterior economista— quien exponga las categorías de su proyecto. Lo primero que se observa en este sentido es una nostalgia del orden «orgánico» o pre-burgués, donde desde la cuna a la tumba cada miembro posee una identidad e incumbencia definida, absuelta de ascensos y descensos, de manera que la ociosa alternativa es dormir o no una siesta, «comer, beber y engendrar» [107] .

Antes de que hubiese propiedad privada los seres humanos estaban mejor: «El salvaje en su caverna no se siente extraño, sino tan a gusto como un *pez* en el agua [...], mientras el trabajador en

su vivienda no puede decir aquí estoy en casa, pues se encuentra en una casa *extraña,* en la casa de *otro,* que lo expulsa si no paga el alquiler» [108] . No es prueba en contrario que tantos aborígenes de todos los continentes prefieran ganarse un salario y alquilar una casa «extraña» a residir en sus respectivas «cavernas». Eso solo lo hacen acuciados, supuestamente, por una mezcla de explotación, necesidad e ignorancia.

El hallazgo básico consiste en que:

> El comunismo es como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia, y sabe que es la solución [109] .

Toda apropiación privada resulta alienante. A consecuencia de ella, el proletario y el colono producen cosas, pero, al no ser propietarios de los medios productivos («capital»), esos frutos de su esfuerzo crean algo extraño o distinto de ellos, que les extraña de sí mismos. La sociedad comercial encarna por eso una sociedad monstruosa, aunque remediable. Corregir dicha «vileza e infección» equivale a preparar un mundo sin envidia ni codicia, donde lo cuantitativo o económico dé paso a lo cualitativo o propiamente humano:

> La supresión de la propiedad privada es la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas. El ojo se ha hecho un ojo *humano,* su objeto se ha hecho social, *humano*. Necesidad y goce han perdido así su naturaleza egoísta al convertirse la utilidad en utilidad *humana.* [...] El traficante de minerales solo ve su valor comercial, no su belleza o su naturaleza peculiar de mineral, no tiene sentido mineralógico [110] .

Por desgracia, ni en su obra juvenil ni en la madura nos ha dejado Marx indicaciones sobre cómo serán la vista y los demás sentidos en

el estadio propiamente social de su existencia, ni tampoco sobre cómo serán entonces los objetos vistos, oídos, tocados, etc. No está nada claro que el gemólogo y el mercader de minerales sean ciegos para sus objetos. Pero Marx tiene muy claro qué sucede mientras no haya cambio:

> El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen. La *desvalorización* del mundo humano crece en razón directa de la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*.
>
> Cuanto más produce el trabajador, tanto menos debe consumir; cuantos más valores crea, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador [111] .

A consecuencia de su alienación, «el trabajador solo se siente junto a sí *(bei sich)* fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí». Ser mercancía entre mercancías, «medio de vida en vez de vida humana», le sume en el angustioso dolor de hallarse rodeado y penetrado por parámetros contables, obligado a pensar siempre en rendimientos, competidores y dinero. Cierto es también que hay algunos trabajadores conformes con su alienación, que trabajan aparentemente a gusto —hallando en esa labor alguna forma de cumplimiento personal—, y algunos incluso tratan de prosperar ellos solos por ese medio, pasando de la estrechez a la comodidad con previsión, hábitos frugales y desarrollo de alguna maestría muy solicitada. Pero, precisamente, estos traidores a su clase serán los primeros en catar el desprecio del trabajador solidario, que exige el fin del extrañamiento laboral para todos.

> Tanto más *ahorras,* tanto *mayor* se hace tu tesoro, al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*. Cuanto menos *eres,* cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más *tienes,* tanto mayor es tu vida *enajenada* y tanto más almacenas de tu esencia extrañada. [...] Y no solo debes privarte en tus

> sentidos inmediatos, como comer, etc.; también la participación en intereses generales (compasión, confianza, etc.), todo esto debes ahorrártelo si quieres ser económico y no quieres morir de ilusiones [112] .

Por lo demás, ese esquirol («saboteador de alguna huelga») es una víctima inconsciente del empresario mercantil, que inventando falsas necesidades para esclavizar a sus usuarios seduce también al rentista y a otros estratos de la burguesía:

> La producción se convierte en el esclavo *ingenioso* y siempre *calculador* de caprichos inhumanos, refinados, antinaturales e *imaginarios*. Ningún eunuco adula más bajamente a su déspota o trata con más infames medios de estimular su agotada capacidad de placer para granjearse su favor que el eunuco industrial, el productor, para granjearse más monedas. [...] El productor se aviene a los más abyectos caprichos del hombre, hace de celestina entre él y su necesidad, le despierta apetitos morbosos y acecha toda debilidad para exigirle después la propina de estos buenos oficios [113] .

Convencido de que el capitalismo avanzado es «un crimen», Marx pasa por alto que su época se distingue de la feudal por emplear trabajadores libres, en vez de siervos o esclavos. Sin embargo, es ya una certeza para todos los economistas competentes del siglo XIX que el trabajo servil no sale a cuenta. Dentro de la misma línea, Marx afirma también que «el capitalista solo puede ganar con la reducción del salario» [114] , pero por doquier sucede que los empresarios usan como estímulo salarios altos, compensando el aumento en su partida de gastos con incrementos en la productividad; y, de hecho, si hubiese considerado escalas salariales concretas, por sectores o en términos de media, habría constatado un alza sostenida. Pero estos fenómenos son invisibles cuando quien los contempla cree que la división del trabajo funda auto-extrañamiento, y que «el capital es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo» [115] .

La iluminación del joven Marx impresiona por el número y tono de las invectivas, los subrayados y las exclamaciones, la adjetivación inflamada y una preferencia por el imperativo como forma verbal, aunque en el fondo tergiversa o ignora los propios procesos que describe. Tan laico parecía su hallazgo, y cuando terminamos de leer resulta que la propiedad privada es la Caída, una redefinición supuestamente científica del pecado original. La versión antigua dice que los primeros humanos comieron una manzana con ánimo rebelde. La marxista dice que se refocilan en el ser alienado de la mercancía, vendiendo y comprando gustosamente lo mismo bienes que servicios. Nada se dice sobre el día después del infierno capitalista y el purgatorio revolucionario, salvo que los seres humanos serán al fin *humanos,* como si la letra cursiva diese pormenor al vacío. Llevados hasta aquí por un resuelto voluntarismo —que es la conciencia de clase obrera revolucionaria—, dicha voluntad se trasmuta en una necesidad tan determinista como la física newtoniana, afirmando que ya creará sobre la marcha un reino de prosperidad y paz social sobre las ruinas del mundo mercantil.

3.1. El concepto de plusvalía. Abandonemos entonces al Marx joven para atender al maduro, que ofrece un tratado técnico de economía política: *El capital*. Al estudiar el primer volumen —único publicado por él, ya que el segundo y el tercero son notas reunidas póstumamente por Engels—, lo que encontramos es su tesis juvenil de que el trabajador se empobrece tanto más cuanta más riqueza produzca, que ahora intenta justificarse con cifras. Sin embargo, el problema no viene de que su perspectiva sea heterodoxa, sino de que reflexiona «con ánimo poco equitativo y bastante ofuscación» [116] . Ser uno de los escritores más influyentes de todos los tiempos no habilita de modo automático para pasar a la historia del análisis

económico certero, y entre los grandes economistas modernos, Schumpeter es el único en dedicar alguna atención (muy poca) a Marx como teórico del «ciclo económico», aunque le juzga «difuso y repetitivo, inconcluso en la argumentación [...] de un sistema gravemente equivocado, incapaz de no violentar los hechos» [117] . En efecto, al lector contemporáneo le sorprenderán no pocas declaraciones del *opus magnum* del germano, empezando por la rotundidad de su conclusión:

> Un capitalista siempre mata a muchos otros. [...] Paralelamente a la constante disminución del número de magnates del capital, que usurpan y monopolizan todas las ventajas, aumenta el cúmulo de miseria, opresión, esclavitud, degradación, explotación; pero al mismo tiempo crece también la revuelta de la clase trabajadora, una clase cuyo número va siempre en aumento, y que es disciplinada, unida, organizada, por el propio mecanismo del proceso de la producción capitalista. El monopolio del capitalismo se convierte en una traba para el modo de producción que ha surgido y florecido con él, y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan finalmente a un estado en el cual se vuelven incompatibles con su envoltura capitalista. Esta envoltura estalla. Tocan a muerto por la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.

Las profecías son siempre arriesgadas, e incluso entonces asombra su manejo del lenguaje como un látigo, la energía ardiente que Marx pone en describir alternativas irreductibles. Comprendemos por ello que quien lea lo anterior se sienta conmovido sin tiempo, hoy mismo, y detecte una pura verdad que los hechos no desmienten a pesar de las apariencias. Por otra parte, lo que Schumpeter alega —«sistema incapaz de no violentar los hechos»— va más allá de hacer profecías incumplidas. El problema básico, que quizá explica la suspensión de *El capital* tras el primer volumen, es de tipo técnico y se refiere al concepto nuclear de la obra, la *Mehrwert* o plusvalía (que hoy llamamos «valor añadido»). El capitalista explota y aliena al proletario porque el precio de venta

del producto supera al de coste, apropiándose el primero esa diferencia [118] . Sin embargo, los negocios abren y se mantienen gracias a alguien que aporta dinero o su equivalente (instalaciones, equipo, materias primas) y alguien que contribuye como proyectista-gestor, raras veces (aunque algunas) fundidos ambos en un solo empresario. No habría negocios —ni empleo— si dichos factores no se considerasen de un modo u otro costes de producción.

La plusvalía-robo es, pues, un modo de regresar al clamor apostólico sobre una compraventa inevitablemente dañina para alguna de las partes, que ya examinamos al hablar de san Ambrosio, san Jerónimo y san Agustín. Ahora lo condenado es la empresa, que solo recobrará dignidad suprimiendo al empresario. Parece innecesario o suplantable lo que él aporta de inventiva, conocimiento, riesgo y dedicación. No obstante, tal como la sociedad prefiere compraventas irrevocables (aunque cada cual pueda conducirse estúpidamente cuando vende o compra cosas concretas), prefiere también que las empresas produzcan beneficios a sus creadores y dueños (aunque algunos empresarios puedan ser monstruos dignos de un presidio). De hecho, la sociedad comercial garantiza al empresario un goce seguro e ilimitado del éxito, evidenciándole por eso mismo que debe asumir sin ayuda el supuesto de fracaso. La alternativa de expropiarle para evitar plusvalías debidas a sus empleados no se excluye por razones morales —al fin y al cabo discutibles—, sino porque en economías «planificadamente colectivizadas» cualquier empresa pide pronto alguna subvención, cuando faltan ya entonces recursos para subvencionar siquiera sea un palillo de dientes.

Según Galbraith, Marx empezó siendo inclemente con la economía política como disciplina analítica, y el desarrollo de la economía —tanto marxista como no marxista— acabó siendo muy inclemente

con él. En términos conceptuales, lo esencial de su arenga sigue siendo su secuencia de tesis-antítesis-síntesis. La tesis plantea una vida tribal socialmente satisfactoria (ya que no hay individuos independientes o privados), cuya «contradicción» reside en un subdesarrollo económico que impone yugos religiosos y políticos. La antítesis está representada por la sociedad industrial y un vigoroso desarrollo económico que deriva de dividir el trabajo, cuya «contradicción» es el extrañamiento del trabajador. La síntesis es una restauración del orden comunitario original, protegido de la esclavitud religiosa y política por un progreso en la productividad del trabajo. Marx no encuentra ya «contradicción» en esta tercera etapa. Pero puede considerarse tal la simple experiencia histórica, pulverizando la hipótesis de que habría más productividad del trabajo (o siquiera no-colapso del sistema) al sustituir mercados por Planes. Marx no esbozó Plan alguno, y esta tarea acabaría convirtiendo en ministros de Economía y Hacienda a expertos como Stalin, Lin Piao o Che Guevara.

La dictadura proletaria se ensaya cuando el revolucionario profesional V. I. Uliánov, alias *Lenin,* orquesta un golpe de Estado y se apodera del gobierno ruso en 1917, nombrándose presidente del Consejo de Comisarios del Pueblo. Comienza entonces el culto oficial del *dialektisches materialismus* (Diamat), que inaugura la llamada «escolástica soviética». Su estudio, como el de las verdades reveladas en general, no corresponde a la historia del análisis científico.

23
FILOSOFÍAS DE LA VIDA

Hasta su último tercio, el siglo XIX es una era de constructivismo, que salvo algunos aspectos de la filosofía evolucionista no trata tanto de comprender o contemplar el mundo como de transformarlo. Eso lleva consigo anteponer el sermón a la conceptuación, la consigna a la idea. Por otra parte, la influencia de las Iglesias ha pasado en gran parte a la ciencia, que por lo mismo se convierte en un asunto vinculado cada vez más a la división del trabajo, en un conjunto de profesiones regido por la dialéctica de estamentos gremiales, cuyo estatuto depende de consolidar una especialización de tareas. La filosofía en sentido tradicional pasa a ser un anacrónico intruso, que viola la compartimentación del saber con enfoques «interdisciplinarios», cuando cada año nacen una o dos disciplinas nuevas, basadas en aspectos y subaspectos de algún conocimiento por el cual alguien esté dispuesto a pagar un diploma.

El denominador común de la época sigue siendo el ateísmo, que cambia la muerte de Dios por una glorificación del Hombre, y asume la imposibilidad de semejante trueque sin una contracción de sus pretensiones como conocimiento. Pronto se insinúa que la muerte de lo divino podría implicar la muerte de ese humano con mayúscula, y que una razón enteramente antropomórfica sostiene, aunque al tiempo merma, la confianza previa en el sentido de la historia. Otro modo de ver esto es una transición dentro del Romanticismo, que

pasa de una fase inicial robusta y austera —dentro de su irrefrenable pomposidad— a una consumación doliente, afiligranada y tortuosa, como la que separa a Beethoven de Chopin. Amparadas en los avances técnicos, la guerra franco-alemana y la de secesión en Estados Unidos inauguran la posibilidad de hecatombes inauditas, perfilando para el futuro conflictos de mucha mayor extensión, que la filosofía anticipa con diferentes manifestaciones de desesperación.

Como alternativa a la «positividad» comtiana y la «negatividad» marxista, lo que se desarrolla con gran vigor es el concepto de la vida. Extraer las consecuencias de ese concepto anima diversas perspectivas, que incluyen cosmologías pesimistas (Schopenhauer y Hartmann), un intimismo perplejo (Kierkegaard), explosiones de alegría báquica (Nietzsche) y una revisión metodológica del conocimiento (Dilthey). Todas ellas se hacen eco de un divorcio o acuerdo entre esencia y existencia, un horizonte sin precedentes que ha abierto la crisis de aquello llamado hasta entonces «Dios». Podría ser un espejismo la esencia o lo que el ser «es», y haber solo existencias de alguna manera casuales, sin fundamento racional alguno. Cargar con esta sospecha, decidiéndose por alguna manera de aceptarla o rechazarla, es lo que ahora incumbe al pensamiento.

I. El irracionalismo filosófico

El danés Sören Kierkegaard (1813-1855) visitó Berlín en la época dominada por Schelling y Hegel, y tras un breve periodo de entusiasmo por el primero, desarrolló un horror generalizado hacia el «sistema dialéctico racionalista», que tendría ciertos puntos de contacto con el anarquismo si no fuese porque se trata de un

escritor religioso, cuyos temas favoritos son la angustia («vértigo de la libertad») y la culpa («ser del hombre»).

Unido a Kierkegaard por su oposición visceral al hegelianismo, pero más sólido y sistemático, Arthur Schopenhauer (1788-1861) hizo una filosofía de corte popular que solo obtuvo el favor del público después de morir él. Trató de completar el sistema de Kant —a quien consideraba la mayor inteligencia humana de todos los tiempos— con una teoría sencilla sobre la realidad. Por eso se ha dicho que es el filósofo favorito de quienes no disfrutan con la filosofía. El mundo perceptible, en todos sus aspectos, es mera representación, «un sueño de nuestro cerebro». Todo enlace que observemos allí proviene del principio causal, que tiene como única base la estructura del entendimiento. Sin embargo, el mundo es algo más que representación o fenómeno: es *noúmeno* también.

Si se rasga el velo de sentido que le prestan las categorías del entendimiento, el mundo revela ser una voluntad que se traduce inmediata y continuamente en acción. «Mi cuerpo es la objetividad de mi voluntad», y todo otro cuerpo —orgánico o inorgánico— objetiva una voluntad semejante a la mía, pues «cada ser es su propia obra». Por doquier una fuerza infinita se finitiza constantemente, sin conseguir otra cosa que reproducirse. De hecho, carece de poder alguno sobre sí —es mera existencia, no sometida al principio de razón— y representa algo tan descomunal como ciego. Querría suicidarse, ya que sus frutos son inevitablemente muñones infelices, pero eso desborda su capacidad. En apoyo de semejante intuición Schopenhauer encuentra el pesimismo oriental —concretamente, los Upanishads brahmánicos y el budismo de la rama hinayana—, contribuyendo a difundir en Europa esa meticulosa reflexión sobre la inanidad del ser y las miserias de estar vivo.

1. Una voluntad involuntaria. La Voluntad lo puede todo salvo suprimirse, y en esa medida es absurda. En lo inorgánico permanece como una sorda inestabilidad, un desequilibrio latente continuo, y en lo orgánico es voluntad de vivir. Como ya afirmó Buda, la voluntad de vivir constituye el principio del dolor. Querer significa desear, y todo deseo es presencia de una ausencia, falta, defecto, pobreza. Cuando el aguijón del deseo se alivia por la presencia de lo ausente, sobreviene el hastío, que resulta aún más insufrible, y la vida —toda vida— viene a ser una continua oscilación entre el dolor del deseo y el hastío de su satisfacción. El placer constituye solo un instante fugitivo, el «cebo» que impide a los vivientes caer en el suicidio generalizado. La voluntad de existir, sin razón y sin fin, engendra así el peor de los mundos posibles, y por poco peor que fuera —añade Schopenhauer— ya no podría existir. No hay más solución, por ello, que negar la voluntad de vivir en línea con el espíritu budista, llegar mediante la obra de arte o el ascetismo a un estadio superior que «desenmascare y haga inofensiva la Voluntad».

Este criterio, punto de partida para la reflexión de Nietzsche y Freud, entre otros, tiene como principal interés filosófico pensar la acción en estado puro, mostrando el lado oculto de lo real como movimiento continuo. Sin una transición hacia formas más altas de existencia, yaciendo en lo corpóreo que somos y conocemos, el supuesto privilegio del dinamismo es idéntico al horror de seguir por seguir, sostenido por simple autoengaño cultural y personal.

2. Filosofía de lo inconsciente. Asumiendo a Schopenhauer, pero con elementos de Hegel y Schelling, Eduard von Hartmann (1842-1906) propone que un espíritu absoluto es por necesidad inconsciente. La inconsciencia es su propio obrar incondicionado, tan ajeno al bien, la verdad o la belleza como a sus contrarios. El

«deísmo trivial» cristiano pretende que lo divino redimió o redimirá a la creación, aunque aquello que pide redención es lo divino en sí, dada la insondable irracionalidad sobre la cual descansa. Dicha tara condicionaría una perpetua estabilidad en la alteración infundada, si no fuese porque al mismo ritmo en que lo Inconsciente suscita «creación ciega». Suscita también una «inteligencia evocadora de finalidad». Esa luz, surgida en zonas periféricas y aisladas del universo, es la conciencia como distinción entre pensamiento (finalidad) y ser (material), que promueve la superación de lo Inconsciente en seres cada vez más afines a la «inmaterialidad». De ahí que los «grados ascendentes de la conciencia intelectual» abran la posibilidad de poner fin al movimiento —«librarse del mundo»— de un modo progresivamente más amplio, sin dejar tras de sí las semillas de ningún nuevo proceso. La meta del devenir cósmico es, pues, la aniquilación del devenir, la pura nada carente de alteración y, en consecuencia, de sufrimiento.

Esto es lo que da de sí ahora el principio de lo real como pura acción, si la especulación no se atempera con evangelios dictatoriales como la sociocracia de Comte o el colectivismo proletario. El *logos* resulta ajeno a todo mejoramiento, siendo en realidad una ilusión que pretende teñir cierta Naturaleza irracional con mentiras piadosas de justicia y armonía. En otras palabras, liquidar lo divino como razón convierte el dinamismo universal en dolor absurdo. Al mismo tiempo, a estos escritores les cuesta mucho concebir la impersonalidad en sí, y en ellos el principio cósmico sigue siendo un Uno subjetivo como la Voluntad o lo Inconsciente, cuyos actos se enjuician como actos intencionales. La razón habría de hacerse impersonal, pero la realidad lleva siglos haciéndose cada vez más subjetiva y, por lo mismo, menos substancial cada vez.

Devolverle esa substancia es lo que trata de hacer Nietzsche, aun al precio de glorificar lo irracional.

II. El vitalismo de Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900), hijo y nieto de pastores protestantes, comenzó una carrera académica como filólogo, truncada por la publicación de una obra extraordinaria —*El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música* (1872)— que fue ignorada o ridiculizada por la crítica. Amigo íntimo y luego enemigo feroz de Wagner, músico también él mismo, fue un hombre vehemente y enfermizo, insuperable prosista, aunque propenso a lo enfático y a declararse genial con cualquier pretexto, lo cual lastra su lectura en bastantes ocasiones. Quizá minado por la sífilis, tras una breve etapa académica en Basilea (1870-1875) inició un peregrinaje solitario y amargo por pensiones de Europa, acosado por sus escasas rentas y el fracaso de unos libros que editaba de su bolsillo. Perseguido por jaquecas y melancolías crecientes, en 1889 sucumbió a un estado de demencia y completa incapacidad para valerse por sí mismo. Acababa de cumplir cuarenta y cinco años y tardaría once más en fallecer, pero nunca se repuso.

En la formación de Nietzsche destacan una cultura clásica muy sólida, el influjo de Schopenhauer durante algunos años y conceptos evolucionistas, no siempre comprendidos analíticamente, como acontece en Montesquieu, Smith o Spencer. Aunque renunció a la nacionalidad alemana por la suiza, las manipulaciones de su hermana (que ya anciana acabó siendo una ferviente seguidora de Hitler) y algunos matices de su estilo sirvieron para que el nazismo viese en él un profeta de la nación y la raza aria. Lo cierto es que su

obra fustiga con todo vigor tanto el antisemitismo como el nacionalismo alemán, hasta el extremo de ser el detonante de su ruptura con Wagner. Hoy vemos en él un anarquista al fin sensato y exquisitamente agudo, con propuestas aplicables a la vida cotidiana y a la interpretación de nuestra cultura, si no fuese porque su desdichada existencia no le permitió apenas predicar con el ejemplo.

Pero más que nada Nietzsche representa un momento preciso del espíritu europeo: aquel donde aparece lo sagrado de la vida en cuanto tal. He ahí una respuesta enérgica, y en gran medida suficiente, al pesimismo de su tiempo.

1. Del pesimismo al *amor fati*. La vida incluye sin duda dolor, incertidumbre, destrucción, error. Su realidad es un devenir tan infinito como azaroso. Lo irracional constituye su fuente, y todo esfuerzo por ocultarlo es hipocresía. Sin embargo, la cuestión no reside en establecer o negar semejante evidencia, sino en la actitud que el hombre toma ante ella.

Minar la voluntad de vivir es una postura relativamente digna dentro de su debilidad (el «decadentismo»), que intenta no mentir sobre lo que hay, y no ofrece milagros ni vanas ilusiones al vulgo. Frente a esa actitud, está salvar lo negativo de vivir con cierto dualismo, que concentra el dolor y la irracionalidad en la dimensión física, pero postula otro reino (ideal, moral, celestial, etc.) donde solo hay pureza, eternidad y dicha. Una tercera actitud reconoce en la vida un sufrimiento sin sentido, pero tiene la magnanimidad de aceptar el límite hasta allí donde se sobrepasa, transmutando la sumisión al Hado o *Fatum* en *amor fati* (amor al destino), amor a la simple y desnuda sucesión de hechos que representa la facticidad. Esto implica «no querer nada distinto de lo que es, ni en el futuro, ni en el pasado, ni por toda la eternidad». El *Übermensch* o

superhombre se define como quien sabe querer exactamente aquello que su existencia ofrece en cada instante.

En *El nacimiento de la tragedia,* que publica teniendo veintiocho años, Nietzsche se vale de una contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco para ilustrar este punto de vista. Apolo, dios de la luz y de las formas, «principio de la individualidad», representa el intento humano de fijar el flujo caótico o incesante de la vida en conceptos, «frenando» el devenir con categorías lógicas e inventando algo superior al acontecer inmediato mismo. Dionisos, dios de la ebriedad y la alegría abisal, celebrada en los Misterios báquicos, representa el «principio de la totalidad» y la orgía; es exaltación infinita de la vida infinita, que transforma el dolor en alegría, la lucha en supremo acuerdo, la crueldad en justicia, la destrucción en creación.

Doce años más tarde, en *Así hablaba Zaratustra* (1884), el *amor fati* asume un «eterno retorno de lo igual». En el dramatizado escenario del libro, que usa un estilo bíblico para la exposición, la idea del eterno retorno se presenta al comienzo de forma aterradora. Es una serpiente que penetra por la boca de un pastor, sumiéndole en una náusea indescriptible y amenazando ahogarle. Zaratustra le dice que muerda, que trague, y cuando así lo hace se transfigura en un ser resplandeciente y risueño. Dice entonces:

> Yo dormía, dormía; de un sueño profundo he despertado: el mundo es profundo, más profundo de lo que pensaba el día. Profundo es su dolor, pero el placer es más profundo que el sufrimiento del corazón. El dolor dice ¡pasa! Pero todo placer quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad.

Apurar el cáliz del pesimismo hasta los posos sugiere un incondicionado sí, que ya no mendiga trascender lo terrenal y el tiempo. El dolor —como había dicho Hegel— es «una prerrogativa del viviente» (que le permite esquivar males en otro caso ignorados), no su condena. En lugar de rencor, miedo y esperanza,

las sugestiones del «ideal ascético», quien mastica y traga esa serpiente aterradora tiene por delante otra cosa:

> El orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, las actitudes bellas, las buenas maneras, la voluntad inquebrantable, la disciplina de la intelectualidad superior, la gratitud a la tierra y a la vida, todo lo que es rico y quiere dar y quiere gratificar la vida, engalanarla, eternizarla y divinizarla.

2. Débiles y fuertes. La condición de este sí es que cese la «calumnia», contra la tierra, la voluptuosidad, el amor propio, la independencia, la fortaleza y el reino físico en general. Dicha calumnia es la amalgama de platonismo y judaísmo, el «complot cristiano», que pone el centro de gravedad del hombre en otra vida, y llama al cuerpo tumba de un espíritu. A ello se opone un temperamento superior, que ni se engaña ni renuncia: «Alma mía, yo quité de ti toda obediencia, toda genuflexión y todo servilismo».

La «genuflexión» no cesará mientras la moral subsista separada de la estética, mientras pretendan negarse los instintos. La moral ascética ha querido envenenar a la vida, y la vida debe ahora obligarla a beber su propia cicuta: «Dios ha muerto». Con él ha muerto la «metafísica del verdugo», la glorificación de la culpa, y renacen los viejos dioses —las potencias naturales— que «se habían muerto de risa [...] oyendo decir a uno de ellos que era el dios único». Con este retorno incondicional al mundo físico se restituye al devenir su «inocencia», que las explicaciones basadas en un orden sobrenatural trataron de negar.

La genealogía de la moral (1887) parte de que la pretensión ascética quiere hacer soportable la vida de los débiles estrangulando a los fuertes, creándoles mala conciencia, arrebatándoles la confianza en sus impulsos. Pero «todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro», y de esa dinámica extrae Nietzsche uno de sus pensamientos más célebres: que la

conciencia moral es un instinto de crueldad interiorizado. La venganza de los «esclavos» ha sido convertir los atributos del «señorío» en vicios, poniendo caridad, humildad y obediencia donde había competición, orgullo y autonomía. Es muy importante tener presente que «señores» y «esclavos» no representan una diferencia jurídica, o patrimonial. Aquello que funda la fortaleza es exclusivamente capacidad para amar la vida tal cual es, con su «instinto de crecer y durar», también llamado «voluntad de dominio». El débil es incapaz de existir sin mentirse, y sin oprimir a otros con esas mentiras. En sus últimas obras publicadas la acusación se concentra sobre el cristianismo como «moral del resentimiento»:

> La cruz es el signo de la más subterránea conjura contra la salud, contra la belleza, contra el bienestar, contra la valentía, contra el espíritu, contra la bondad del alma, contra la vida misma. Llamo al cristianismo la única gran maldición, la única gran corrupción interior, la única inmortal vergüenza de la humanidad. ¡Trasmutación de todos los valores!

3. El análisis del nihilismo. Desde el punto de vista filosófico, el concepto más destacable de Nietzsche es el de nihilismo, una noción densa y clara al mismo tiempo, con tres aspectos o momentos bien diferenciados:

a. Lo «nihilista» (de *nihil,* «nada») es la tradición metafísica occidental en su conjunto, como desarrollo de la tradición platónico-cristiana. Al negar la vida y sus valores, la Naturaleza física en toda su magnitud de horror y maravilla, la tradición de Dios opone a la existencia real una entidad que es pura y simplemente nada.
b. El nihilismo indica también la desesperación y la duda, el pesimismo consentido que brota en la última etapa de este

anonadamiento de la vida. Es el propio «Dios ha muerto» como quedarse el hombre sin orientación ni sentido para la existencia, llamado a negar la voluntad de vivir. El sustituto de la «sana» o «fuerte» voluntad de vivir es un reino de «valores», que arrastran la inercia del ascetismo y ocultan lo primario: quien ama la vida, y vive en sentido propio, tiene instintos y deseos, no valores.

c. Por último, nihilismo es la conciencia de todo esto como necesidad de su propia superación, recobrando lo negado y —con ello— las condiciones aparejadas a un cambio radical. En este sentido, es la «aurora» que contiene la «gran política» preparadora del superhombre, que está llamado a una reconciliación con el mundo físico.

> El superhombre es el sentido de la tierra. [...] El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre, una cuerda sobre el abismo. Lo que hay de grande en el hombre es ser un puente y no un término. Lo que se puede amar en el hombre es que sea un tránsito y un ocaso.

El superhombre toma la vida como «experimento». Mientras ese experimento se despliega, su único norte es vivir cada hora con más fuerza y amor a la vida. Como sabe que el hombre es algo que hay que superar, le son indiferentes los prejuicios y las reglas de un ideal ya herido de muerte. Cuida especialmente de no caer en la transfiguración del culto cristiano que representan todos los socialismos (el comtiano, el marxista y el utópico). Niega por eso toda jerarquía basada en «artimañas de los domesticados», y solo cree en la igualdad de quienes son capaces de decir «sí», rechazando la moral del «rebaño» con sus adeptos mezquinos, serviles y perezosos. Por lo mismo, dice sí a «la diferencia indiscutible entre los hombres». Es el «asesino de Dios», pero

justamente porque reclama lo divino, sin avenirse a la destrucción de lo sagrado en sí mismo, que es la vida en cuanto tal. Sería, pues, muy ingenuo imaginar que Nietzsche no fue en buena medida un teólogo, y un teólogo de los más grandes. Así lo constatamos, por ejemplo, en una observación esquemática que figura en *El ocaso de los ídolos:* «La importancia de la filosofía alemana, Hegel: pensar un panteísmo en el que el mal, el error y el dolor no sean sentidos como argumentos contra la divinidad».

4. Las etapas del espíritu. *Así hablaba Zaratustra,* con su estilo bíblico, describe tres «metamorfosis» en el paso del hombre al superhombre.

Primero, el espíritu es como el camello que se arrodilla y recibe la carga, adoptando, como regla de todo, la obediencia. Cuando el camello es correcto, no quiere «facilidades», sino un deber severo —como el exigido por Lutero y Calvino— que le haga aceptable a los ojos de la sociedad y a los de Dios.

Un día parte cargado al desierto, y allí descubre que quiere ser más, y se convierte en león. Entonces el espíritu respetuoso y sumiso arroja lejos de si la pesada impedimenta, convirtiéndose en gran negador. Ahora lucha contra el dragón milenario, despierta a su libertad dormida y opone al «tú debes» del camello un «yo quiero». Sin embargo, su libertad es una libertad de, no una libertad en, y aquí está la diferencia entre el puro yo y el individuo físico.

Toma tiempo que la libertad se convierta en soltura del querer creador, y cuando eso sucede el león se transforma en infante. «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir "sí"». El niño no pone al Hombre en el lugar de Dios, porque «todavía hay mil sendas que no han sido recorridas, mil saludos y

mil remedios ocultos en la vida». Lo que el niño hace es poner en el lugar de Dios a la Tierra. En vez de debilitarse o diluirse, lo sagrado se fortalece al encontrar la vida como apoyo.

III. La teoría de las concepciones del mundo

Las reflexiones de Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche y Spencer, como la de Marx, son esencialmente productos extra-académicos. Consolidado el aparato de la gran universidad alemana, lo que sigue en términos académicos a la época vivida desde Kant a Hegel es un periodo de comprensible mesura especulativa en el que se dibuja un espiritualismo escandalizado ante el «naturalismo», «materialismo», «escepticismo», «relativismo» y «positivismo», que, por lo demás, son todo cuanto circula (salvo en claustros docentes). Sin embargo, lo «clásico» filosóficamente, el análisis, es asumido por generaciones de espléndidos filólogos, que organizan y asimilan hasta el último detalle sus respectivos campos, hasta acabar ofreciendo un cuadro exhaustivo de la cultura grecorromana y la ulterior. Esa misma riqueza de informaciones promueve lo contrario de alguna cosmovisión unitaria, permitiendo que la historia aparezca también como una diversidad en mayor o menor medida heterogénea, obediente a una secuencia discontinua de monólogos. Llega el momento de los historiadores culturales, que narran de modo meticuloso la evolución de pensamientos, y la filosofía kantiana —su útil más preciado— actúa entonces como camisa de fuerza, pues la fluidez del discurso padece cuando debe distinguir constantemente entre fenómenos y cosas en sí. Cuanto más inteligente y erudito sea el filósofo menos se lanza a descubrir algún Mediterráneo ya bien estudiado, y —si se compara con la física matemática— la filosofía

académica parece algo superfluo e incluso estancado, como había parecido antes de Kant y sus inmediatos sucesores.

Sin embargo, tal como en aquel momento la perspectiva «crítica» devolvió confianza en un terreno propio y fecundo, ahora el antídoto es un paso más allá de la historia cultural, una crítica de la razón histórica.

1. Dilthey. En este orden de cosas destaca un docente de Berlín, Wilhelm Dilthey (1833-1911), que predica con el ejemplo distinguiendo ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Lo que caracteriza a las segundas es un objeto (el mundo histórico-social humano) que podemos comprender «desde dentro», con métodos adaptados no solo a recogida de datos, sino a intuición. Las primeras, en cambio, se ocupan de un objeto (la naturaleza material) que «nos es extraño y resulta siempre algo externo», exigiendo métodos acordes con una recogida de datos afectada por drásticas reducciones en la intuición. Cierto modo de investigar (la mecánica inercial) condiciona y define lo investigado, motivando la incongruencia de que el mundo humano no sea naturaleza material. Por otra parte, Dilthey evita entrar en las antinomias a que esto podría conducir, pues lo que le interesa es trazar una distinción entre dos metodologías desde un punto de vista «disciplinar», otorgando un campo exclusivo y no menos científico a la segunda.

Establecido esto, Dilthey constata que la primera y más elemental ciencia del espíritu es la psicología, que de un modo u otro informa a todas las demás (historia, ontología, filosofía de la religión, arte, literatura, derecho, política, sociología y economía), pues el *Geist,* o espíritu, se ha aligerado de connotaciones místicas para entenderse como «mente», y, en particular, como mente humana. Esa permanencia constante de la psicología viene de que «mundo

histórico-social» en cualquiera de sus vertientes nos es accesible por análisis psicológico siempre, apoyándonos en lo que Dilthey llama *Erlebnis,* término traducido habitualmente por «vivencia». La vivencia es un modo de penetrar que esquiva las fronteras de lo fenoménico y lo nouménico, habilitando «un retorno de la realidad humana a sí misma».

Acostumbrados a pensar la psicología como estudio de las emociones, y de las asociaciones entre ideas o palabras, la fecunda propuesta de Dilthey es investigar una psicología «cognitiva» o estructural, que se disemina por todas las ciencias del espíritu como una conciencia de la complejidad inherente a cada uno de sus «hechos». En vez de tales hechos o sucesos aislados se revelarán como segmentos e instantes de una totalidad no por infinita menos accesible a una metodología basada sobre «vivencias». El cultivo de esa psicología tiene como principal acicate «reinstalar al hombre en el conjunto de su vida», algo que tiende constantemente a olvidar por la fragmentación en puntos de vista disciplinares.

1.1. Una psicología *de la historia universal.* El espíritu humano se concibe entonces como una variedad de estructuras históricas que tienen en común tres dimensiones: la representativa (que proporciona la «imagen objetiva del mundo»), la afectiva (responsable de las «valoraciones») y la volitiva (de la cual dependen los «principios de acción»). En realidad, esas dimensiones no pueden permanecer separadas, aunque tampoco se fundan en una amalgama indiscernible, y a la totalidad de cada estructura histórica —como «horizonte cerrado» de cada época y lugar— la llama Dilthey «concepción del mundo» *(Weltanschauung).* Hay a su vez tres «concepciones del mundo» fundamentales:

1. El «naturalismo materialista o positivista» (Demócrito, Hobbes, los enciclopedistas, Comte, etc.), donde la vida espiritual es siempre «una interpolación en el texto del mundo físico», en el sentido de algo alterado o añadido a otra cosa.
2. El «idealismo objetivo» (Heráclito, los estoicos, Spinoza, Leibniz, Goethe, Schelling, Hegel, etc.), fundado en el «sentimiento», y donde «toda realidad es expresión de un principio interior».
3. El «idealismo de la libertad» (Platón, teólogos cristianos, Kant, Fichte, etc.), donde se destaca la independencia del espíritu con respecto de la Naturaleza.

La primera concepción se basa en la categoría de causa. La segunda descansa sobre el valor, y la tercera sobre la finalidad. La metafísica sería posible si pudieran integrarse en un todo único esas tres categorías. Pero cualquier intento en ese sentido mutilaría la «vivencia» de cada una, reduciendo esa armonía al predominio unilateral de alguna. Ni siquiera dentro de cada uno de los tres tipos cabe metafísica, porque no es factible ni la unidad última del orden causal (positivismo), ni el valor absoluto (idealismo objetivo) ni el fin incondicionado (idealismo subjetivo). Por tanto, la metafísica es imposible, aunque sea al mismo tiempo inevitable como «problema», y como «tarea abierta». Más aún, Dilthey mantiene que sobre todas las concepciones del mundo pesa una unidad no intelectual pero sí operativa, que es la «soberanía del espíritu».

1.2. Límites del historicismo. Lo abandonado es el concepto de razón en sentido clásico, y por eso la comprensión ha de ser «vivencial». De ahí también que en vez de una lógica del espíritu haya una psicología. Se obtiene de este modo un término medio entre la «disolución relativista» y el «apriorismo de sistemas filosóficos

periclitados», una vía ecléctica donde todo se conserva porque nada resulta excluyente. En el concierto de las ciencias, la filosofía renuncia a pensar la «naturaleza material» y, a cambio, se reserva lo «histórico-social». Por eso, y a pesar de sus ventajas pedagógicas, la clasificación de las «concepciones del mundo» en esos tres tipos tiene un punto de arbitrariedad, tanto en el sentido de que sean precisamente tres (en vez de dos, cuatro, etc.) como en el de que haya dentro de cada concepción un principio homogéneo distinto del actuante en las otras. Dilthey destaca que «la filosofía tiene como misión primera conducir a través de las etapas de la historia», y que la historia misma constituye, a su vez, «la indispensable propedéutica [enseñanza] de la filosofía sistemática».

Esto es cierto, y oportuno de recordar siempre. Pero la fragilidad de todo criterio ecléctico es que la meta conceptual —en este caso superar la antinomia de relativismo y apriorismo— no se logra sino formalmente. Por un lado, sigue rigiendo una «soberanía del espíritu» o mente humana, y por otro está el principio de estructuras cerradas, ligado al relativismo más extremo. En efecto, cuando pasamos de una concepción del mundo a otra cambian radicalmente todas las «vivencias» y categorías, que solo pueden ordenarse y compararse dentro de cada una. Esto significa fragmentar el logos en compartimentos «psicológicos», cuya «historicidad» constituye a fin de cuentas una sucesión tan llena de pormenores como carente de sentido. Cuando el historiador es al fin un erudito impecable, con acceso a una riqueza excepcional de fuentes sobre cada asunto, la sucesión precisa de eventos no revela ningún hilo conductor común, sino solo cierta estructura estanca, particular de principio a término.

Acusado de «difuso» e «inconcluyente», Dilthey es el sabio enciclopédico que recuerda los avatares de la conciencia desde sus comienzos hasta el presente, aunque sin hacerse ilusiones sobre una

unidad del conocimiento humano, correlativa a una unidad del mundo. Aquello que unía ambas esferas —el *logos* postulado desde Heráclito— se fractura al entrar en crisis la idea de Dios, y en el horizonte deben coexistir aisladas unas ciencias de la naturaleza humana y unas ciencias de la naturaleza extrahumana. Es tan insensato fundir estas naturalezas como pretender que sean efectivamente dos (suponiendo entonces que los humanos no pertenecen a lo «material», o que nuestro entendimiento no condiciona sus objetos). Pero las ciencias de uno y otro tipo tienen buena salud, y seguirán progresando tanto mejor cuanto menos carguen con prejuicios. Que la cosmovisión absoluta no abunde es también una buena noticia, porque la madurez científica prefiere análisis educados a revelaciones vehementes.

La teoría diltheyana sobre «concepciones del mundo» subyace a obras como *La decadencia de Occidente,* de O. Spengler (1880-1936), que desarrollan el principio cerrado o autocéntrico de cada «civilización», en cuya virtud solo podemos acceder a ellas como «miembros». El ocaso irreversible de Occidente viene, según Spengler, de preferir «reflexión y comodidad». Cuanta más irreflexión y ascetismo haya más pujante será una cultura. Otro historicista, E. Troelsch (1865-1923), se aplicó a mostrar que el principio autocéntrico no excluye una comprensión interhumana, y al término una «vivencia» de otras épocas y civilizaciones. Significativamente, solo encontró como medio suyo un *a priori* religioso mundial. Troelsch será precisamente uno de los mentores del último filósofo que repasaremos en este tema.

2. Husserl. E. Husserl (1859-1938) estudió matemáticas con el eminente Weierstrass, y filosofía con el neoescolástico F. Brentano. Su tesis doctoral y su primer libro versan sobre cálculo de

variaciones y lógica de la aritmética, respectivamente, aunque toda su obra posterior será un esfuerzo por prestar a la filosofía el estatuto de «ciencia estricta». Con estos antecedentes y metas, Husserl era un regalo del cielo para una corporación académica acosada por el arrasamiento de lo tradicional en todos los rincones. Del mismo modo que Dilthey, aunque con ingredientes distintos, encontramos una posición ecléctica que combina según va necesitándolo elementos de Descartes, Kant, escolástica y lógica matemática contra el temible «naturalismo». Husserl piensa que el ideal fisicomatemático «ha ejercido durante siglos una influencia nefasta» en filosofía, llevando a «considerar lo psíquico como una mera variante de lo físico». De aquí parten posiciones escépticas y positivistas, incompatibles a su juicio con una reflexión imparcial.

Basada en un rechazo generalizado de «lo empírico», para «preservar la libertad del espíritu», su actividad se difunde durante toda la primera parte del siglo como modelo de criterio para el estamento filosófico alemán, desde el cual se exporta al resto de las universidades. El esfuerzo husserliano incluye publicar libros, aunque una parte más sustancial sea apadrinar tendencias, corrientes, escuelas, grupos y subgrupos de estudio que luego se reúnen por medio de congresos, revistas e invitaciones recíprocas a disertar los unos en el departamento de los otros, como una fraternidad de docentes para la «nueva filosofía universal» representada por su propia «orientación», que debido a eso mismo no acaba de definirse para evitar disensiones, «recelos» y «apariencias de dogmatismo».

Husserl coincide con Dilthey en no mantener juicios fuertes sobre ética y política —o, al menos, en no abordar este orden de problemas—, y aunque sus textos carezcan del color y la riqueza de matiz histórico que caracteriza a las investigaciones de Dilthey, coincide con él en hacer una filosofía de «vivencias» *(Erlebnisse),*

esquivando así el yugo kantiano de distinguir continuamente entre fenómenos y *noúmenos,* o cargar en otro caso con el sambenito de «metafísico». Como este esfuerzo demanda una asepsia, él se ha convertido en «espectador absolutamente desinteresado». Su principio es «una subjetividad pura y trascendental», un *cogito* o yo *a priori* despojado de materialidad, pasiones y fines. Solo desde esa perspectiva podrá «recobrarse el mundo precientífico», el «mundo de la vida» *(Lebenswelt),* que son por supuesto un mundo y una vida puros, trascendentales. La realidad misma solo se admite como «idealidad pura». El problemático concepto clásico de razón se «salva transparentemente» con una yoidad *a priori.*

2.1. El método fenomenológico. La influencia de Husserl deriva de formular cierto método —el «fenomenológico»—, que quiere refutar «naturalismo» y «objetivismo» por el procedimiento de «acceder al campo de la conciencia pura», donde se hacen presentes «las cosas mismas». Lo que nos impide dar ese paso, dice, es «creer en la realidad del mundo y en la nuestra propia». Se trata de vencer esa actitud «natural», considerando que la existencia o inexistencia de cualquier contenido «no me concierne en nada, me resulta indiferente por completo».

Les quitaremos entonces a las cosas de su «carácter de realidad», pero no perderemos aquello que lo real tiene de «puro aparecer». Quedarnos en ese aparecer puro será atenernos tan solo al «fenómeno», practicando lo que Husserl llama *epojé* o «reducción fenomenológica». La base de dicha *epojé* es ser una «puesta entre paréntesis» o «puesta fuera de circuito» de la existencia natural. Liberados de lo natural, el método fenomenológico nos lleva a «dejar que las cosas se vayan manifestando como son en sí». Esto, siempre según Husserl, conserva lo imperecedero de la tesis «racional», a la

vez que prescinde de su «extrañamiento» en el naturalismo y el objetivismo. Al contraerse a lo que aparece en una conciencia —abstraído de cualquier conexión con realidad o irrealidad— queda contraído a mi conciencia, pero mi conciencia ya no es un yo «natural», «empírico», sino un ego puro, trascendental. No captamos existencias materialmente determinadas, sino esencias puras, recorriendo un reino que Husserl llama eidético.

Kant no lo hizo porque estaba interesado en la posibilidad de una metafísica, pero la fenomenología se conforma con los fenómenos, y goza allí de un amplio horizonte trascendental como propiedad inalienable, tanto más amplio cuanto que puede llegar a lo *nouménico* por medio de «vivencias». De aquí no debe salir la filosofía, y mientras así lo haga será una ciencia estricta. Tiene ya un campo —el «reino eidético puro»—, y asimismo un método para llegar a él y recorrerlo. Solo falta empezar a describir lo que encontramos, aplicar esa herramienta.

2.2. Lo bizantino y lo conceptual. El primer objeto de ese método será su propia «condición de posibilidad», que es una idea recibida del jesuita Brentano, que a su vez la había rescatado de Occam. Esa idea es la conciencia como *intentio* o «intencionalidad», en el sentido de algo que es radicalmente *referencia* y lleva consigo un objeto siempre, por lo cual constituye en su base misma un «tender hacia», un «salir de sí», en cuya virtud es siempre conciencia de. Sin tal objeto inmanente se desvanecería en la nada. Con él, en cambio, la conciencia le parece a Husserl «la única existencia que implica en todo momento la garantía de su existencia»; de hecho, «aun en la hipótesis de una posible destrucción del universo nada cambiaría en la existencia absoluta de sus "vivencias"».

Pero todo esto es alambicado y totalmente abstracto, como una metafísica incipiente que —herida por la ironía de sus adversarios— evita reconocerse, pero no evita circular en torno al solipsismo y la vaciedad con excusas de filosofía «imparcial» y estrictamente «contemplativa». A medida que pasa el tiempo, desde las fatigosas *Investigaciones lógicas* (1900) a las no menos profesorales *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), y de estas a las monótonas *Meditaciones cartesianas* (1930), el «reino eidético puro» solo ofrece frutos extremadamente avaros en pulpa. Peor aún, cuanto más se aclara esta «nueva filosofía universal» más decepción va produciendo entre sus discípulos. En particular, las *Ideas* de 1913 parecen a los más competentes e ilusionados con el método fenomenológico algo desprovisto por completo de unidad conceptual, que confunde tal cosa con una «egología» apoyada sobre innumerables «monólogos».

Es lo que corresponde quizá a un pensador que practicaba la estenotipia (taquigrafía a máquina) para escribir, ajeno por completo a estilo y ritmo, que dejó miles de rollos inéditos en soporte estenográfico. Siempre quiso «captar sus vivencias a la velocidad del pensamiento», y siempre sufrió lo indecible para fundir las transcripciones que le iban pasando sus copistas en alguna construcción con principio, medio y fin. En los últimos años echó mano de lo que fuese (las mónadas leibnizianas, por ejemplo) para eludir el reproche de espiritualismo sin espíritu. Por lo que respecta a su método, se asemeja a alguien que hubiese pasado toda la vida buscando una espada y afilándola meticulosamente, pero que nunca hubiera logrado dar estocadas ni, en general, usarla salvo para gimnasias académicas. El expediente de descartar todo lo «natural» le deja circunscrito a vivencias eidéticas, cuya «existencia absoluta

en términos puros» no le evita al lector una recurrente sensación de ser invitado a compartir toda suerte de divagaciones inanes.

Pero no hay en la historia del análisis algo abstractamente negativo, sino negaciones determinadas, que ponen el principio de su propia reforma. De las promesas implícitas en el método fenomenológico —y de la decepción ante sus resultados en Husserl— nace el existencialismo, cuyos dos representantes más destacados —Heidegger y Sartre— coincidirán en oponerse sin condiciones a la «egología» y al «espiritualismo trascendental».

24
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

La distancia es un buen apoyo a la hora de comprender construcciones intelectuales, y a medida que vamos acercándonos a nuestra propia época esa ecuanimidad crítica se va debilitando, urgida por los perfiles de algo cada vez más contiguo, abigarrado y móvil. Además, el siglo XX no solo sufre la irrupción de violencias apocalípticas —claramente más atroces que en ninguna otra fase histórica—, sino que gran parte del orbe se mantiene expuesta a proyectos de ingeniería social eugenésica, vinculados a distintas ramas del experimento totalitario. Sucesivos holocaustos preparan y acompañan la consolidación de dos imperios absolutamente hostiles, cuyo nudo original es el Tratado de Versalles (1919) que sigue al final de la Primera Guerra Mundial. De allí parten males y bienes sin cuento, con la divergencia entre mundo de los Planes y mundo de la economía liberal reformada por la figura de J. M. Keynes, que resiste el embate del totalitarismo construyendo Estados «de bienestar social». Desde la paz de Versalles nuestras sociedades basculan entre consolidar una prosperidad sin precedentes y oscuros presagios de ruina; entre el seguro progreso del libre examen y formas imprevistas de manipulación, capaces de inaugurar una pasividad de la conciencia colectiva e individual que, por contraste, haga parecer un juego de niños el viejo despotismo asiático.

Para entonces, el «Dios ha muerto» empieza a ser un recuerdo. En el pedestal del más allá, Nietzsche había puesto «amor la Tierra», y en esa voluntad de inmanencia coincidirán casi todas las filosofías emergentes. Sin embargo, para Nietzsche la Tierra era nostalgia del mundo griego combinada con una idea romántica de evolución, cierta amalgama de amor a lo finito y a lo infinito que consumió en pocos años sus fuerzas. Sin la alegría ni el sufrimiento de su patética exaltación, ¿cómo contribuir al nacimiento del hombre superior? En una mitad del planeta los asuntos ya están en manos de banqueros, industriales y científicos, como preconizaba Comte; y en la otra mitad ya está en manos de comisarios políticos, como preconizaba Marx. Ambos lados se afanan por alcanzar tasas máximas de crecimiento, y ambos sirven sin vacilaciones el proyecto técnico, la «transformación del mundo».

Paralelamente, «la confianza de que nos está permitido contar con un porvenir de incalculable duración», en palabras de Darwin, encuentra ásperas reconvenciones. Las estrellas duran «relativamente» poco; los cataclismos son norma —y no excepción— en los cielos; la muerte térmica derivada de una entropía creciente presenta la vida como una precaria isla de orden en un universo cuya tendencia es el desorden. Lo natural, lo instintivo, la altiva voluntad de poder del superhombre, tropiezan con reglas de control para rebaños humanos que se elevan a miles de millones de individuos. Algunas revoluciones se ganaron, pero no se ganaron para el superhombre, y esto significa que el nihilismo debe permanecer en su segunda acepción, la que no adora un Ser hecho de nada, pero aún no se acerca a la inocencia de un niño que —como en Heráclito y Nietzsche— ríe y tira sin malicia los dados del destino.

I. Bergson

Henri Bergson (1859-1941) nace el mismo año que Husserl, en el seno de una familia judía también, y muere en el París ocupado por los nazis, tras una larga vida como docente en esa misma ciudad. Su juventud transcurre en una atmósfera caracterizada por la polémica crónica entre espiritualistas y materialistas, con el viejísimo trasfondo de elevar o no lo intelectual por encima del reino físico.

A Bergson le atrajo muy pronto Spencer, cuya orientación parecía un modo de romper lo unilateral aparejado a ambos criterios; la filosofía evolucionista —contará más tarde— era la única de su tiempo que «intentaba seguir la huella de las cosas», y «modelarse sobre los rasgos de los hechos». Y esta sería siempre su meta: un conocimiento adaptado a cada uno de sus objetos. Su amistad con Einstein, enriquecedora para ambos, nos advierte de que no estamos ante un pensador con nostalgias espiritualistas, sino ante alguien que combina capacidad especulativa con una formación científica bien actualizada.

En 1911 escribía: «El gran error de las doctrinas espiritualistas ha sido creer que aislando la vida espiritual de todo lo demás, suspendiéndola en el espacio más alto posible, quedaba a cubierto de todo ataque: como si con ello no la hubieran expuesto a ser confundida con un espejismo».

1. La «duración». El concepto capital de este pensador es la «duración» *(durée)* [119] , que usa para distinguir lo real propiamente dicho de sus representaciones solo formales. La «duración» nombra un devenir continuo de naturaleza cualitativa, interior tanto como exterior, semejante a «una onda inmensa que recorre la materia».

Las imágenes y procesos determinados solo se obtienen practicando «cortes» en ese flujo continuo, interrumpiéndolo.

Dicho devenir sustancial se distingue del tiempo cuantitativo como se distingue el movimiento efectivo —que surge siempre de alguna tensión interna— de la «ilusión cinematográfica del movimiento». Por ejemplo, un hombre mueve un brazo porque él y su brazo son tiempo real, duración, y ese movimiento está ligado —sin solución de continuidad— con todo lo demás del universo. Pero ese acto único solo nos resulta accesible como proceso particular, que en vez de ser tiempo (flujo creativo) acontece a través de una serie de estados o instantes discontinuos, como las sucesivas imágenes grabadas en una cinta de celuloide. En las imágenes quietas donde se descompone el movimiento del brazo está todo menos aquello responsable del dinamismo, todo menos la «duración real». Las sucesivas imágenes son «cosas» fijas e inmóviles en sí mismas, y en esto consiste la espacialización del devenir. Lo extenso o espacial resulta de una descomposición en lo «tenso» o propiamente temporal, y por eso Bergson dice que «la extensión solo aparece como una tensión que se interrumpe».

La duración no es accesible a la inteligencia, que constituye una capacidad esencialmente «espacializadora» y debe explicar por motivos mecánicos la sucesión de cosas o imágenes. Y no lo es porque la meta de la inteligencia se cifra finalmente en el poder del hombre sobre lo circundante. El acto de penetrar en la fluencia de lo real corresponde solo a nuestra «intuición», un equivalente del instinto animal que en nosotros se hace desinteresado y consciente de sí. Intuición viene de *intus,* «dentro», y gracias a la intuición el pensamiento deja de dar vueltas alrededor de las cosas (con fines de simplificación y manipulación) para instalarse en su interior. El lenguaje intuitivo es por eso tan metafórico como será siempre

simbólico el de la inteligencia. Su objeto es lo inmediato, y los conceptos que alcanza no provienen de una categorización —como en Kant—, sino de una inserción o convivencia con lo real que Bergson llama «simpatía» (de *syn-pathein,* «co-sentir»). De la intuición estética surge el arte, y de la intuición conceptual la metafísica, tal como surgen otras ciencias de la inteligencia analítica. Llevándolo a sus últimas consecuencias, la inteligencia es conocimiento de una forma, y la intuición conocimiento de un contenido.

2. Dialogando con la física. En *La evolución creadora* (1911), Bergson llama también *«élan* creador» —así como «libertad», «querer» y hasta «conciencia»— a su principio de la duración, y procede a relacionarlo de modo más preciso con lo material. La materia es la condición de ese *élan* creador mientras permanece suspendido, y por eso mismo se mantiene en una situación de estado, ocupando el otro extremo de su propia actividad incesante. La materia es duración, y la duración materia, de la misma manera que —años después— Einstein culmina la física relativista presentando la materia como energía concentrada y la energía como materia en disipación. El *élan* «no tiene más que distenderse para extenderse», y la materia constituye por eso mismo «una tregua en el querer». Cuando acontece una «tregua», lo real se convierte en «un peso que cae», mientras la «persistencia» (del «querer») lo organiza como «un peso que se eleva».

En este tratado se presenta la entropía (segundo principio de la termodinámica) como «la más metafísica de las leyes físicas, porque nos muestra sin símbolos interpuestos, sin artificios de medida, la dirección hacia donde marcha el mundo». Bergson identifica esa tendencia de los sistemas físicos a equilibrarse, nivelando a la baja sus

diferencias de potencial, como norma inmanente de la existencia material, y llega incluso a plantear la posibilidad de un universo pulsante (llevado una y otra vez al equilibrio o «muerte térmica», pero resurgido una y otra vez por efecto de la gravedad), que el físico austriaco Ludwig Boltzmann había excluido en 1898 como posibilidad estadísticamente despreciable. Para *La evolución creadora* lo evidente en todo caso es que ese mutuo pertenecerse de la acción y la materia engendra la vida. «En realidad, no hay más que determinada corriente de existencia y la corriente antagónica; de ahí toda la evolución de la vida».

2.1. Las direcciones del élan *vital.* El principio inercial se reinterpreta entonces con agudeza:

> Pensemos en un gesto como el del brazo que se levanta; luego supongamos que el brazo, abandonado a sí mismo, cae y que, sin embargo, subsiste en él, esforzándose por elevarlo, algo del querer que lo animó. Con esta imagen de un gesto creador que se deshace tendremos ya una imagen más exacta de la materia. Y entonces veremos, en la actividad vital, lo que subsiste del movimiento directo en el movimiento invertido: una realidad que se hace a través de la que se deshace.

Entre el movimiento de la vida y el movimiento de la materia «surge un *modus vivendi* que es precisamente la organización». Ese orden es, ante todo, almacenamiento de energía, que opone a la estabilización térmica del conjunto «gastos instantáneos» en ciertos puntos. Los depósitos de energía —«explosivos cada vez más potentes» a medida que progresa la evolución— no pueden detener el curso entrópico general, pero sí retardarlo, suscitando en el devenir automático movimientos «imprevistos», ganancias locales de información capaces de prolongarse en formas imprevistas también.

La primera bifurcación del *élan* organizador acontece con la planta y el animal. La vida entera pende de la función clorofílica, que

almacenando energía solar en las partes verdes puede transformar substancias minerales en orgánicas, tendiendo así un puente entre «la acción que se deshace» (materia) y la «acción que se hace» (duración). Pero esta vía implica la inmovilidad, y otro haz de vivientes se orienta a la locomoción, abriéndose en innumerables líneas, de las cuales solo dos parecen haber logrado un claro éxito evolutivo: los insectos sociales y el hombre. Las abejas y las hormigas establecen sociedades perfectas e inmóviles. El hombre crea sociedades imperfectas y progresivas. En realidad, el impulso vital se ha dirigido en los primeros hacia el instinto, y en el segundo hacia la inteligencia. Las relaciones entre uno y otra brindarán ocasión a Bergson para hacer uno de sus más celebrados análisis.

2.2. Instinto e inteligencia. No hay inteligencia sin huellas de instinto, ni instinto que no esté rodeado por un halo de inteligencia. Se trata de soluciones dispares a un mismo problema, y lo que el hombre consigue inventando herramientas lo obtiene el insecto mediante modificaciones anatómicas. No obstante, el instinto será consciente solo en la medida en que sea deficitario, enfrentado a alguna contrariedad, mientras en la inteligencia el déficit constituye el estado habitual: ha de escoger lugar y momento, forma y materia, sin poder evitar un desnivel entre representación y acción eficaz. Más aún, no podrá satisfacerse enteramente jamás, porque la satisfacción derivada de nuevos hallazgos crea necesidades siempre nuevas. Como la inteligencia es conocimiento de una forma, su superioridad sobre el instinto resulta manifiesta. Las formas están vacías y pueden rellenarse a discreción. El conocimiento formal es prácticamente ilimitado, y por eso todo ser inteligente «lleva consigo lo que le permite sobrepasarse a sí mismo». Con todo, esa formalización —el «poder indefinido de descomponer según

cualquier ley y recomponer en cualquier sistema»— impide a la inteligencia captar prolongadamente el devenir real, lo que verdaderamente hay.

> Hay cosas que solo la inteligencia es capaz de buscar, pero que no hallará nunca. Esas cosas solo el instinto las encontraría, pero no las buscará nunca.

Enlazamos así con lo antes expuesto sobre «intuición» y «duración». El hombre es *homo faber* antes que *sapiens*. La inteligencia constituye una facultad evolutiva orientada hacia fines prácticos, que se propone ante todo fabricar. Su «simpatía» se refiere al sólido inorganizado, y por su propia naturaleza solo se representa con claridad lo discontinuo, la inmovilidad. La ilusión cinematográfica del movimiento —tan ejemplarmente ilustrada por las aporías de Zenón—, así como todos los demás fenómenos de espacialización del tiempo real, proviene de que, evolutivamente, «las fuerzas elementales de la inteligencia tienden a convertir la materia inorgánica en un inmenso órgano mediante la industria». Si la ciencia solo se siente cómoda obviando la duración real, utilizando un tiempo que ya no es tiempo sino espacio, se mantiene con ello fiel a «la tarea que la vida asigna en primer lugar a la inteligencia». El único peligro en ese sentido es, para Bergson, que nuestra cultura penetre en un «frenesí industrial» análogo al «frenesí ascético» padecido durante el medievo.

Junto a la prometedora orientación que por fuerza «espacializa» al hacer ciencia, el pensador debe desarrollar su instinto intelectual y construir paso a paso un concepto de «lo moviente» o temporal en sí. Bergson recuerda aquí una observación del *Fedro* platónico, donde se comparan el buen dialéctico y el cocinero hábil, que trocea al animal sin mellar su cuchillo con huesos, «siguiendo las articulaciones trazadas por la naturaleza». Le habría complacido conocer el conjunto de datos y conceptos que hoy llamamos teoría o

ciencia del caos, donde hubiese visto confirmadas algunas de sus perspectivas (aunque no precisamente su interpretación del segundo principio de la termodinámica). Pero contribuyó mucho a la formación del instinto intelectual en I. Prigogine[120] , el fundador de esa ciencia, y con eso solo ya forma parte de ella.

A despecho de cierto espiritualismo edificante en sus últimas obras (coincidiendo con su conversión a la fe cristiana), Bergson representa un fructífero diálogo con las ciencias físico-matemáticas, y un trabajo de análisis propiamente filosófico en tres frentes. Uno es desbloquear el concepto kantiano de experiencia con el de una intuición humana como «instinto consciente». El segundo es abordar el problema de lo real, que se capta como fluir cualitativo continuo en la idea de «duración», y ofrece una alternativa sostenible a la reclusión en lo trascendental. El tercero es un concepto de verdad que ya no es la fosilizada adecuación del intelecto y la cosa, sino el carácter de una acción que se descubre por inmersión («simpatía») en ella.

II. La filosofía española

Prácticamente inexistente desde el escolástico Francisco Suárez (1548-1617), que escribía en latín, la filosofía española se desarrolla con inusitada claridad desde principios del siglo XX.

En este proceso debe mencionarse a Miguel de Unamuno (1864-1936), cuya obra *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) marca una posición de irreductible conflicto con lo que podríamos llamar la concepción dialéctico-racionalista de la realidad. Unamuno sostiene un irracionalismo sentimental en la línea de Kierkegaard, y representa lo más opuesto al talante educadamente agnóstico de su

tiempo. Quiere hacer una «filosofía del hombre de carne y hueso», y ataca con profundidad a Descartes; el *cogito ergo sum* sobrepasa sus propios términos, que solo le permiten deducir: «Pienso, luego soy un ser pensante». Pero para Unamuno el hombre no es tanto un ser pensante como un conato de eternidad, un esfuerzo para seguir existiendo siempre. Eso plantea el problema de la muerte como cuestión nuclear, para decidir si es o no «execrable la existencia». Anticipándose en más de una década a Heidegger, Unamuno sostiene que el «sentimiento trágico de la vida» constituye al hombre «auténtico, al verdadero hombre», y que la angustia es una forma superior de conciencia.

El negativo del cliché unamuniano es José Ortega y Gasset (1883-1955), que dio al pensamiento español un aire moderno y europeísta preocupado prioritariamente por estar al día de las tendencias intelectuales en todos los campos. A caballo entre el periodismo y el ensayo, dotado de una prosa transparente y medida, Ortega no dejó ningún tratado de filosofía propiamente dicho, aunque sí abundantes opúsculos sobre temas generales. En contraste con Unamuno, para quien la razón representaba lo «inauténtico» en contraste con la autenticidad del sentimiento, Ortega propone una «filosofía de la razón vital» o raciovitalismo donde la relación «yo soy yo y mi circunstancia» pasa a ocupar el lugar central, el protagonismo que los idealistas otorgaban al sujeto y los positivistas al objeto.

> La razón pura debe ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.

Puesto que nuestra esencia es vivir, más que naturaleza tenemos historia. Somos libres porque cada uno construye su vida y eso nos coloca en un plano moral: somos responsables de nuestra vida y debemos llevarla a la plenitud en lo personal. Aunque pueda imputársele una ligereza o frivolidad en el tratamiento de las

cuestiones filosóficas, Ortega es el primer filósofo español que entra en el circuito de los pensadores leídos a nivel mundial, y, su influencia en la filosofía existencial alemana y francesa no pude ignorarse. Su tesis de que el ser es la vida constituye un verdadero pensamiento metafísico, si bien es eso lo que flota desde Nietzsche.

1. Zubiri. En una línea hasta cierto punto afín a la de Bergson se produce la obra filosófica de Xavier Zubiri (1900-1983), sin duda el esfuerzo conceptual más serio hecho hasta hoy en lengua castellana [121] . Como en el caso de Bergson, hay en ella un sostenido interés por los conceptos de las ciencias, combinado con una profunda formación en historia de la metafísica, así como cierto escolasticismo derivado de una carrera sacerdotal abandonada hacia los treinta años.

Tras los brillantes ensayos de *Naturaleza, Historia, Dios* (1941) y *Sobre la esencia* (1972), Zubiri intenta rescatar la idea griega de lo físico, separándola con nitidez del concepto que desde el siglo XVI pretende hacer de la física un estudio sobre los «cuerpos inanimados». Físico abarca también lo biológico y lo psíquico. De hecho, «físico y real; en sentido estricto, son sinónimos», y la desvirtuación del primero de esos conceptos supone una correlativa pérdida de contenido en el otro. Esa pérdida de contenido se refleja en una realidad de-sustanciada, producto de un yo trascendental y etéreo, o dada a un sujeto pensante que no es sino «ímpetu existencial». La pérdida progresiva de la substancia que irrumpe desde el cogito cartesiano —con su pretensión de matematizar el mundo— acaba reduciendo la conciencia a «mi conciencia», y a la superación de este culto a lo subjetivo se dirige una investigación sobre la esencia como «lógica de la realidad».

Poco antes de morir, Zubiri publica una monumental trilogía *(Inteligencia sentiente,* 1980; *Inteligencia y logos,* 1982; *Inteligencia y razón,* 1983), donde una profunda originalidad alterna con desconcertantes incursiones al academicismo. El eje de la obra es una refutación de la *Crítica de la razón pura.* Según Zubiri, el criticismo quiso reducir la investigación filosófica a lo que se puede saber, prescindiendo con ello del único y permanente asunto del saber, que es el concepto de lo real. La base teórica para pasar por alto precisamente lo decisivo es postular una radical extrañeza entre sentir y conceptuar, afección e intelección, pretextando que los sentidos solo nos ofrecen impresiones inconexas, y que cualquier vínculo entre ellas proviene del entendimiento o de la razón. Zubiri objeta que esa extrañeza no nace de la cosa misma, sino de que ni la sensación ni la intelección han sido investigadas con rigor por Hume y por Kant, y falta lo fundamental: un examen de la impresión. De dicho examen surge precisamente lo que Kant había excluido, un «sentir intelectivo» o una «inteligencia sentiente».

Quizá el límite de la reflexión zubiriana tardía sea abordar el oscurecimiento de nociones absolutamente básicas (lo físico, la substancia, lo real) desde una perspectiva no histórica al mismo tiempo, esto es, donde ese oscurecimiento se comprenda como momento específico en el desarrollo de cierta concepción del mundo y cierta sociedad política. Sin embargo, sus análisis constituyen un sólido punto de partida para eso mismo.

III. Heidegger

M. Heidegger (1889-1976) fue durante algún tiempo ayudante de Husserl y más tarde sucesor suyo, cuando ser judío le supuso ser

relegado sin contemplaciones. Este hecho, unido al de estar afiliado precozmente al partido nazi y sus elogios al nacionalsocialismo —en el discurso que pronunció al ser nombrado rector de Friburgo en 1933—, le han valido un justo desprecio. Pero si en su obra hay algo semejante a una filosofía de la existencia se debe a *Ser y tiempo* (1927), uno de los libros influyentes del siglo. En Heidegger, que fue durante algunos años seminarista, se aprecian la temática de Kierkegaard y Husserl, una magnífica formación en historia de la filosofía y —sobre todo— una recepción del «Dios ha muerto» como coronamiento y destrucción de la metafísica.

El concepto básico de este pensador se enuncia en pocas palabras: «La substancia humana es la existencia». La determinación (que Ortega y Gasset había llamado algo antes «circunstancia») precede a la identidad; la esencia viene siempre después de un existente, porque no hay ficciones como el sujeto puro, y desde el comienzo el individuo es un «ser en el mundo», un «ser ahí».

En Heidegger, al igual que en Sartre y los demás existencialistas, lo que penetra e informa todo de un modo u otro es su condición de conciencias sitiadas entre guerras. No solo asisten a las dos conflagraciones más letales de todos los tiempos, sino que ninguno de estos pensadores vivirá lo bastante para adivinar siquiera el término de la Guerra Fría. Les toca vivir, como al resto de su generación, el espectro cotidiano de una hora final para humanidad, sostenida sobre gigantescos arsenales nucleares. Durante décadas, Washington y Moscú difieren poco en sus cálculos sobre cuántas veces podrían destruir sus bombas de hidrógeno y atómicas todo rastro de vida sobre el planeta. Rondarán el millar de veces, aunque quizá algo menos, y podrían solamente sobrevivir tanto algunas hormigas como otros animales del subsuelo.

1. La exégesis de *Ser y tiempo*. Para Heidegger, el problema a la vez olvidado e inexcusable de la filosofía es el ser, por lo cual distingue lo «óntico» —que concierne a los entes— y lo «ontológico», que concierne al ser mismo. El modo de acceder a lo ontológico son ciertos sentimientos graves —angustia, hastío, soledad, extrañeza— que revelan el ser del mundo presentándolo como totalidad de los «entes». La siguiente cita —de *¿Qué es metafísica?* (1929)— ilumina el análisis que desarrolla *Ser y tiempo:*

> Se nos aparece esta totalidad, por ejemplo, en el caso de un disgusto general y profundo. Al extenderse este disgusto hasta los abismos de la existencia como una niebla silenciosa, confunde a las cosas, a los hombres y a nosotros mismos en una indiferencia general, proporcionándonos una revelación de lo existente en su totalidad.

Como se parte de la conciencia, ser es ser-ahí *(Da-sein,* «existencia»). Ser-ahí o existir es ser-en, lo cual supone ya un extrañamiento apoyado sobre ese en (óntico) que representa el mundo. Partiendo de la «mundanidad» del existente *(Dasein),* una genealogía de ese mundo lleva a la espacialización en el sentido de Bergson [122] . El ser se presenta como cosa extensa y «extendida», y de ahí en el humano un afán que Heidegger llama *Sorge* —habitualmente traducido por «cura», en el sentido de «preocupación», «desvelo»—, que será objeto de una descripción detenida llamada «analítica existencial». Hagamos el esfuerzo de seguirla en sus pasos básicos.

Ser en el mundo como espacialidad transforma el «sí mismo» en el impersonal «se» *(man),* del se dice se piensa, etc. Y tal «impropiedad» (también «inautenticidad») despierta a su vez el «temor», que es «el modo del *encontrarse»* donde ocurre todo comprender e interpretar. De ahí surge una conciencia sobre la «caída» (en la «espacialidad»), cuyos fenómenos son las

«habladurías», la «avidez de novedades» la «ambigüedad» y —como síntesis— el «estado de yecto» o de lanzado materialmente a la existencia. Como es una situación meramente de hecho (o de «derelicción»), ese abandono contradice una esencia subjetiva que no custodia tanto la realidad como la posibilidad, y que por eso mismo «trasciende siempre». Pero esa contradicción suscita «el encontrarse en la angustia» y el «estado de abierto», desencadenando el planteamiento del posible «ser total» del hombre. La angustia no es por algo, es precisamente por nada, y su verdadera operación es hacer patente la nada en sí.

Con esta aparición de la nada invocando al hombre a «tener conciencia» termina la primera parte de *Ser y tiempo*. La segunda comienza con el resultado del «ser total» como ser para la muerte, que no se refiere aquí a ningún hecho material como la defunción, sino a lo que Heidegger llama «precursar» (anticipar) la posibilidad. Abrirse a la muerte descorre a la vez la dimensión del «propio», sofocada por el impersonal «se», e inaugura con ello el «estado de resuelto», donde la mera conciencia se transforma en «voz» de la conciencia que llama a la «autenticidad» y permite «comprender la invocación y la deuda». El hombre se ve llevado entonces a reconocer que «huye» de sí «espacializando» la temporalidad radical de su existencia, y que el «denuedo» de asumir el tiempo le abriría a una constante anticipación de la muerte no menos que a su «propiedad», proporcionándole un retorno a su vida cotidiana como dimensión histórica. Allí el hombre descubre por qué su esencia es la existencia, comprendiendo que él es historia individual (un «hacer tradición de sí mismo») y a la vez está en la historia. Con la historicidad del individuo y del mundo se entrevé el tiempo como sentido del ser.

Sin embargo, Heidegger solo publicó las dos primeras partes de *Ser y tiempo,* dejando apenas indicada la elucidación del ser prometida al comienzo del tratado como tercera parte. Esta ontología general será lo que intente un colega suyo, Nicolai Hartmann, mientras —por una u otra razón— Heidegger esquiva la empresa, dejando la «existencia concreta y vivida» del hombre como única «substancia» suya. En obras posteriores tratará de corregir ese primado de lo existencial sobre lo ontológico, aunque sin tender nunca un puente entre ambas dimensiones.

Extraña, opresiva y, sin duda, original para un tratado filosófico, la «analítica» de este libro se ve lastrada gravemente por combinar un cuadro de intensa desesperación subjetiva con un aparato erudito y aparente distancia (concretamente el aparato expositivo husserliano) a la hora de describir su asunto; esto implica enormes notas a pie de página, uso incesante de comillas [123] y cursivas, estilo brusco cuando no arcaizante, reiteraciones innumerables y —como elemento más gravoso a la larga— el hecho de que al introducir cada concepto Heidegger hace tortuosos rodeos sobre qué no es y qué tampoco es, demorando largamente su definición. En definitiva, pretende analizar la angustia y otras modalidades de disgusto de un modo asépticamente profesoral, como se examinan tipos de silogismo o cualquier cosa distinta de un dolor inmediatamente sentido. Por otra parte, justamente eso hará de *Ser y tiempo* un libro de culto, pues el dolor se filtra por cada resquicio erudito, y el público de su época agradece a fondo que se componga un tratado tradicional sobre el disgusto y el espanto, en vez de dedicarlo al espíritu o a la idea.

2. La filosofía de la historia de la filosofía. Menos convulsa, y mucho mejor escrita, la obra posterior de Heidegger es una filosofía

sobre la historia de la filosofía, donde entre otras cosas repiensa luminosamente a los griegos.

El proceso global se percibe como una metafísica del sujeto, que surge de modo explícito en Descartes y alcanza su última expresión en Nietzsche. El núcleo de esa orientación «subjetivista» y «humanista» está para Heidegger ya en la filosofía platónica, porque allí se plantea y resuelve por primera vez de modo «subjetivo» el dilema básico: fundar el ser en la verdad (subordinarlo a la «idea») o fundar la verdad en el ser (viendo en ella un «des-velamiento», o *alétheia,* del propio ser). Cuando acontece lo primero el ser queda fundado en las reglas del intelecto, y se erige en certeza última —tras sucesivos pensadores intermedios— la definición de la verdad como «una especie de error» (Nietzsche). Excluyendo a algunos pensadores griegos —los preplatónicos y Aristóteles— la historia de la metafísica dibuja un progresivo «olvido del ser» o, cosa idéntica una creciente manipulación de lo real por la voluntad de dominio. El mundo queda reducido a mero objeto explotable, el pensamiento pierde toda relación inmanente con el ser (toda «objetividad»); salvando el abismo abierto entre el puro útil que ha llegado a ser la Naturaleza y el puro sujeto que ha llegado a ser el hombre, aparece el espíritu de la técnica. Este espíritu es para Heidegger el acontecimiento fundamental del mundo moderno, entronizado ya desde Galileo y Descartes, pero solo en nuestros días omnipotente. «La tecnología es la metafísica de la era atómica» y de ello se derivan dos riesgos básicos para el hombre:

a. Que la técnica se vuelva sobre él como nuevo objeto explotable.
b. Que la reducción de lo real a lo útil vele y oculte progresivamente cualquier otro horizonte humano.

La única manera real de transformar el mundo sería renunciar a transformarlo, procurar «dejarlo ser» y —entonces— observar detenidamente. La voluntad de dominio del hombre superior nietzscheano se revela al término como «voluntad de voluntad», círculo vicioso del desasosiego regenerándose. Si lo miramos de cerca, Heidegger es el más parmenídeo de los pensadores desde Parménides, el único que insiste en deslindar con todo rigor lo ontológico de lo óntico, y en llamarse «pastor del *ser*». Sin embargo, es precisamente él quien formula lo más anti-ontológico concebible, que es el primado de la existencia sobre la esencia, el ser como ser-ahí. Esta contradicción deja de serlo si vemos su existencialismo —el primado del estar en general— como lo precario o pasajero, huella de esa terrible época donde le toca vivir, merced a la cual, por otra parte, se le hace patente lo absolutamente opuesto, el «ser» de los eleáticos.

En semejante perspectiva no coincide, desde luego, con el existencialista que le sigue, para quien el ser no es aplastado temporal sino consustancialmente por el ser-ahí. La desesperación, como veremos a continuación, progresa.

IV. El existencialismo francés

Jean-Paul Sartre (1905-1981) es una personalidad de singular energía y facetas múltiples. Miembro de la Resistencia durante la guerra, periodista, profesor, novelista, dramaturgo, primer intelectual «comprometido» (el término es suyo), arriesga su vida no una sino varias veces por la libertad y la justicia. Escritor extraordinario en los muchos géneros que abordó, no tiene la menor dificultad en hacer amena y clara la exposición de conceptos filosóficos.

Su precoz ensayo *La trascendencia del ego* (1934) critica con gran contundencia a Husserl. Su yo puro es algo del mundo que pretende esquivar el descarte [124] de lo mundano en general. Además, hay un plano «irreflejado» en la conciencia donde falta esa «yoidad». De hecho, la conciencia no la necesita, y es más bien una «impersonalidad». El yo en general —tanto en las alambicadas formulaciones de la academia como en su sentido más prosaico— es posibilitado por la unidad de las representaciones mismas, no a la inversa. El ser del sujeto cognoscente es una conciencia definida como espontaneidad individuada, aunque impersonal y asubstancial:

> Hemos encontrado lo absoluto, y es una pura «apariencia», en el sentido de que solo existe si aparece y en la medida de tal aparecer, pero precisamente porque es un vacío total puede ser considerada lo absoluto.

El ser y la nada (1943) consuma el plan de profundizar en la perspectiva «fenomenológica» pero dejando atrás el formalismo husserliano, y «extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente». De un modo muy cartesiano, el ser se presenta dividido como en sí y para sí. El «en sí» es aquello que —siendo para la conciencia— no se reduce a ser conciencia y conserva siempre un carácter de «facticidad y opacidad». El «para sí» es la conciencia misma, como aquello que «solo existe si aparece», fundada en la absoluta falta de materia y substancia. Caracteriza al para sí ser algo no-en sí y, por lo mismo, algo que es nada (como lo prueba a las claras, dice Sartre, el hecho de consistir en deseo, posibilidad, valor y conocimiento). Ahora bien, algo que es —y sigue siendo— nada es algo libre, una libertad.

Desde la perspectiva de Nietzsche, ¿a qué tipo de nihilismo pertenece esta actitud? Niega desde luego la nada disfrazada de Ser Supremo y afirma otra cosa, pero tampoco encuentra entidad. Ser libre no viene de elegir ontológicamente (entre algo real y algo

irreal, vida y muerte en vida, etc.), sino de que al ser pura conciencia la existencia humana se sostenga sobre un defecto de esencia o ser físico. Rodeada por meros fantasmas intelectuales (como el concepto de razón) o por seres irremisiblemente opacos como árboles, monedas, etc., la conciencia no debe conquistar una libertad, sino que, al contrario, está condenada a ser libre.

1. El proyecto fundamental. Por otra parte, la libertad trasciende el hecho o la facticidad en general, negando sin pausa esa dimensión donde el positivismo encuentra su patria y sentido. Somos nosotros quienes decidimos sobre lo humano y lo inhumano siempre. Incluso en la guerra, donde podríamos alegar que una fuerza mayor nos excusa, la posibilidad del suicidio o la deserción son constantes. Si nos consideramos atados por un instinto de conservación o cualquier cosa análoga, estamos mintiéndonos al nivel más profundo, que es tomarnos por seres naturales («esencias»). La libertad es por eso responsabilidad y, en su despliegue, «proyecto» de acción. La estructura del proyecto queda revelada por un «psicoanálisis existencial» que corrige el freudiano en un aspecto decisivo: la premisa del obrar no son «pulsiones» que operan de modo mecánico e inconsciente, sino elecciones libres explicadas con distintos pretextos y razones. Así, por ejemplo, la teoría de las neurosis cae dentro de la categoría que Sartre llama *mauvaise foi* («mala fe»); los pacientes neuróticos son desertores de la responsabilidad, que visten esa decisión con síntomas clasificados luego —por su colaborador en el engaño (el psicoanalista)— como histeria, neurastenia, etc. En realidad, no hay nada semejante a la enfermedad mental[125], pues el yo y la conciencia pertenecen al «para sí», y las enfermedades propiamente dichas afectan solo al «en sí» corpóreo.

Queremos también fundir el en sí opaco y el para sí traslúcido, el ser y el pensamiento, la facticidad y la conciencia, produciendo una ver y otra el ideal de un Dios. El ser humano es, en realidad, «el que proyecta ser Dios», entendido como «pasión de la libertad». Pero el ateo debe reconocer en ello algo «inútil» y «absurdo», pues cualquier intento de unir substancia física y sujeto está abocado al fracaso. Llevando el pesimismo a lo más inmediato, a Sartre la vida orgánica le provoca «asco», un sentimiento expuesto en *La náusea* (1938), una novela muy leída durante décadas. Náusea acompaña a la «biología» como metabolismo o regeneración de vísceras y tejidos, que abruma con su en sí ciego a un para sí divorciado de cualquier patria física. Estamos, evidentemente, en los antípodas de Nietzsche, navegando por las simas de un desencarnado coraje intelectual.

De ahí propuestas como apartar todo «espíritu de seriedad», aunque el resultado no sea precisamente alguna alegría:

> Emborracharse en soledad es lo mismo que conducir a los pueblos. Si una de estas actividades resulta superior a la otra no se debe a su objetivo real, sino a la conciencia que posee de su objetivo ideal; y, en este sentido, el quietismo del borracho solitario es superior a la vana agitación del conductor de pueblos.

Una década más tarde, en *El existencialismo es un humanismo* (1956), Sartre declara que su filosofía «en ningún modo busca hundir al hombre en la desesperación». Ya lo está sin necesidad de su ayuda, y *El ser y la nada* fue una «ontología fenomenológica» que creía encontrar ciertas «esencias eidéticas puras» en la conciencia humana. Lo que allí trató de consumar el galo era un esfuerzo de coherencia para con el ateísmo, obligado —como había dicho Stirner un siglo antes— a fundar su causa en nada.

Lo siguiente es *Crítica de la razón dialéctica* (1960), otro extenso tratado donde cambia lo cartesiano de su existencialismo por una

dimensión social de la conciencia. La razón dialéctica —afirma ahora — es aquella que no se contenta con pensar el mundo y ha decidido transformarlo. Esto es lo que Marx expuso en su undécima tesis contra Feuerbach, y esto hace del marxismo la filosofía «viviente». Comparado con ella, el existencialismo es una «ideología» y, más exactamente, una «ideología parasitaria». Sin embargo, el marxismo está fosilizado y se fosiliza más y más en los comunismos empíricos de su tiempo, mientras una actitud como la existencialista puede usarse para introducir allí el antídoto a la esclerosis que supone un humanismo. Poco humanismo descubrimos, sin embargo, en su invitación a no temer las «manos sucias» que resultan de aplicar la debida violencia revolucionaria. La invitación, por cierto, fue brillantemente refutada entonces por un valiente A. Camus, motivando una agria polémica sobre si el fin justifica o no los medios.

El ser y la nada descubría una libertad absoluta en el hombre, por no tener materialidad alguna su conciencia. La *Crítica de la razón dialéctica,* un cuarto de siglo más tarde, descubre «la praxis de hombres gobernados por su materialidad». Esto implica pasar de una tesis a su exacto inverso., quizá porque ninguna desborda los perímetros del «compromiso intelectual». Primero traduce «yo puro» por «nada libre», y luego su repugnancia ante la vida en general lleva a Marx como filosofía «viviente». Aunque no quiera hundir en desesperación, es una filosofía de duelo. El sujeto es totalmente asubstancial, el mundo totalmente fáctico. Este mismo duelo, reclamando la «autenticidad» del hombre como ser-para-la-muerte, informa *Ser y tiempo*. En ambos casos se trata de asumir el «Dios ha muerto» sin edificaciones pueriles. Pero se echa de menos una consideración conceptual más amplia y matizada a la vez, menos dispuesta a enjuiciar todo desde el horizonte de una época

transitoria, como todas las épocas. De ahí que el éxito arrollador de Sartre se haya visto seguido por un colapso brusco de su influencia.

V. El fundamento de ciencias exactas

Tras las construcciones analíticas del existencialismo, desgarradoramente emocionales, será un alivio volver a lo menos emocional en principio del universo entero, que es la fundamentación de las ciencias llamadas exactas. Tendemos a pensar que las polémicas son patrimonio de las otras ciencias, y mucho más aún de la filosofía antigua, mientras en este terreno la propia exactitud de sus objetos y métodos descarta no solo conflictos irracionales, sino un desarrollo distinto del ir acumulando hallazgos, que como en la edificación de una casa van poco a poco logrando su meta. Desde que Newton y Leibniz formularon las operaciones y los principios del cálculo, en este terreno se observa, efectivamente, un progresivo perfeccionamiento de esa herramienta y de otras, con matemáticos tan extraordinarios como Gauss dentro de una pléyade formada por muchos más. Por otra parte, el propio perfeccionamiento suscita la necesidad de sistematizar y organizar esos resultados.

El asunto de fondo con el que topa esto es la dimensión lógico-objetiva de la experiencia humana, contrapuesta a su vertiente psicológico-subjetiva. Por supuesto, dicha contraposición solo llega cuando la lógica deja de ser descripción de la substancia (como en Aristóteles y Hegel) y, por lo mismo, se ciñe a ser la pura forma de lo evidente. De hecho, la lógica escolástica era ya una disciplina puramente formal, y en Kant aparece como prototipo de las disciplinas «analíticas». Frente a los juicios necesariamente

tautológicos de ese saber, Kant había insistido en que los juicios de la matemática son «sintéticos», al combinar categorías y axiomas lógicos con intuiciones espaciotemporales. Por consiguiente, las verdades matemáticas eran tan necesarias como las de la lógica, aunque no tan vacías.

No obstante, esa apacible delimitación de campos entra en crisis al difundirse el positivismo, y tropieza con los propios progresos de la matemática. Para Comte el conocimiento es «organización» de datos empíricos («hechos»), y el conocimiento matemático no solo no tiene un origen «empírico», sino que constituye el prototipo de lo *a priori*. Mientras el laborioso desarrollo de esta ciencia no sugiera elevarla sobre todas las demás, desprendiéndose de la física, la lógica formal y cualquier otro soporte para sus operaciones, la tensión permanece latente y la meta comtiana de reducir la matemática a una sintaxis se mantiene como simple meta, sin mover las aguas profundas del fundamento. Esta conmoción acaba llegando, con todo, gracias al hallazgo de dos geometrías no euclidianas, gracias a los trabajos de tres influyentes científicos como Lobatchevsky, Bolyai y Riemann. En un principio los espacios postulados por esas geometrías se consideraron puras entelequias matemáticas comparadas con la de Euclides, cuya geometría parecía la idea misma del mundo físico [126] . En cualquier caso, el hecho de no ser «una» sino varias, dotadas todas ellas de la misma validez lógica, movía a pensar que sus principios eran reglas sintácticas, fundadas en la lógica formal y no en una intuición *a priori* del espacio, como había propuesto la *Crítica de la razón pura*.

1. El papel de la lógica. Dicha cuestión, en sí capital, se hace todavía más urgente y aguda considerando que los matemáticos creativos denuncian una total falta de «rigor» ya desde el noruego

N. H. Abel —en 1826—, al entender que «el análisis carece de todo plan y sistema, y asombra que tantos hayan podido estudiarlo». Esto es singularmente grave cuando en matemáticas se acumulan grandes progresos, y su compenetración con la física va asumiendo la definición del mundo real que antes correspondía a metafísicas. Al mismo tiempo, esa exigencia de rigor («plan y sistema», no menos que «fundamentos inatacables») consigue resultados paradójicos, destapando conflictos entre lo lógico y lo ilógico por no cumplirse el comportamiento esperado de funciones y series, y surgir diversos tipos de «monstruos» [127]. Cuando hace falta «no seguir concluyendo lo general a partir de lo especial» (Abel), el propio esfuerzo por aclarar, sistematizar y pulir arbitrariedades descubre nuevas grietas en los cimientos de esa «roca inconmovible» de la razón pura.

Para remediarlos parece inevitable sembrar todo el campo matemático de axiomas o conceptos transparentes y supremamente sencillos [128], de manera que toda operación y teorema pueda deducirse de ellos, inspirando una corriente «axiomática» en geometría cuyo principal representante será D. Hilbert (1862-1943). Dicha corriente converge con trabajos orientados a construir un «álgebra de la lógica»
—una lógica matemática— que culmina en 1902 el alemán G. Frege con sus *Fundamentos de la aritmética*. Frege propone «aritmetizar» toda la matemática (en contraste con la «geometrización» característica de los griegos), identificando lisa y llanamente lo matemático con lo lógico. Pero a esos efectos era preciso establecer de antemano todos los procedimientos de inferencia admisibles, algo no consumado por Frege, y quien se lanza valientemente a ello con una «teoría general de las relaciones» es Bertrand Russell (1872-

1970), ayudado más adelante por el matemático y filósofo A. N. Whitehead.

2. Una crisis dialéctica. Justamente esta aclaración y sistematización definitiva, que Russell emprende para evitar «la confusión y perplejidad reinante», desata una dialéctica de nuevas y cada vez más amplias contradicciones, que nada puede envidiar a las descritas por Hegel en otros campos. Veamos algunos detalles y aspectos, ya que son sin duda pertinentes —por no decir cruciales— para cualquier metodología del pensamiento científico.

Para empezar, un aspecto esencial era la definición de número, si bien la que acabó proponiendo Russell («número es aquella cosa que es el número de una clase determinada») no satisfizo a nadie, incluyendo algunas décadas después al propio Russell. Para establecer el concepto de número había que investir a la «clase» con las relaciones (postulación, identidad, diferencia) necesarias, y eso implicaba sortear el problema con una especie de realismo escolástico, pues tal clase en términos de lógica simbólica es tanto la familia de los conejos como la clase de los acuarios con peces verdes o dos cepillos de dientes gastados en el fondo. Deducir el número a partir de la clase tenía mucho de escandaloso para algunos matemáticos.

Pero, en realidad, la «crisis de fundamentos» no se había agudizado porque a la matemática tradicional le faltase un plan homogéneo, como alegaba Abel, sino ante todo porque entretanto ocurre la gran revolución consumada por G. Cantor (1845-1918) —la teoría de conjuntos—, que permitiendo usar números transfinitos y «volar al fin libremente» (Cantor), evocaba también la combinación de «todo con cualquier cosa» (Cassirer). Conjunto, dijo Cantor, es «cualquier colección de objetos distinta de nuestro pensamiento», y

aunque los logros teóricos y las aplicaciones prácticas de esta construcción resultaban formidables, desde el punto de vista lógico forzaba una circularidad (o paralogismo de «petición de principio») que acabó llamándose «definición impredicativa». Por ejemplo, al definir un conjunto *M* y un objeto *m* como miembro suyo, *m* solo se define por referencia a *M*. Y si definimos «la clase de todas las clases que contiene más de cinco elementos» hemos definido una clase que se autocontiene como elemento. A fin de cuentas, desde un punto de vista lógico no es legítimo definir un elemento por su colección. Ante esa evidencia, Russell y Whitehead podían ponerse a desterrar todo lo impredicativo en su obra conjunta *Principia Mathematica* (1925), aunque el remedio curaría la enfermedad matando al paciente, pues sin definiciones de ese tipo sucumbe buena parte del análisis matemático.

Por otra parte, la artificiosa —y complicadísima— construcción sobre «clases» y «tipos» abría una nueva dialéctica. Tanto los postulados como las consecuencias de la lógica formal son proposiciones arbitrarias, desnudas de realidad empírica, que en vez de contenido solo tienen forma. Tras revelarse incapaz de fundar lógicamente la matemática, el esfuerzo de Russell y Whitehead sugería que tampoco la matemática tiene contenido.

Contra esta suposición se alzó el intuicionismo. Para el intuicionista, la matemática es una actividad mental espontánea, cuyo contenido son conceptos regidos por principios evidentes. Basta ya, pues, de postular dogmas, como el principio del tercero excluido (algo es P o no-P, es verdadero o falso) o el propio concepto de infinito, que solo puede existir en potencia. Eso supone, desde luego, negar los conjuntos infinitos en acto —cuyos elementos están presentes a la vez— que irrumpen desde Cantor, y muchos teoremas del análisis clásico. Además de verdaderas o falsas, las

proposiciones pueden ser también «indecidibles», y es un camino estéril tratar de perfeccionar la forma lógica, porque el progreso depende de modificar los fundamentos teóricos. Lo esencial es poder construir cada objeto, en vez de probar su existencia mediante postulados y reducciones al absurdo.

Los intuicionistas no lograron producir la nueva matemática salvo en algún campo muy acotado, y al precio de construcciones tan prolijas y oscuras como las previas. Eso sugirió un retorno ampliado a las pretensiones axiomáticas, que ahora no se limita a la geometría y se llamará formalismo. Hilbert, su cabeza visible, no renuncia a que la matemática —una vez purificada de cualquier oscuridad— pueda ser «la guía de todo conocimiento», y a esos efectos propone en 1921 elaborar una metamatemática presidida por la «consistencia» o no-contradicción. El primer cimiento sería una aritmética de los números naturales, construida toda ella «consistentemente», para luego seguir con el resto de la matemática. En esto seguía cuando, una década más tarde, K. Gödel —su discípulo más aventajado— prueba que el sistema formalizador padece necesariamente incompletitud, en el sentido de que debe incluir como «indecidibles» proposiciones intuitivamente verdaderas; en otras palabras, que la metamatemática hilbertiana es incapaz de demostrar siquiera lo consistente de la aritmética elemental. El teorema de Gödel cayó como una bomba, sugiriendo a otro intuicionista como Weyl un comentario jugoso:

> Tanto Dios como el Diablo existen. Uno porque la matemática es consistente, y el otro porque su consistencia resulta indemostrable.

3. Lo indudable y lo pragmático. Para nosotros, que en este libro simplemente nos hemos propuesto perseguir la evolución general de la filosofía y del pensamiento científico, esta secuencia de esfuerzos titánicos por asegurar el rigor del conocimiento matemático tiene la

virtud de mostrar cómo la búsqueda de algo infalible desata en la práctica una regresión. En 1901, Russell escribía: «La matemática se mantiene firme e inexpugnable contra todos los dardos de la duda cínica». En 1959 escribe: «La espléndida certeza que siempre había esperado encontrar en la matemática se había perdido en un laberinto desconcertante».

¿Qué conclusión extraer de este proceso? Desatado por una mezcla de autocomplacencia y vacilación, que quiere presidir incondicionalmente el saber humano y al tiempo percibe fisuras internas, el intento de axiomatizar progresivamente todo es inseparable de una superficialidad en perpetuo aumento, pues tan superficial es que «dos puntos distintos generen una y una sola recta» como cualquier otro axioma, por mucho que Frege o Hilbert quieran ver allí los mojones de una eternidad inconmovible. Además, lo trivial se defiende de esa falta de profundidad con aparatos tan prolijos y retorcidos como convenga. Cuanta más capacidad tienen los métodos —y esto vale para la matemática igual que para cualquier otro conocimiento— menor es su evidencia meramente formal, pues lo indudable y lo significativo no son complementarios. Manejar pensamientos desprovistos de ambigüedad alguna —la altiva pretensión subyacente— no solo firma un compromiso con lo trivial, sino con atajos y vericuetos todavía menos justificables, ya que debe presentar como obra suprema de la razón un edificio de vaciedades en cadena. El problema permanente —aquí como en las demás ciencias— es la unidad y realidad de ciertos objetos, y cuanto más nos fiemos de axiomas, la historia del pensamiento nos demostrará que menos horizonte habilitaremos para la investigación y el descubrimiento. Fluctuante entre lo teórico y lo práctico, el progreso en aritmética y geometría lo resume el científico

estadounidense M. Kline al cerrar su monumental historia del pensamiento matemático:

> Los comienzos tuvieron una base intuitiva y empírica. El rigor se convirtió en una necesidad con los griegos y —aunque se lograra poco hasta el siglo XIX— por un momento pareció alcanzado. Pero todos los esfuerzos por perseguirlo hasta el final han conducido a un callejón sin salida, donde ya no hay acuerdo sobre qué significa realmente. La matemática sigue viva y con buena salud, pero solo mientras se apoye sobre una base pragmática.

VI. Los neopositivistas

Vinculado en principio a la obra de Russell y a la de Hilbert, y a problemas metodológicos en general, el neopositivismo o «positivismo lógico» agrupa manifestaciones diversas, desde la psicología llamada conductista (behaviorismo) a la «filosofía analítica».

Los supuestos de esta escuela son muy claros. En primer lugar, el *a priori* y lo sintético no existen. Tener «contenido» significa para una proposición lo mismo que abandonar el dominio lógico. Gracias a esa «vaciedad» (Reichenbach) la lógica puede aspirar a una validez objetiva universal.

En segundo lugar, los hechos del mundo solo son regularidades probables en mayor o menor grado. Sobre el principio de causalidad vale —al menos en considerable medida— el criterio escéptico de Hume.

En tercer lugar, a la filosofía le incumbe analizar el lenguaje científico, en el sentido de justificarlo o rectificarlo según los casos. Como todo lenguaje es una combinación de vocabulario y sintaxis, al filósofo analítico le compete investigar qué términos y qué conexiones son admisibles. De este modo, si por una parte le corresponde abstenerse absolutamente de filosofar en sentido

tradicional, por otra «determina los límites de lo pensable y lo impensable» (Wittgenstein).

En cuarto lugar, y como consecuencia de los tres previos, el lenguaje «correcto» no pretende nunca «hablar de lo que permite hablar», y el filósofo busca tan solo un lenguaje perfectamente axiomático. Cuando Gödel probó que todo sistema axiomático debía contener por lo menos una proposición «indecidible», algunos positivistas lógicos —y Gödel era en principio uno de ellos— afirmaron que el teorema «carecía de sentido».

El tipo de corrección que ejerce la filosofía analítica lo ilustran unas consideraciones del pensador británico G. Ryle sobre lo mental y lo físico. Basta incluir los términos en las categorías que les pertenecen para solventar el problema su relación:

> El sacrosanto contraste entre mente y materia se disipa poniendo de manifiesto que el aparente contraste entre ambas es tan ilegítimo como lo sería entre «fulanita volvió a casa en un mar de lágrimas» y «fulanita volvió a casa en carroza».

Naturalmente, el término razón es, en consecuencia, incorrecto y fútil en buena lógica. En general, los conceptos y problemas propuestos por la ontología son pseudoconceptos y pseudoproblemas, que «carecen de sentido teórico». La metafísica es «el fango» (Carnap).

1. El primer Wittgenstein. Lazo de unión entre Russell y el Círculo de Viena [129], el austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ingeniero que se pasa a la lógica simbólica y de ahí a la teoría del lenguaje, es una mezcla de formalismo y tendencias místicas. Su vida en extremo filantrópica, y un carácter taciturno que le obligaba a aislarse durante largos períodos, dibujan un espíritu recto y sincero, ajeno a los cebos del halago y provisto de excepcionales

dotes para la observación analítica. «Contadles que mi vida fue maravillosa» fueron sus últimas palabras. El *Tractatus logico-philosophicus* (1922), una obra breve y escrita con elegante sencillez, constituye el texto más destacado con mucho de toda esta escuela, y por ello merece aquí nuestro particular reconocimiento.

Allí defiende algunos conceptos de la lógica russelliana, y la hipótesis de una concordancia estructural entre el lenguaje y los hechos físicos, el isomorfismo, que se ha llamado teoría del lenguaje-retrato. A la pregunta ¿cómo es posible que pronunciando palabras digamos algo sobre el mundo?, responde que las proposiciones son «cuadros» del mundo. De hecho, las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no así lo que tienen en común con ella para representarla, que es «la forma lógica». De ahí que sea imposible «retratar la semejanza entre un retrato y la realidad». Siendo consecuentes, cualquier proposición sobre el nexo entre lenguaje y hechos físicos «carece de sentido», y Wittgenstein no vacila en aplicar a su isomorfismo ese criterio. «De lo que no se puede hablar hay que callar». En la última página del *Tractatus* leemos:

> El verdadero método de la filosofía sería no decir nada excepto las proposiciones de la ciencia natural —algo que carece de relación alguna con la filosofía—, y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos de sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían la sensación de que estábamos enseñándoles filosofía— pero sería el único estrictamente correcto.

2. Las *Investigaciones filosóficas*. Distingue a Wittgenstein el rigor de su escepticismo. En las *Investigaciones filosóficas* (1953), que se publican póstumamente por expreso deseo suyo, encontramos todo lo contrario de una asepsia formalista cuidadosamente ordenada, como en el *Tractatus*. Dada «la pobreza

y oscuridad de este tiempo», bien valdría la pena desarrollar lógicas más acordes con el acontecer de *Alicia en el país de las maravillas*. Por otra parte, dentro de las muchas —y desordenadas— intuiciones de este último Wittgenstein encontramos sus pensamientos quizá más profundos. Entre ellos está la noción de juego, sobre todo como «juegos de lenguaje», que poco después suscita muchas e interesantes aplicaciones en ciencias sociales. Irreductibles a unidad formal, los juegos tienen en común un «aire de familia», y es esta vaga identidad del parentesco lo que caracteriza a creencias, conocimientos, normas, etc. La robustez de su respectiva trama no depende de la trayectoria de algún un hilo, sino del número de otros que la reiteran con mayores o menores diferencias hasta formar sogas o tejidos. Así se ligan también los conceptos a una vida práctica inmediata, de la cual surgen como un elemento más.

La pretensión científica de comprender el mundo es en definitiva tan vana como la pretensión antigua de definir los decretos divinos. Estamos encerrados en el lenguaje, a caballo entre la vaciedad analítica de los signos y la opacidad de los hechos materiales. La «ilusión» específicamente moderna es que «las llamadas leyes naturales sean la explicación de los fenómenos naturales». En vez de encontrar verdades lo que hacemos —en el mejor de los casos— es desatar «nudos» creados por nuestro propio entendimiento.

3. Neopositivismo y corporativismo. Ni la elegancia estilística ni la originalidad ni el crecimiento interior que exhibe Wittgenstein caracterizan a otros representantes de la escuela neopositiva. La actitud severamente gris y plana de Comte es aligerada por ellos con una especie nueva de dogmatismo, consistente en hacer ciencia sin necesidad de analizar conceptos o descubrir ideas, simplemente siendo «guardianes del sentido». Se proponen como «filósofos

enteramente científicos» (Reichenbach), tras una serie interminable de filósofos que se pasaron la vida sosteniendo cosas «sin sentido», y no vacilan en añadir el último Wittgenstein a su lista. Como ya saben todo lo digno de saberse, su horizonte es una pedagogía semejante en fondo y forma a la ejercida por *philosophes* e ideólogos franceses hacia 1770, y fuera de artículos sueltos —embutidos a la larga en algún libro— su obra habría sido una Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada, de no ser porque la mezcla de tan altivas pretensiones y tan humildes frutos acabó empantanando el proyecto. Sin embargo, lo que a unos efectos es deficiencia puede ser a otros sobreabundancia, y el apoyo de los neopositivistas a la parcelación y subparcelación del conocimiento, subrayando siempre la «profesionalidad», logra a nivel académico una hegemonía prácticamente mundial desde mediados de siglo en adelante. Lo que se opone al positivista lógico es un espiritualismo en ruinas, tan incapaz de hacer verdadera filosofía como los propios positivistas, pero devorado además por timidez y agotamiento.

Donde menos éxito tuvo esta penetración fue —como cabía esperar— en el terreno de las ciencias físico-matemáticas, cuyos teóricos principales siguen tomando en serio el pensamiento y lo real. Einstein, por ejemplo, se lamenta del «nefasto miedo a la metafísica, que ha llegado a convertirse en una enfermedad de la filosofía empirista contemporánea», como vemos en el siguiente comentario a la epistemología de Russell:

> En el análisis que nos aporta en su libro *Significado y verdad* se percibe el peso negativo del espectro del miedo metafísico. Este miedo me parece, por ejemplo, la causa de que se conciba el objeto como una «masa de cualidades», que deben tomarse de la materia prima sensorial. El hecho de que se diga que dos cosas sean una y la misma si coinciden en todas sus cualidades nos obliga a considerar las relaciones geométricas entre cosas como cualidades de estas (de otro modo nos veríamos obligados a considerar que la Torre Eiffel y un rascacielos neoyorkino son «la misma cosa»). No veo, sin embargo, ningún

> peligro «metafísico» en tomar el objeto, el objeto en el sentido de la física, como un concepto independiente. Teniendo todo esto en cuenta, me siento particularmente complacido por el hecho de que, en el último capítulo del libro, resulta por fin que uno no puede, en realidad, arreglárselas sin «metafísica». Lo único que puedo reprochar al respecto es la mala conciencia intelectual que se percibe entre líneas.

Ciertamente, la revolución científica —teoría de la relatividad, mecánica cuántica, teoría del caos— desbordará en la segunda mitad del siglo XX los moldes del positivismo lógico, ya que todos sus creadores van a proponer conceptos especulativos o «sin sentido». La expansión del neopositivismo acontece justamente allí donde parece oportuno transmutar viejos campos de estudio en disciplinas nuevas, abiertas a un crecimiento de signo corporativo, estamental. Un sociólogo norteamericano, un psicólogo chino, un lingüista hindú y un antropólogo belga, residentes todos en sus lugares de origen, albergarán los más variados gustos, las más dispares opiniones en materia política o religiosa, los más diversos hábitos y pasatiempos. Pero por encima de esa heterogeneidad profesarán —si no son iconoclastas— el principio de que lo enigmático ha dejado de serlo, y las cuestiones fundamentales son «pseudoproblemas» o fruto de descuidos lingüísticos. Gracias a la franqueza y audacia de Wittgenstein no han necesitado pensar mucho para saber los límites del pensamiento. Son «científicos» que van a arreglárselas sin necesidad de estudiar metafísica —a la cual oponen física matemática y otras ciencias naturales—, y sin necesidad tampoco de estudiar física matemática y otras ciencias naturales, pues su específica incumbencia no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario. Su incumbencia es decir y saber que son científicos de pies a cabeza.

4. Reacciones contemporáneas. El imperio académico de esta anti-filosofía será puesto en cuestión por la escuela de Frankfurt (M. Horkheimer, W. Benjamin, T. W. Adorno, H. Marcuse[130] y el Habermas joven), que verán en ella la específica ideología del conformismo contemporáneo, equivalente universitario del comisariado político, vinculado a las tendencias más dogmáticas de la sociedad industrial avanzada. Su culto a lo positivo será interpretado como un culto al poder y a la política del hecho consumado; y su reducción de lo lógico a lo tautológico como un arrasamiento de la razón en nombre de imperativos técnicos, vinculados en última instancia con una «lógica de la dominación», cuya meta es sustituir la profundidad del pensamiento por una «unidimensionalidad» generalizada.

Desde fundamentos políticos opuestos —pues los frankfurtianos son marxistas críticos con un fuerte componente hegeliano, opuestos solo a las iniciativas del socialismo real (comunismo empírico)—, el neopositivismo sufre una revisión liberal no menos devastadora.

Centrándose en metodología y teoría de la ciencia, el vienés Karl Popper (1902-1994) propone profundas reformas en *La lógica del descubrimiento científico* (1934), un texto publicado por el Círculo de Viena sin medir lo que se le venía encima. Físico y filósofo de formación, Popper prolonga el ya mencionado comentario de Einstein a Russell con un análisis detallado de los prejuicios, trivialidades e incoherencias aparejados a la «concepción científica del mundo» preconizada por Carnap, Reichenbach, etc. Solo es ciencia, argumenta Popper por extenso, aquel conocimiento que añade a sus proposiciones criterios para asegurar en todo instante una autocrítica (o «falsabilidad») de los criterios, presentándose como radicalmente provisional. El credo neopositivista resulta ajeno

por completo a ello, ya que se adhiere a un determinismo insensato —demolido por el principio de indeterminación que formula la mecánica cuántica desde Heisenberg—, y a una fe no menos insensata en el método inductivo, que en cualquier rama del saber humano se apoya sobre deducciones o cae en los despropósitos metodológicos de Francis Bacon, como ya se vio.

Vienés también y buen amigo suyo, el teórico liberal Friedrich Hayek (1889-1992) prolonga la crítica del neopositivismo al positivismo económico, jurídico y político, mostrando —de un modo análogo al usado por Montesquieu en su *El espíritu de las leyes*— que confunde órdenes espontáneos con organizaciones diseñadas, dogma e investigación de la verdad, progreso y autoritarismo, ciencia y barbarie. En su vasta obra destaca *Los fundamentos de la libertad* (1979), un análisis en buena medida paralelo a *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), el libro más popular de Popper. La crítica de ambos al totalitarismo, y a la «ideología» en general, tanto positivista como marxista, se articula sobre un concepto evolutivo de la realidad.

Popper y Hayek serán profesores de la London School of Economics durante algunos años, al igual que el húngaro Imre Lakatos (1922-1974), un excepcional historiador y analista del conocimiento científico —sobre todo de los siglos XIX y XX—, que empieza siendo ayudante de Popper y acaba moderando la confianza de este en una «falsabilidad», al igual que su deductivismo puro. Lakatos muestra que la «demarcación» (entre proposiciones científicas y no-científicas) es un asunto sobremanera complejo y descartado sistemáticamente por el positivismo en general. Tras análisis magistrales sobre «contextos de descubrimiento» (terreno de la invención creativa) y «contextos de justificación» (terreno de

las pruebas), su prematura muerte nos privó quizá de una síntesis más esclarecedora aún.

Le debemos una invitación al pluralismo metodológico, y a seguir una perspectiva heurística que implica des-ritualizar todos los contextos, convirtiendo las presentaciones dogmáticas de cualquier tesis en teatro de su génesis concreta, donde se subraya precisamente lo problemático de cada paso. En definitiva, representa el espíritu científico en su forma más robusta o saludable, abierto a saber sin prejuicios qué sabemos de esto o aquello. Popper ve la historia de la ciencia como un progreso basado sobre una evolución de la mente humana, cuya capacidad para «falsar» afirmaciones la lleva por un camino bastante seguro. Lakatos percibe en esa historia programas de investigación —excluyentes y no excluyentes—, que para no defraudar deben ser concretos (explicando no solo resultados, sino premisas) y educados, esto es: no autoritarios.

Bibliografía

Abbagnano, N., *Historia de la filosofía,* Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

Adorno, T. W., *Filosofía y superstición,* Alianza/Taurus, Madrid, 1972.

— *La disputa del positivismo en la filosofía alemana,* Grijalbo, México, D. F., 1973.

— *Tres estudios sobre Hegel,* Taurus, Madrid, 1992.

Aristófanes, *Las nubes. Las ranas. Pluto,* Cátedra, Madrid, 2006.

Aristóteles, *Obras,* Aguilar, Madrid, 1967.

Bacon, F., *Novum organum,* Orbis, Barcelona, 1984.

— *La nueva Atlántida,* Akal, Madrid, 2006.

Bergson, H., *La evolución creadora,* Cactus, Buenos Aires, 2007.

Berkeley, G., *Tres diálogos entre Hilas y Filonus,* Austral (Espasa-Calpe), Madrid, 1952.

— *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* Alianza, Madrid, 1992.

Boecio, *De consolatione philosophiae,* Imprenta Octaviani Scoti, Venecia, 1489.

Brehier, E., *Historia de la filosofía,* Montaner y Simón, Barcelona, 1972.

Burtt, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Science,* Anchor, Nueva York, 1954.

Butterfield, H., *Los orígenes de la ciencia moderna,* Taurus, Madrid, 1971.

Cassirer, E., *The Philosophy of Simbolic Forms,* vol. II *(Mythical Thought),* Yale University Press, New Haven, 1965 (trad. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas,* FCE, México, D. F., 2016).

— *El problema del conocimiento,* vol. 1, FCE, México, D. F., 1974.

Comte, A., *Catecismo positivista,* Editora Nacional, Madrid, 1982.

— *Curso de filosofía positiva,* Ediciones Folio, Barcelona, 2003.
— *Discurso sobre el espíritu positivo,* Alianza, Madrid, 2017.
COPÉRNICO, N., *Sobre las revoluciones de los orbes celestes,* Tecnos, Madrid, 2009.
CORNFORD, F. M., *Sócrates y el pensamiento griego,* Norte-Sur, Madrid, 1964.
DARWIN, Ch., *El origen de las especies,* Austral, Barcelona, 1998.
DESCARTES, R., *Discurso del método y Meditaciones metafísicas,* Austral (Espasa-Calpe), Madrid, 1970.
— *Reglas para la dirección del espíritu,* Alianza, Madrid, 1989.
DIDEROT, D. y D'ALEMBERT, J., *Enciclopedia,* Guadarrama, Madrid, 1970.
DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu,* FCE, México, D. F., 1979.
— *Compendio de historia de la filosofía,* FCE, México, D. F., 1992.
EPICURO, *Obras completas,* Cátedra, Madrid, 2005.
ESCOHOTADO, A., *Historia general de las drogas,* Espasa, Madrid, 1999.
— *Caos y orden,* Espasa, Madrid, 1999.
— *Rameras y esposas,* La Emboscadura Editorial, Madrid, 2018.
— *Aprendiendo de las drogas,* La Emboscadura Editorial, Madrid, 2019.
— Trilogía de *Los enemigos del comercio,* Espasa, Barcelona, 2019.
— *Realidad y substancia,* La Emboscadura Editorial, Madrid, 2020.
— *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel,* La Emboscadura Editorial, Madrid, 2022.
— *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates,* La Emboscadura Editorial, Madrid, 2024.
FARRINGTON, B., *Ciencia política en el mundo antiguo,* Ciencia Nueva, Madrid, 1965.
FICHTE, J. G., *El Estado comercial cerrado,* Tecnos, Madrid, 1991.
— *Doctrina de la ciencia,* Akal, Madrid, 1999.
FRANKFORT, H., *Reyes y dioses,* Alianza, Madrid, 1981.
FRANKFORT, H. y FRANKFORT, H. A., *El pensamiento prefilosófico,* 2 vols., FCE, México, D. F., 1958.
FRAZER, J., *The Golden Bough,* Macmillan, Nueva York, 1942 (trad. cast.: *La rama dorada,* Fondo de Cultura Económica de España,

Madrid, 2022).
FREGE, G., *Fundamentos de la aritmética,* Laia, Barcelona, 1972.
FREUD, S., *Tótem y tabú,* Alianza, Madrid, 2011.
— *El hombre Moisés y la religión monoteísta,* Akal, Madrid, 2015.
GALBRAITH, J. K., *Historia de la economía,* Ariel, Barcelona, 1998.
GALILEO, G., *Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias,* Alianza, Madrid, 1976.
GEYMONAT, L., *Galileo Galilei,* Península, Barcelona, 1969.
GIBBON, E., *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano,* vol. I, Turner, Madrid, 1992.
GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media,* Gredos, Madrid, 1972.
HAYEK, F., *Derecho, legislación y libertad,* 3 vols., Unión Editorial, Madrid, 1978.
— *La tendencia del pensamiento económico,* Unión Editorial, Madrid, 1991.
— *Los fundamentos de la libertad,* Unión Editorial, Madrid, 1998.
— *Camino de servidumbre,* Alianza, Madrid, 2011.
HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía,* vol. I, FCE, México, D. F., 1955.
— *Fenomenología del espíritu,* FCE, México, D. F., 1966.
— *Lecciones sobre filosofía de la religión,* Alianza, Madrid, 1987.
— *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Abada Editores, Madrid, 2017.
— *Fundamentos de la filosofía del derecho,* Tecnos, Madrid, 2017.
— *Ciencia de la lógica,* Abada Editores, Madrid, 2025.
HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* Editorial Trotta, Madrid, 2012.
—*¿Qué es metafísica?,* Alianza, Madrid, 2014.
HERÁCLITO, *Los límites del alma (fragmentos),* Gredos, Madrid, 2011.
HERMES TRISMEGISTO, *Obras completas,* Muñoz Moya y Montraveta, Sevilla, 1985.
HILBERT, D., *Fundamentos de la Geometría,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.
HOBBES, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* Deusto, Barcelona, 2018 (trad. de Antonio Escohotado).
HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana,* Tecnos, Madrid, 1990.

— *Ensayos políticos,* Tecnos, Madrid, 1994.
— *Investigación sobre los orígenes de la moral,* Alianza, Madrid, 1996.
HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* FCE, México, D. F., 1979.
— *Meditaciones cartesianas,* Tecnos, Madrid, 1986.
— *Investigaciones lógicas,* Alianza, Madrid, 1999.
JAEGER, W., *Aristóteles,* FCE, México, D. F., 1946.
JEFFERSON, T., *Escritos políticos. Declaración de Independencia, Autobiografía, Epistolario...,* Tecnos, Madrid, 2014 (trad. de Antonio Escohotado).
KANT, I., *Crítica de la razón práctica,* Alianza, Madrid, 2013.
— *Crítica de la razón pura,* Taurus, Barcelona, 2013.
— *Crítica del juicio,* Austral, Barcelona, 2013.
— *Sobre la paz perpetua,* Tecnos, Madrid, 1994.
KIRK, G. S. y RAVEN, J. E., *Los filósofos presocráticos*, 2 vols. (Historia crítica y selección de textos), Gredos, Madrid, 1978.
KOYRÉ, A., *Estudios galileanos,* Siglo XXI, Madrid, 1980.
LAKATOS, I., *Pruebas y refutaciones,* Alianza, Madrid, 1986.
— *Matemáticas, ciencia y epistemología,* Alianza, Madrid, 1987.
LEIBNIZ, G., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Alianza, Madrid, 1990.
— *Ensayos de teodicea,* Abada Editores, Madrid, 2015.
LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Alianza, Madrid, 1988.
— *Carta sobre la tolerancia,* Tecnos, Madrid, 2017.
LONG, A., *La filosofía helenística,* Alianza, Madrid, 1984.
LORENZ, K., *Sobre la agresión, el pretendido mal,* Siglo XXI, Madrid, 1982.
LUCRECIO, *De rerum natura. De la naturaleza,* Acantilado, Barcelona, 2012.
MANDEVILLE, B. de, *The Fable of the Bees,* Oxford University Press, Oxford, 1978 (trad. cast.: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública,* Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2004).
MAQUIAVELO, N., *El príncipe,* Austral, Barcelona, 2012.

MARCO AURELIO, *Meditaciones,* Ariel, Barcelona, 2022.
MARLOWE, C., *Fausto,* Cátedra, Madrid, 2004.
MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía,* Istmo, Madrid, 1973.
MARX, K., *Escritos de juventud,* Universidad de Caracas, Caracas, 1965.
— *El manifiesto comunista,* Austral, Barcelona, 2019.
— *El capital,* Akal, Madrid, 2022.
MIRANDOLA, P. della, *Discurso sobre la dignidad del hombre,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
MONTESQUIEU, Ch. de, *El espíritu de las leyes,* Istmo, Madrid, 2002.
MORO, T., *Utopía,* Globus, Madrid, 2013.
NEWTON, I., *Óptica,* Alfaguara, Madrid, 1977.
— *Principios matemáticos de la filosofía natural,* Tecnos, Madrid, 1995. El pormenorizado estudio del traductor (Antonio Escohotado), presentado como prólogo, amplía considerablemente la comprensión de la obra.
NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra,* Alianza, Madrid 1972.
— *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música,* Alianza, Madrid, 1973.
— *La genealogía de la moral,* Alianza, Madrid, 2011.
— *El ocaso de los ídolos,* Austral, Barcelona, 2015.
ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica,* Alianza, Madrid, 1970.
— *Obras completas,* Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1983, 12 vols.
PLATÓN, *Obras completas,* Aguilar, Madrid, 1977.
PLOTINO, *Enéadas,* Aguilar, Madrid, 1968.
POPPER, K., *La lógica del descubrimiento científico,* Tecnos, Madrid, 1978.
— *La sociedad abierta y sus enemigos,* Planeta de Agostini, Barcelona, 1992.
PROUDHON, P. J., *¿Qué es la propiedad?,* Las Leyes, Madrid, 1903.
— *De la justicia,* Ediciones de la Comisión de Propaganda Confederal y Anarquista, Madrid, 1938.
RENAN, E., *Vida de Jesús,* Edaf, Madrid, 1985.
REYES, A., *La filosofía helenística,* FCE, México, D. F., 1965.

ROSS, W. D., *Aristotle,* Methuen, Londres, 1953 (trad. cast.: *Aristóteles,* Gredos, Madrid, 2013).
ROSTOVSTZEFF, M., *Historia social y económica del Imperio romano,* 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1962.
RÓTERDAM, E. de, *Elogio de la locura o encomio de la estulticia,* Austral, Barcelona, 2011.
RUSSELL, B., *Significado y verdad,* Ariel, Barcelona, 1983.
SAID, E., *Orientalismo,* Ed. Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1990.
SAINT-SIMON, H., *Catecismo de los industriales,* Orbis, Barcelona, 1985.
SARTRE, J.-P., *El ser y la nada,* Altaya, Barcelona, 1993.
— *Crítica de la razón dialéctica,* Losada, Buenos Aires, 2005.
— *El existencialismo es un humanismo,* Edhasa, Madrid, 2006.
— *La náusea,* Alianza, Madrid, 2011.
SCHELLING, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza,* Alianza, Madrid, 1996.
SCHILLER, F., *Los bandidos,* Cátedra, Madrid, 2006.
SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación,* 2 vols., Aguilar, Madrid, 1948.
SCHUMPETER, J. A., *Historia del análisis económico,* Ariel, Barcelona, 1995.
— *Capitalismo, socialismo y democracia,* 2 vols., Página Indómita, Barcelona, 2015.
SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* FCE, México, D. F., 1958.
— *Teoría de los sentimientos morales,* Alianza, Madrid, 1995.
SPENCER, H., *El hombre contra el Estado,* Unión Editorial, Madrid, 2019.
SPENGLER, O., *La decadencia de Occidente,* 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1966.
SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos,* Tecnos, Madrid, 2007.
— *Ética,* Alianza, Madrid, 2011.
— *Tratado teológico-político,* Alianza, Madrid, 2014.
STIRNER, M., *El único y su propiedad,* Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014.
STRAUSS, D., *Nueva vida de Jesús,* F. Sempere y Cía., Valencia, 1905.

STUART MILL, J., *Autobiografía,* Calpe, Madrid, 1921.
— *Sobre la libertad,* Edaf, Madrid, 2011.
SZASZ, T., *El mito de la enfermedad mental,* Círculo de Lectores, Barcelona, 1998 (prólogo de Antonio Escohotado).
TOCQUEVILLE, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Alianza, Madrid, 1982.
— *La democracia en América,* 2 vols., Alianza, Madrid, 2017.
UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida,* Austral, Barcelona, 2011.
VOLTAIRE, *Cándido o el optimismo,* Austral, Barcelona, 2016.
WHITEHEAD, A. N. y RUSSELL, B., *Principia Mathematica,* Merchant Books, Londres, 2009.
WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus,* Alianza, Madrid, 2012.
— *Investigaciones filosóficas,* Editorial Trotta, Madrid, 2017.
ZELLER, E., *Fundamentos de la filosofía griega,* Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968.
ZUBIRI, X., *Sobre la esencia,* Moneda y Crédito, Madrid, 1972.
— *Inteligencia y logos,* Alianza, Madrid, 1982.
— *Inteligencia sentiente,* Alianza, Madrid, 1984.
— *Inteligencia y razón,* Alianza, Madrid, 1984.
— *Naturaleza, Historia, Dios,* Alianza, Madrid, 1994.

Notas

1. EL PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO (I)

1. Acto también conocido como onfaloscopia. (N. del E.)

2. De *ethnos,* que significa «raza» y «pueblo».

3. E. Said, *Orientalismo,* Ed. Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1990.

4. W. Jones (1746-1794), que llegó a dominar veintiocho lenguas, fue magistrado inglés en Calcuta y fundó la lingüística comparada al establecer parentescos entre el sánscrito y el griego clásico, considerándolos ramas del indoeuropeo.

5. Dos obras de S. Freud —*Tótem y tabú* y *El hombre Moisés y la religión monoteísta*— son el mejor ejemplo de esta orientación.

6. H. y H. A. Frankfort, *El pensamiento prefilosófico,* 2 vols., FCE, México, D. F., 1958.

7. Ibíd., vol. I, págs. 16-17.

8. Artemisa en latín, del mismo modo que la Démeter romana es Ceres.

9. Por sobredeterminación se entiende el hecho de que cada elemento aislado posea más de un sentido. Freud acuñó este término inicialmente para definir la densidad de relaciones (muchas veces contradictorias) vigentes en detalles de los sueños. Luego lo utilizó también para síntomas y fantasías de sus pacientes y, por último, para cualesquiera producciones de la vida psíquica. En este sentido, la sobredeterminación es una especie de metáfora no verbal que permite al significado deslizarse sobre distintos significantes auditivos, visuales, etc.

2. EL PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO (II)

10. En *El hombre Moisés y la religión monoteísta,* Freud argumenta que Moisés fue un egipcio próximo a la corte real, huido tras la reacción politeísta que devolvió la capitalidad a Tebas.

11. Volveremos a encontrar el monoteísmo naturalista en la filosofía de Benito Spinoza, tres milenios después, aunque depurado de su identificación con el Sol. Dios será «la substancia absolutamente infinita, de la cual se siguen indefinidas cosas, de indefinidos modos».

12. Pulsión *(Trieb)* es un término freudiano definido a veces como «carga psíquica», que aquí puede considerarse equivalente a impulso instintivo.

13. K. Lorenz, *Sobre la agresión, el pretendido mal,* Siglo XXI, Madrid, 1982, pág. 73.

14. Ibíd., pág. 84.

15. Francisco Macías (1924-1979) fue asesorado por personas de supuesto prestigio, como el notario granadino Antonio García-Trevijano. (N. del E.).

16. J. G. Frazer, *The Golden Bough,* Macmillan, Nueva York, 1942, pág. 579.

17. W. R. Paton, «The pharmakoi and the story of the Fall», *Révue Archéológique,* 3, 1907, págs. 51-57.

18. H. Frankfort, *Reyes y dioses,* Alianza, Madrid, 1981, págs. 67-68 y 131-132.

19. E. Cassirer, *The Philosophy of Simbolic Forms,* Yale University Press, New Haven, 1965, pág. 69.

20. Ibíd., pág. XVII.

21. El mito de la caverna se expone en el capítulo dedicado a Platón.

3. LOS PRIMEROS PENSADORES GRIEGOS (I)

22. Cuya acuñación por parte del poder público se produce, según Heródoto, por primera vez en el vecino reino de Lidia.

23. Cuarenta años de febril trabajo llevó construir la Acrópolis ateniense, cuyos templos y dependencias superan al menos en un tercio a los mayores construidos hasta entonces.

24. Nacido hacia 570 a. C. en Colofón, Jenófanes fue un influyente poeta y crítico religioso griego partidario de un solo dios supremo, eterno, inmóvil e inmutable. (N. del E.).

25. Tendencia que atribuye facultades y formas humanas a entidades no humanas, como dioses o animales. (N. del E.).

26. Entre ellas, que el círculo es dividido por el diámetro en dos partes iguales.

27. Narraciones sobre el origen y la genealogía de los dioses. (N. del E.).

4. LOS PRIMEROS PENSADORES GRIEGOS (II)

28. Del oráculo de Delfos, una de las instituciones más antiguas e influyentes del mundo griego entre los siglos VIII a. C. y IV d. C. (N. del E.).

29. Que equipara a impar (lo ordenante o limitante) y par (lo ilimitado).

30. De *theos* y *òrós,* «determinación divina».

31. De *leguein,* que significa «reunir», «decir», «determinar». Las traducciones latinas de logos son *verbum* y *ratio*.

32. El sustantivo *lethe* significa «olvido», y el verbo *lanthano* significa «permanecer oculto». La alfa es aquí un prefijo privativo (como la alfa de *ápeiron),* que descubre lo oculto y recuerda lo olvidado.

33. *Ontós* («lo que es») y *logos*.

34. Efialtes fue un político democrático aliado de Pericles. (N. del E.).

5. EL ANÁLISIS ÉTICO Y SOCIOLÓGICO

35. Usamos *especulativo* en el sentido clásico filosófico, dependiente del verbo latino *speculor,* que significa «ver desde lo alto», «ver a vista de águila». El uso actual —que se liga a apostar por grandes ganancias asumiendo grandes riesgos— no es independiente por completo de esta acepción (la filosofía especulativa resulta arriesgada por definición), pero se circunscribe a la economía.

36. Helena de Troya es un personaje mítico de la *Ilíada*. (N. del E.).

37. Dicha plaga aniquiló, aproximadamente, a un cuarto de la población ateniense, incluido al propio Pericles. (N. del E.).

38. Sócrates dice *daimon,* que en griego antiguo significa «dios», pero en un sentido muy personal suyo, como una especie de genio tutelar que hace de puente entre lo humano y lo divino propiamente dicho. «Voz interior» —y hasta «conciencia»— son traducciones admisibles.

6. LA HERENCIA DE SÓCRATES

39. Así se conocen textos como el suyo, Enoch I y el Libro de los jubileos, que alegan haber sido redactados hacia el año 600 aunque no sean en ningún caso anteriores al 150, y profetizan hechos ocurridos cuatro o cinco siglos antes, como la destrucción de Babilonia.

40. Barajé la alternativa de citar un pasaje de Jenofonte en sus *Memorabilia,* donde Sócrates acaba enmudeciendo a un joven obsesionado por llegar a magistrado supremo ya a los veinte años, que curiosamente era uno de los

hermanos de Platón; pero dicho texto sigue siendo mucho más extenso, y lo lastra centrarse en la vanidad irreflexiva del muchacho, un asunto mucho menos sustantivo que legislación y derecho natural.

41. Sócrates disintió del oráculo durante más de una década, alegando que le abrumaba el peso de su ignorancia, aunque conocer de cerca a los grandes políticos, industriales, artistas y poetas le hizo acabar retractándose. Por lo demás, la ignorancia en sentido socrático no es algo remediable con algún tipo de iluminación momentánea, sino carencia de nociones precisas —como las que van almacenando las ciencias— y, sobre todo, cualquier uso del tiempo no presidido por una actitud observante y reflexiva. Plantear la ciencia como algo intrínsecamente infinito e interminable es lo inverso del gremialismo avanzado, que, a través de Hawking, Weinberg y tantos otros, se dispone a dar los últimos retoques a una obra sustancialmente cumplida.

42. Formulado originalmente por Aristóteles para garantizar la coherencia del pensamiento, el principio de contradicción afirma que una cosa no puede ser y no ser a la vez y en el mismo sentido. (N. del E.).

43. Píndaro (h. 518-438 a. C.) fue uno de los mayores poetas líricos de la antigua Grecia. (N. del E.).

44. Por ejemplo, textos del siglo I facultaron al Papado para inferir en 1854 el dogma de la Inmaculada; y la novación soviética del materialismo dialéctico aconsejó dictar leyes secretas, con las cuales se introdujo el sistema de campos de concentración gulag. Lo esencial en la gobernanza sectaria es que todo sea rigurosamente obligatorio, y rigurosamente descargado también de explicaciones.

45. Ausencia de ley. (N. del E.).

46. Los iusnaturalistas eran partidarios del derecho natural. (N. del E.).

47. Las enseñanzas colacionadas en el Nuevo Testamento apuntan a una persona; pero dicho individuo se conduce de manera tan contradictoria como indican los Evangelios Apócrifos —textos a su vez carentes del más mínimo rigor histórico—, y la única fuente fidedigna es línea y media de Flavio Josefo, que le incluye entre varios ejecutados por declararse «rey de los judíos». Entre muchas otras, las monografías clásicas de Bruno Bauer y Renan despejan cualquier duda sobre el carácter «histórico» de Jesús.

7. EL CONOCIMIENTO COMO ARTE DE VIVIR

48. La metempsicosis es la transmigración de las almas después de la muerte y conforme a merecimientos alcanzados en la existencia anterior. (N. del E.).

49. Orinó sobre una alfombra en casa de Platón, pidió a Alejandro Magno que no le tapase el sol (cuando este se ofrecía a él muy servicialmente), copulaba de manera abierta con sus compañeras en el tonel, etc.

50. La primera noticia griega sobre una providencia es la mención de Heródoto de una *«pronoia* divina» (en cuya virtud ninguna criatura prevalece totalmente sobre las demás), y se contrapone de modo expreso al «hado ciego» de los astrólogos, dependiente solo de movimientos estelares y planetarios.

51. Los *spérmata* de Anaxágoras, reelaborados como causas finales tras una lectura de Aristóteles.

52. El caso de Marco Aurelio ilustra de manera ejemplar esta tragedia. Último de los Antoninos, la dinastía más admirable de la historia romana, que desde Antonino Pío, Trajano y Adriano se perpetuaba «filosóficamente» (eligiendo sucesor por motivos de virtud en vez de atender a parentesco sanguíneo), Marco Aurelio cede el testigo a su único hijo, Cómodo, que imitará en sanguinarias payasadas y torpezas a tantos otros Césares. Los historiadores le han atacado por ello, aduciendo incluso que le impulsó a esa debilidad un uso cotidiano de opio, pero los otros Antoninos no toparon con la circunstancia de tener un solo hijo varón. Para evitar una guerra civil, su única salida habría sido matarle —una decisión que, por cierto, quizá hubiese tomado Zenón de Citio, el fundador de la escuela, estando en su lugar—, pero aun lamentando los horrores que siguieron a Cómodo nos alegra por Marco Aurelio que no lo hiciera.

53. A principios del siglo XX, Brentano llamó intención e intencionalidad a este rasgo. Y Husserl formula la corriente llamada fenomenología combinando lo intencional de la conciencia con una *epojé* o «puesta entre paréntesis» del asentimiento ingenuo. Curiosamente, Brentano y Husserl usaron ambos conceptos para combatir el escepticismo de su tiempo, representado por la tesis positivista.

9. LA PLENITUD DEL SABER ANTIGUO (I)

54. Dichas purgas no afectaron, en cambio, a las notas y apuntes de clase, probablemente porque su desorden y aridez los convertía en inofensivos, sin peligro de popularizarse.

55. Durante la conquista romana de Grecia, los rollos fueron encontrados por un centurión de Sila en la aldea llamada Skepsis (roídos por la humedad y las ratas de

un sótano). Desde allí fueron llevados a Roma y entregados a Cicerón, que, tras alguna pesquisa, percibió una enormidad científica muy superior a sus fuerzas, y remitió los materiales —a efectos de su ordenación— al gramático Tiranion, el cual se sintió incapaz de hacerlo y propuso enviarlos de vuelta a Atenas, concretamente al Liceo. Pero los dos siglos transcurridos habían cambiado mucho a la escuela peripatética, cerradamente «empirista» por entonces, que recibió el torrente especulativo de su fundador con pocos recursos conceptuales. El primer comentario informado sobre esa masa de escritos provendrá de Alejandro de Afrodisias, casi tres siglos más tarde, gracias a una subvención específica del emperador Marco Aurelio.

56. Se refiere a un discurso radicalmente subjetivo. (N. del E.).

57. Término que traduce *logos apofantikós;* algo se pone de manifiesto *(faino,* la raíz de fenómeno) a partir de *(apó)* algo.

10. LA PLENITUD DEL SABER ANTIGUO (II)

58. No es un neologismo, sino un término tomado del lenguaje común que significa originalmente «madera», «leña», «bosque». Aristóteles lo transforma en símbolo de «material» para algo, incluso «combustible».

59. Esta ética, una de las tres incluidas en el *Corpus,* es uno de los textos aristotélicos menos interpolados o mutilados, y en él puede percibirse mejor su brillante estilo literario cuando no se limita a notas o apuntes de trabajo.

60. La Epístola de Timoteo (6,1) declara, por ejemplo, que «los esclavos deben servir fielmente a sus amos».

61. De *monos* (uno) y *polein* (vender).

62. J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico,* Ariel, Barcelona, 1995, pág. 97.

11. ROMA Y EL CRISTIANISMO

63. El autor se refiere al emperador Augusto (63 a. C.-14 d. C.), hijo adoptivo de Julio César. Augusto puso fin a la República romana. (N. del E.).

64. Hipatia de Alejandría (hacia 360 a. C.-415 d. C.) fue la primera mujer matemática de la que se tiene constancia en la historia. (N. del E.).

65. Un libro homónimo fue la tesis de Antonio Escohotado —tras terminar su doctorado en Filosofía del Derecho— *La conciencia infeliz* (1971), publicado

inicialmente por la Revista de Occidente, posteriormente descatalogado y rescatado en fecha reciente por La Emboscadura Editorial. (N. del E.).

66. Es este un concepto que ha retornado en nuestros días al campo político con llamativa vehemencia. (N. del E.).

67. Sobre la particular secta esenia y su aversión por la riqueza, puede consultarse la monumental investigación realizada por el autor de este libro durante sus últimos años de vida, *Los enemigos del comercio,* en particular las páginas 136-139, del primer volumen (Espasa, Barcelona, 2008). (N. del E.).

68. San Ambrosio, junto con san Jerónimo, san Agustín y san Gregorio, está considerado uno de los cuatro Padres de la Iglesia. (N. del E.).

12. EL LABORIOSO RETORNO DE LA CIENCIA

69. *Planetoi* significa en griego «errantes», algo explicable por las trayectorias aparentemente caprichosas que describen cuando son vistos desde la Tierra, deteniéndose y retrocediendo además de avanzando.

70. Asamblea imperial establecida por el propio Carlos V en ese año con la intención de pacificar el conflicto entre católicos y protestantes. (N. del E.).

71. Lombardo parece ser un *estimulante infalible* para herejes, ya que dos siglos más tarde será estudiado por Lutero, con los resultados ya vistos.

72. Principio metodológico que sostiene que ante varias explicaciones posibles para un mismo fenómeno, la que hace menos suposiciones es, por lo general, la preferible. (N. del E.).

73. Nicolás de Oresme (1325-1382) fue el primero en estudiar el papel del Estado en la emisión y control de la moneda. (N. del E.).

74. Véase la obra *Caos y orden* (Premio Espasa de Ensayo 1999, Espasa, Madrid, 1999), de Antonio Escohotado. (N. del E.).

13. LA COSMOLOGÍA RENACENTISTA

75. Estas tablas astronómicas fueron elaboradas en el siglo XIII bajo la dirección de Alfonso X el Sabio de Castilla y León. (N. del E.).

76. Cartas astrales basadas en la posición de los planetas, el Sol y la Luna. (N. del E.).

14. «LA CIENCIA NUEVA»

77. Por otra parte, los titanes (Urano, Cronos, Prometeo, etc.) son la generación *anterior* a los olímpicos, y se distinguen de ellos precisamente por ajenos al orden en buena medida antropomórfico instaurado con la entronización de Zeus y su familia.

15. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

78. Sobre Paracelso y la importancia de la dosis e información en general a la hora de administrar fármacos, consúltese la referencial *Historia general de las drogas* (Espasa, Madrid, 1999) y su apéndice, publicado con el título *Aprendiendo de las drogas* (La Emboscadura Editorial, Madrid, 2019). (N. del E.).

79. El español Miguel Servet (1509-1553) negó la Trinidad, el bautismo infantil y fue precursor del estudio cardiovascular. (N. del E.).

80. Aristóteles mantenía, en cambio, que la historia de cualquier objeto es el proceso de penetración gradual de una materia por alguna forma, que «actualizaba» o cumplía su «meta» o fin.

81. Demócrito solo postulaba esto de los *átomos*.

17. POSTULANDO LA RAZÓN

82. El lector pude encontrar y leer esta obra en traducción de Antonio Escohotado. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* Deusto, Barcelona, 2018. (N. del E.).

83. Entre sus numerosos hallazgos hizo época el de la geometría analítica —añadida como apéndice a su *Discurso del método*—, que al representar las figuras geométricas con ecuaciones algebraicas (merced a ejes de «coordenadas» y «ordenadas») permitió resolver muchos problemas en otro caso insolubles.

84. Su *Quod nihil scitur* (traducido a veces como «Por qué nada puede saberse»), publicado en 1581, suele considerarse el precedente inmediato de la duda cartesiana.

85. En sus *Reglas para la dirección del espíritu,* un escrito de 1628 que solo se publicaría más de medio siglo después de haber muerto, propone concretamente: «a) obedecer las leyes y costumbres de cada lugar; b) decidirse a partir de las evidencias disponibles, aunque fuesen escasas, manteniendo luego ese criterio

como certidumbre; c) cambiar los propios deseos, antes que pretender cambiar el mundo; d) buscar siempre la verdad».

86. Este argumento en particular adolece de gran debilidad, ya que el mundo onírico resulta totalmente ajeno a la geometría euclidiana, única donde (en contraste con otras geometrías, como la de Riemann, la de Bolyai-Lobachevsky o la fractal de Mandelbrot) tiene sentido dicho principio. Muy anterior a Riemann y a Mandelbrot, Descartes considera que la construcción de Euclides no tiene alternativa alguna, siendo así el único *metron* (medida) de Gea (la Tierra).

87. Su «argumento ontológico» alega que si dios existiese sería una suma de perfecciones. Ahora bien, tener todas las perfecciones implica también tener existencia.

88. Se conserva un retrato suyo en forma de camafeo, con el autógrafo «Benito de Espinosa».

89. La justificación del tiranicidio como acto de suprema excelencia ética, que —por cierto— coincide con aceptar el interés del dinero (antes considerado pecado y delito de usura), y el resto de los principios inherentes a la sociedad mercantil, lo toma Spinoza de los últimos escolásticos —la escuela llamada de Salamanca (Mariana, Suárez, Vitoria, Molina, etc.)—, cuyos representantes consideran norma de derecho natural la libertad de comercio, entre otras afirmaciones que han supuesto un gran hallazgo para la economía posterior.

18. POSTULANDO LA EXPERIENCIA

90. Este es el aspecto más celebrado por Keynes de la *Fábula,* que casa con su propuesta de «castigar» al ahorro para asegurar tasas máximas de consumo y empleo

91. F. A. Hayek, *La tendencia del pensamiento económico,* Unión Editorial, Madrid, 1991, pág. 79.

92. B. de Mandeville, *The Fable of the Bees,* Oxford University Press, Oxford, 1978, vol. II, pág. 165.

93. Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) fue un adalid de la innovación a comienzos del siglo XX y responsable del trascendental concepto capitalista de la destrucción creativa. Para el lector interesado en profundizar en este teórico de la economía de mercado, véase la página 356 del segundo volumen de *Los enemigos del comercio,* de Antonio Escohotado (Espasa, Barcelona, 2013). (N. del E.).

94. El lector puede encontrar información específica sobre Thomas Jefferson en el libro *Escritos políticos. Declaración de Independencia, Autobiografía, Epistolario...* (Tecnos, Madrid, 2014), cuya traducción corre a cargo de Antonio Escohotado. (N. del E.).

95. A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* FCE, México, D. F., 1958, pág. 17.

96. Entre otros logros, se le atribuyen los siguientes inventos: la silla giratoria, la primera máquina para hacer macarrones, el podómetro o el polígrafo, el cual le permitía duplicar de forma mecánica su escritura. (N. del E.).

19. LA SÍNTESIS KANTIANA

97. En el caso de la recta puede dudarse de que «más corto» sea algo distinto de «más simple», e indirectamente de «menos curva»; y en el caso de la causalidad es discutible (recordemos a Hume) que se trate de algo distinto de una «creencia».

98. Hay antinomia cuando proposiciones antitéticas pueden sostenerse con igual fuerza.

99. El autor se refiere a la época de la Revolución francesa comprendida entre septiembre de 1793 y julio del año siguiente, en la cual se popularizó la ejecución masiva mediante la guillotina y se aplicó la Ley de Sospechosos. Sobre este convulso momento de la historia, consúltense los capítulos 23-26 del primer volumen de *Los enemigos del comercio,* ob. cit. (N. del E.).

20. EL IDEALISMO POSTKANTIANO

100. Movimiento religioso alemán surgido como reacción ante el «intelectualismo» luterano y calvinista, y que enfatizó la fe interior y la vida piadosa. (N. del E.).

101. Para el lector interesado en ampliar conocimientos sobre este filósofo —a quien Antonio Escohotado consideraba su principal maestro—, se recomienda consultar el capítulo IX, titulado «La dirección del movimiento» (concretamente las páginas 181-198), pertenecientes al segundo volumen de *Los enemigos del comercio,* ob. cit.

21. EL ESPÍRITU OBJETIVO

102. Sobre la utopía y sus adalides, además de sobre Robert Owen (1771-1858) y su filantrópico y fracasado proyecto fabril New Harmony (Nueva Armonía), consúltese la página 94 del segundo volumen de *Los enemigos del comercio,* ob. cit. (N. del E.).

22. POSITIVISMO Y MATERIALISMO

103. Respecto al socialismo reformista de Jeremy Bentham (1748-1832), véanse las páginas 111-118 del segundo volumen de *Los enemigos del comercio,* ob. cit. (N. del E.).

104. Antonio Escohotado cuenta en el segundo volumen de *Los enemigos del comercio,* ob. cit., cómo Francis Galton (1822-1911), primo de Charles Darwin, legó fondos para la creación de la primera cátedra de Eugenesia en el University College de Londres, que fue ocupada tras su muerte por Karl Pearson. (N. del E.).

105. Para el lector interesado en ampliar los últimos conocimientos sobre el marxismo de Antonio Escohotado, fruto de su prolija investigación sobre el tema, se recomienda consultar el capítulo XXI, titulado «Reconsiderando a Marx», perteneciente al segundo volumen de *Los enemigos del comercio,* ob. cit., páginas 413-426. (N. del E.)

106. Estas penurias de calefacción y alimento se llevaron por delante a varios hijos pequeños y a su mujer, mientras él leía y escribía incansablemente, amargado por cosas como sus «furúnculos». En 1862 —teniendo cuarenta y cuatro años—, intentó emplearse en algo distinto de dirigir revistas políticas, que fue opositar a un puesto de escribiente en los ferrocarriles británicos; pero resultó suspendido, al parecer por causa de su mala e ilegible caligrafía.

107. K. Marx, *Escritos de juventud,* Universidad de Caracas, Caracas, 1965, pág. 175.

108. Ibíd., pág. 224. Las cursivas son de Marx.

109. Ibíd., pág. 202.

110. Ibíd., págs. 207 y 209. Las cursivas son de Marx.

111. Ibíd., págs. 171 y 173. Las cursivas son de Marx.

112. Ibíd., págs. 218-219. Las cursivas son de Marx.

113. Ibíd., págs. 215-216. Las cursivas son de Marx.

114. Ibíd., pág. 187.

115. Ibíd., pág. 185.

116. J. K. Galbraith, *Historia de la economía,* Ariel, Barcelona, 1998, pág. 150.

117. J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico,* Ariel, Barcelona, 1995, págs. 446-447.

118. También cabría imaginar que la diferencia fuera negativa —esto es, pérdidas—, donde aplicando la misma lógica el obrero no solo no debería percibir un céntimo del patrimonio que reste tras la declaración de quiebra, sino contribuir con esfuerzo y dinero para reflotar su empleo.

24. PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

119. Hay aquí un matiz intraducible, derivado de que *durée* significa también «dureza, solidez, consistencia».

120. Sobre Ilya Prigogine (1917-2003) y sus decisivos hallazgos, se recomienda consultar el libro de Antonio Escohotado *Caos y orden* (Premio Espasa de Ensayo 1999), que explora la teoría de la complejidad desarrollada por Prigogine, y también la obra de Benoît Mandelbrot (1924-2010), que abrió el camino a la descripción matemática del caos y el orden de grano fino. (N. del E.).

121. Antonio Escohotado también realizó un nada desdeñable esfuerzo conceptual con la redacción de *Realidad y substancia* (La Emboscadura Editorial, Madrid, 2020), un tratado de metafísica con poco o ningún paralelo en la ontología española. (N. del E.).

122. Heidegger habla de «espacialidad», sin hacer referencia a Bergson, tal como Newton llamó «fenómenos copernicanos» a las leyes keplerianas del movimiento planetario.

123. Las comillas vienen de distinguir óntica y ontológicamente cada objeto, como una secuela de la distinción fenómeno-noúmeno.

124. La *epojé* o «puesta entre paréntesis».

125. Thomas Szasz (1920-2012), psiquiatra húngaro-estadounidense y profesor emérito en la Universidad de Syracuse (Nueva York), escribió en 1961 su influyente libro *El mito de la enfermedad mental.* Puede leerse un prólogo de Antonio Escohotado en la edición de 1998 publicada por Círculo de Lectores. (N. del E.).

126. Esta perspectiva inicial cambió —medio siglo más tarde— al fundirse la geometría de Riemann con la física einsteiniana, del mismo modo que la newtoniana incorpora la de Euclides. En el último tercio del siglo XX, la geometría

fractal de Mandelbrot conseguiría aproximarse *más aún* al mundo físico inmediato que la de Riemann, cuyo principio para negar el postulado básico de Euclides («por un punto exterior a una recta pasa una y solo una paralela a dicha recta») fue observar que dos barcos siguiendo trayectorias rectas convergen siempre hacia algún polo.

127. Funciones continuas, pero no diferenciables, series de funciones continuas con suma discontinua, faltas de monotonía a trozos, objetos «imposibles», etc.

128. Por ejemplo, «todo número natural tiene un y un solo sucesor», «dos puntos distintos generan una y una sola recta», etc. Frege llama a los axiomas «piedras angulares, establecidas según un fundamento eterno, alcanzables, pero no modificables por la mente humana».

129. Un grupo de publicistas austriacos y alemanes (Schlick, Carnap, Neurath, Hempel, Reichenbach y otros) que publicó en 1929 un manifiesto sobre «La concepción científica del mundo».

130. Sobre esta escuela, y en particular sobre la figura de Herbert Marcuse (1898-1979), se recomienda consultar el capítulo «Una acracia neorromántica», pág. 417, del tercer volumen de *Los enemigos del comercio* (Espasa, Barcelona, 2016). (N. del E.).

Filosofía para no filósofos
Antonio Escohotado

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan continuar desempeñando su labor. Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Queda expresamente prohibida la utilización o reproducción de este libro o de cualquiera de sus partes con el propósito de entrenar o alimentar sistemas o tecnologías de inteligencia artificial.

Edición de Jorge Escohotado Álvarez de Lorenzana

Ilustraciones de interior: Jesús Sanz

Imagen de la cubierta: © Chema Madoz, VEGAP, Barcelona, 2025

© Herederos de Antonio Escohotado, 2025

© Editorial Planeta, S. A., 2025
Espasa es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
www.editorialplaneta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2025

ISBN: 978-84-670-7896-1 (epub)

Conversión a libro electrónico: Carmate Ediciones