**Viejas y nuevas cuestiones en filosofía**

**Newton Cunha**

Presentación

Viejas y nuevas cuestiones de filosofía comprende un conjunto de veinte ensayos sobre temas universales, que han pertenecido y pertenecen a la historia de las ideas, así como algunos que atañen a nuestros tiempos difíciles.

Los temas, escritos sin un orden preestablecido, surgieron y me interesaron a raíz de mis propias dudas. Algunos se complementan, pero a veces los argumentos utilizados por diferentes pensadores en ellos se contraponen, lo que no deja de enriquecer la posible comprensión de cada asunto. Son los siguientes:

I. Sobre la idea de verdad
II. El tiempo, señor de todo (Pantocrator)
III. Entre la tecnofilia y la tecnoprudencia
IV. Materia y Espíritu: ¿diferentes, opuestos, complementarios?
V. Algunas palabras sobre la muerte
VI. Igualdades y diferencias entre los hombres
VII. Los significados de la vida
VIII. Las leyes son necesarias?
IX. Cuando se habla de cultura, ¿de qué se habla?
X. El mal, desde siempre hasta nuestros días
XI. ¿Es posible una sociedad justa?
XII. Wokismo: cuando las buenas intenciones se vuelven locas
XIII.¿Qué es real?
XIV. Modernidad y posmodernidad
XV. ¿Es la libertad lo que normalmente pensamos que es?
XVI. ¿Es la democracia el mejor régimen político?
XVII. La muerte del arte y la supervivencia de la estética

XVIII. La falsa disputa de las culturas: sobre *Raza e Historia*, de Lévi-Strauss
XIX. La era de las masas y de los excesos
XX. Las múltiples caras y dimensiones del amor

## I. Sobre la idea de verdad

Según una antigua máxima de la filosofía, hay cuatro figuras que los hombres tienden a admirar y respetar. Esta máxima se aplicó al menos a tiempos pasados, ya que en la época actual la impresión que tenemos es que todos los valores se han vuelto absolutamente uniformes, banales e inestables. Tales figuras fueron: el sabio, por su capacidad para comprender y ofrecer sentido al mundo y a la vida; el héroe, por su valentía, por una acción por encima de las medidas humanas convencionales o incluso por su sacrificio o martirio en favor de una comunidad; el artista, por su capacidad para crear representaciones, símbolos y figuras en las que se combinan entendimiento y sensibilidad; y el santo, por asumir y llevar consigo, si no todo, al menos gran parte del dolor del hombre. Todavía tradicionalmente, tres virtudes harían del ser humano el modelo más elevado o más perfecto de la creación: el bien, la verdad y la belleza.

Si pensar y cuestionar son atributos humanos innegables, tanto el conocimiento como la confianza que se requiere de él dependen de esta propiedad inherente a la razón, que es la verdad. Inicialmente, por tanto, querer conocer la verdad equivale a ser racional y reafirmar la naturaleza cognitiva o intelectiva humana. Incluso cuando rechazamos la certeza que nos da la verdad, por miedo o por conveniencia propia, intuimos que existe y puede resultar, en estos casos, aterradora. O como dice el protagonista de *Los Sueños*, de Francisco de Quevedo, "esto es el infierno, donde, para atormentar a los hombres con amarguras, el diablo dice verdades".[1]

Con un significado aproximado, Pascal expresó esto al respecto: "El hombre no es más que disfraz, mentira e hipocresía, tanto para sí mismo como en relación con los demás. No quiere que le digan la verdad y evita decírsela a los demás; y todas estas disposiciones, tan alejadas de la justicia y de la razón, tienen una raíz natural en su corazón".[2]

Ortega y Gasset, por su parte, está convencido de que: "la vida es por lo pronto um caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra

[1] F. de Quevedo, *Los Sueños*, 6. ed. ilustrada, Zaragoza: Ebro, 1967, p. 48.
[2] Blaise Pascal, *Pensées sur la Religion*, 978 (Le Manuscrit Périer), ub.uni-freiburg.de.

encontrarse cara a cara con esa terrible realidad y procura ocultarla con un telón fantasmagórico, donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus ideas no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidade".[3]

Pese a ello, la verdad es una necesidad para la convivencia social. Si todos actuáramos siempre de manera falsa o mentirosa, la vida social no sería posible, ya que no habría estabilidad en las relaciones ni en el llamado comercio entre los hombres. Como todos sabemos, ninguno de nosotros es capaz de proveerse de todo lo que necesitamos y esta falta de completitud demuestra la necesidad del otro y un mínimo de confianza mutua.

Al mismo tiempo, a nivel individual, "nadie consiente en ser engañado, en la parte soberana de su ser, sobre las cosas más importantes; al contrario, nada se teme tanto como albergar una mentira [...] engañarse en el alma sobre la naturaleza de las cosas, permanecer engañados e ignorarlo, aceptar y luego guardar el error es lo que menos toleramos".[4]

Quizás con demasiado entusiasmo, Giordano Bruno atribuye a uno de sus personajes una atracción irresistible por la verdad (ya que no siempre es bienvenida): - Maricondo – "Ahora bien, hay que decir que el alimento de la mente es sólo aquello que ella desea, busca y abraza, con más alegría que cualquier otro, y con lo que se sacia, se satisface, se favorece y se vuelve mejor, es decir. , la verdad; que, en cualquier momento, en cualquier edad y en cualquier situación en que se encuentre el hombre, siempre aspira y por lo que suele despreciar el cansancio, intentar cualquier esfuerzo, ignora su cuerpo y desprecia esta vida. Porque la verdad es algo incorpóreo".[5]

Pero sabiendo que la verdad es una exigencia cognitiva que nos resulta natural y, al mismo tiempo, una necesidad social, es necesario entonces definirla, para que se presente de forma clara y, en consecuencia, comprensible. Así, como si necesitáramos un vestíbulo o un prerrequisito para decir o encontrar la verdad, es imprescindible que utilicemos: 1. ya sea el razonamiento lógico-

[3] La Rebelión de las Masas, II, 7.
[4] Platón, La República, libro II, 382 a, b.
[5] G. Bruno, *Obras Italianas Completas*, *De los Heroicos Furores*, segundo diálogo de la segunda parte. Ed. Perspectiva, S.Paulo.

analítico y el identitario; 2. o razonamiento lógico-dialéctico; 3. o incluso razonamiento complejo, que engloba o incluye los dos anteriores.

La lógica analítica tradicional rechaza o se opone a la contradicción de términos y enunciados. Con él, los principios de identidad (A = A), el del tercero excluido (B = A, o B = no-A, al no existir una tercera posibilidad) y el de no contradicción (B no puede ser, simultáneamente y de la misma perspectiva, A y no-A). Al comienzo de su texto sobre "Decir el mundo", Francis Wolff escribe al respecto: "los seres de este mundo no son contradictorios: ninguno es, al mismo tiempo, A y no-A. Si Sócrates es sabio, entonces no es imprudente, si el hombre no es inmortal, entonces es mortal [...] si la no contradicción se entiende como una ley ontológica, entonces todo ser está sujeto a ella. Un ser S no es posible si tiene, al mismo tiempo, dos atributos contradictorios, P y no-P. Un ser contradictorio no es posible, puesto que ni siquiera es posible".[6]

En cuanto a la lógica dialéctica, acepta y hace de la contradicción una característica inevitable de los seres y de los fenómenos. Por tanto, considera los cambios, interrelaciones, contrastes o conjunciones que puedan contener la realidad o aquello a lo que nos referimos. En palabras de Hegel, "Cada idea que expresamos lleva necesariamente consigo su dialéctica que, empujándonos inmediatamente hacia su opuesto, trae consigo una segunda idea que es la negación de la primera. Entonces, estas dos ideas juntas dan lugar a una tercera que es, por así decirlo, la verdad de las otras dos. Y la misma fuerza dialéctica, sin dejar de actuar, se apodera de esta tercera idea que acaba de surgir, para sacar a la luz, en virtud de las mismas leyes, una idea nueva más especial o mejor determinada y, en consecuencia, más cierta que la anterior".[7]

La definición de verdad más antigua y todavía perfectamente aceptable proviene, por supuesto, de los griegos. El término que les sirvió para sugerir esta idea fue λήθής (léthes), que significa olvido y también ocultamiento. También es el nombre de uno de los cinco ríos del Hades, el reino inferior de la mitología griega, el que lo borra todo de la memoria. Lo que no se debe o no se puede

[6] Francis Wolff, *Dizer o Mundo,* 1 – De la Contradictión, pg. 25. Discurso Editorial, São Paulo, 1999.

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Logique subjective*, trad. H. Sloman et J. Wallon, Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1854, p.4.

olvidar u ocultar es *aléthés* (permanente en la memoria, verdad) o *aletheia*, desocultamiento, verdad (veritas, en latín). Creo que Platón basa su concepción de la idea en este término. Conociendo a Heráclito, para quien todos los seres que consideramos "reales" se transforman, mueren o desaparecen, lo que siempre resiste o subsiste para Platón, lo que puede adquirir solidez, transponerse y percibirse continuamente es precisamente y únicamente la idea que conocemos de ellos o que conocemos o elaboramos, mental o espiritualmente. Es decir, lo que queda y no se olvida porque más tiempo dura.

Entre estos mismos griegos, mencionemos a Parménides (siglo VI a. C.), Aristóteles y los estoicos, por poner sólo tres ejemplos. Dice Parménides: "Debes aprender todas las cosas, no sólo el corazón firme de la verdad, sino también las opiniones de los mortales, en las que no hay una verdad cierta".[8] Según Diógenes Laércio, "hizo de la razón el criterio de verdad y afirmó que las sensaciones no son exactas".[9] Se puede observar aquí que el filósofo divide el conocimiento en dos categorías: el que demuestra la verdad a través de la razón, y el que queda dentro del ámbito de la opinión (*doxa*) o de la sensación (*aisthesis*), siendo que estos dos últimos – opinión y sensación – pueden indicar la existencia de algo, por supuesto, pero lo hacen de forma más incompleta, variable o inexacta (todo fluye), si se compara con la investigación racional.

La verdad, o conocimiento verdadero, es episteme (palabra traducida habitualmente como ciencia o conocimiento teórico), capaz de llegar a las esencias, a la realidad subyacente, inquebrantable, o incluso, a la causa determinante del ser o del fenómeno.

En cuanto a Aristóteles, afirma que: "decir de lo que es, que es, o decir de lo que no es, que no es, es decir la verdad".[10] Tenemos aquí, por tanto, una primera definición en la historia de la filosofía, es decir, que la verdad o lo verdadero es la conformidad de una representación mental (de una idea, de un discurso, de un enunciado, de una afirmación o de una negación). con la realidad que le

[8] [8] Parménides, apud Hermann Alexander Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1906, pgs 117-119, "So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschüterisches Herz und der Sterblichen Wahngedanken, denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt".

[9] Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro 9, pg. 256, UNB, 1987.

[10] Aristóteles, *Métaphysique*, Libro IV, 1.011b-1.012a, Les Échos du Maquis, 2014.

corresponde. La propia filosofía fue llamada por Aristóteles episteme tes aletheias (ciencia de la verdad), diferenciándose del relato mítico. Esta adecuación entre una afirmación y la realidad que describe o hace referencia es la que determina o revela la verdad. Por eso Aristóteles prácticamente creó y desarrolló la cadena lógico-silogística, contenida en premisas y conclusiones, que son juicios universales o particulares (cantidad referida), afirmativos o negativos (calidad atribuida).

Entre los estoicos, el criterio de verdad es lo que llamaban representación cataléptica, es decir, una impresión que nuestro espíritu (conciencia) puede aprehender, proveniente de una cosa o hecho real, y que no puede ser producida por un objeto irreal o hecho inexistente. Así lo entendieron Crisipo y Apolodoro, según nos informa Diógenes Laércio, en la obra citada.

Muy difundida, por tanto, es la frase latina de Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles: “Veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haaec adequatio non potest esse nisi in intellectu; ergo nec veritas est nisi in intellectu”. (La verdad es la adecuación del intelecto - o pensamento - y la cosa, y tal adecuación sólo puede estar en el intelecto). Decir que el sol brilla y calienta corresponde, desde un punto de vista lingüístico y, a la vez, desde un punto de vista lógico (de análisis de los términos del discurso), a una realidad que no sólo yo, sino todos mis contemporáneos y todas las generaciones anteriores observan como existente y evidente. Decir que dos manzanas más dos manzanas forman la cantidad de cuatro manzanas es indudable en cualquier lugar y en cualquier momento en que se pronuncie la afirmación. Así, se dice que una cosa es verdadera cuando (o porque su apariencia) produce una comprensión clara y correcta de lo que ella misma es; y resulta falsa cuando esta adecuación o apariencia no se da o no se confirma, ya sea como un hecho al que nos referimos, ya como una estructura lógica con la que nos referimos a él.

Con otra formulación, pero conservando el mismo significado de ese vínculo, Spinoza escribió: “Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum” (El orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las

cosas).[11] De ahí que la verdad pueda definirse como un procedimiento cognitivo que resulta eficaz mental y lingüísticamente en su correspondencia o revelación.

Para Giambattista Vico, lo verdadero es el hecho mismo, es decir, lo que hacemos y somos conscientes de haber hecho (*verum impsum factum*). Por tanto, la verdad y el hecho conmutan o convierten (*verum et factum convertuntur*). La ciencia constituye el conocimiento correcto del tipo y modo en que hacemos las cosas, lo que impediría al ser humano conocer la verdad última de lo que, creado por Dios (o por la naturaleza), ya está listo, dado o fabricado. Dice el filósofo: "En latín, *verum y factum* tienen una relación recíproca, es decir, en el lenguaje actual de las Escuelas, se convierten mutuamente. *Intelligere* es lo mismo que leer perfectamente, saber abiertamente. Se decía *cogitare* en el sentido en que nosotros, en lengua vernácula, decimos: 'pensar' y 'coleccionar'. Razón (*ratio*) significaba cálculo aritmético y el don propio del hombre, por el cual se diferencia de los animales brutos y los supera; Comúnmente describían al hombre como un animal "participante de la razón", no como su amo completo. Por otra parte, así como las palabras son símbolos y notas de ideas, las ideas son símbolos y notas de cosas. Por tanto, así como legere es el acto de quienes recogen los elementos de la escritura, de los cuales se componen las palabras, intelligere es la reunión de todos los elementos de la cosa capaces de expresar una idea perfecta. De esto se puede conjeturar que los antiguos sabios de Italia coincidían con las siguientes proposiciones respecto de la verdad: la verdad se identifica con los hechos; por tanto, la primera verdad está en Dios, porque Dios es el primer creador; esta primera verdad es infinita, por cuanto es creadora de todas las cosas; es el más completo, ya que representa a Dios, en cuanto contiene los elementos extrínsecos e intrínsecos de las cosas. Conocer (*scire*) significa componer los elementos de las cosas: por tanto, el pensamiento (*cogitatio*) es característico de la mente humana, y la inteligencia (*intelligentia*) es característica de la mente divina".[12]

[11] Baruch Spinoza, *Obras Completas, Ética*, Segunda Parte, Proposición VII, Editora Perspectiva, S.Paulo.

[12] *Antichissima sapienza degli italici*, *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, disponible en online.scuola.zanichelli.it/lezionidifilosofia.

Hagamos aquí una pequeña digresión sobre una comprensión interesante o al menos curiosa, que es la de San Agustín. Éste, que es uno de los llamados Padres de la Iglesia, analiza la verdad mediante el discernimiento, que significa tamizar, pasarla por el tamiz de la comprensión, separar el bien del mal. Esta capacidad se ejerce considerando una situación bipolar, el *foris y el intus*, lo que es o viene del exterior, y lo que existe dentro del espíritu, el alma, el corazón o, en lenguaje moderno, la psique. Según el teólogo, el lugar de la verdad no está fuera de nosotros, en el exterior, sino dentro de nosotros. Necesitamos percibir lo que está afuera – cosas, palabras, acontecimentos –, pero la verdad sólo emerge cuando, internamente, damos nuestro asentimiento o reconocimiento a ese estímulo que viene del exterior, y que es manifestación o revelación de uno mismo. La voz más alta y verdadera es la que se hizo carne, la de Cristo, Dios, que es el Verbo mismo y por quien todo fue hecho. Dar asentimiento íntimo a la voz divina y actuar según sus *admonitiones* (advertencias, exhortaciones) es dejarse guiar por la verdad y proponerse a la vida eterna.[13]

Volviendo a la idea de verdad desde el punto de vista de la tradición filosófica, hay que tener en cuenta que la identificación o correspondencia entre el enunciado y la cosa, o fenómeno a que se refiere el pensamiento, concierne tanto a algo o hecho concreto, como al un estado real de cosas respecto de una "realidad" interna o imaginada por el espíritu. En este último caso, por ejemplo, puedo tener en mente figuras de la mitología, el folklore o la literatura que no son cosas o acontecimientos físicos, sino que constituyen realidades y construcciones simbólicas, dotadas de características muy precisas. Por tanto, si digo que Zeus es hijo de Cronos y tomó posesión del Olimpo después de destronar a su padre y ganar la guerra contra los demás titanes, esta afirmación es cierta porque se ajusta a los relatos míticos. Pero si digo que Romeo y Julieta se enamoran, se casan con el consentimiento de la familia, tienen hijos y viven felices el resto de sus vidas, estoy cometiendo un grave error y siendo absolutamente falso en cuanto al significado y desarrollo de la tragedia, como está escrita. En este caso, la verdad corresponde a la estricta fidelidad a una idea, hecho o relato previo (aunque sea imaginario).

[13] Agustín de Hipona, *La Vera Religione*, 36 a 39, disponible en gianfrancescobertagni.it/materiali/misticacristiana/verareligione.

A lo largo de la antigüedad occidental y hasta el Renacimiento europeo, la gran mayoría de los hombres afirmaron con convicción que la Tierra estaba inmóvil en el centro del universo. ¿Qué evidencia permitía considerar cierta y acorde con la realidad una afirmación de tal naturaleza? El simple hecho es que, cuando miramos al cielo, la impresión innegable que tenemos es que, a lo largo del día, el sol se mueve invariablemente de este a oeste, razón por la cual sale y se pone todos los días. Además, no sentimos que la Tierra se mueva en absoluto. A lo largo de nuestras cortas vidas, las cosas siempre están en el mismo lugar. *Eppur si muove*, habría dicho Galileo durante un testimonio en su juicio, que es un mito inventado por quién sabe quién, en el siglo XVII. Esta es una experiencia larga y continua, la que más desafía los sentidos, así como el hecho de que no veamos estrellas durante el día no significa que no las haya. Afortunadamente, acudió en su ayuda la razón intuitiva para dudar primero y luego demostrar la falsedad de la teoría aristotélico-ptolemaica del sistema solar.

Cuando hablamos de intuición, o razón intuitiva, podemos recurrir a Henri Bergson, quien distingue dos modos de conocimiento. El primero de ellos es la inteligencia, que percibe la cosa desde un punto de vista particular, es decir, que se centra en los aspectos externos del objeto y tiene una finalidad práctica. Su modelo es el uso o fabricación de cosas, instrumentos, sistemas. Pero como la realidad exterior de los objetos y fenómenos es algo extremadamente móvil o cambiante, la inteligencia conoce tales objetos parcialmente, es decir, como recursos o usos técnicos.[14]

La intuición es un segundo modo racional de conocimiento: a diferencia de la inteligencia, es capaz de transportarse directamente al "interior" del objeto, de captar su carácter único. Es una forma de simpatía a través de la cual el objeto o fenómeno se ofrece en su sencillez y desnudez. Así, formular la teoría de la gravedad, imperceptible directamente por los sentidos, es una aprehensión que va más allá del modo de inteligencia (más inmediata) para ubicarse directamente en la intuición de un orden cósmico establecido por la naturaleza. Ejemplos más recientes fueron la formulación de la existencia de la partícula bosón, confirmada en 2012, necesaria para equilibrar las ecuaciones físico-matemáticas sobre la

[14] H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 1969.

expansión del universo y la constitución de masas gravitacionales, así como de las ondas gravitacionales, detectadas en 2016.

La teoría de la adecuación o conformidad entre una cosa y su enunciado fue parcialmente modificada por Kant, cuando dijo que el espíritu humano tiene dentro de sí ciertas categorías previas (a priori), que son independientes de la experiencia.[15] En otras palabras, hay una acción del pensamiento sobre el objeto investigado, a través de la cual formula una proposición que puede resultar verdadera o falsa: categorías como *espacio, tiempo, causa y efecto*. Por tanto, el objeto debe necesariamente pasar por tales criterios, que son exclusivos de la razón, y hay, por tanto, un tratamiento formal de este proceso, y no sólo una adaptación directa o inmediata.

En el prefacio a su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel presenta un nuevo concepto de verdad en el ámbito de las teorías filosófico-científicas, cuando afirma que "la verdad es el todo" (*Das Wahre ist das Ganze*).[16] Tradicionalmente se acepta perfectamente el principio lógico-aristotélico de no contradicción, ya que una misma cosa no puede, bajo una misma relación, ser y no ser al mismo tiempo.[17] Por eso es difícil aceptar simultáneamente dos teorías o concepciones opuestas o contradictorias. La verdad debe encontrarse en alguno de ellos, o incluso en ninguno. Desde otro punto de vista, hay verdades eternas, sobre todo de carácter abstracto, como las matemáticas: la raíz cuadrada de 9 siempre será 3, siempre que sea posible pensar en este cálculo.

Porque Hegel introduce en su concepción de la verdad precisamente el juego de las contradicciones y la temporalidad. Este "todo" de verdad es una formación que completa un ser o un fenómeno, y corresponde al absoluto, a la totalidad, decir el resultado esencial que sólo se produce al final, estando ahí la verdad.

---

[15] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.*

[16] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito, Editora Vozes, Petrópolis, 1992.*

[17] Cabe mencionar aquí la naturaleza dual de las partículas cuánticas, corpuscular y ondulatoria, fenómeno que parece negar los antiguos principios de identidad (A = A) y de no contradicción (B no puede ser, al mismo tiempo, A y no- A). Sin embargo, incluso si un objeto cuántico presenta el comportamiento de una partícula o de una onda, de acuerdo con el equipo utilizado para observarlo, "la representación formal que la física cuántica hace de las partículas nunca atribuye estos dos características al mismo tiempo. En conjunto, estos dos conceptos no tienen sentido" (Étienne Klein, Física Cuántica, Instituto Piaget, Lisboa, 1996, p. 40). Por tanto, no hay simultaneidad.

Allí se revela su naturaleza, su realidad, su ser o devenir sujeto.[18] Todo está en proceso, en progresiva mutación de formas o etapas. La metáfora utilizada en su Prefacio es la de la planta:[19] inicialmente un simple brote, desaparece en el desarrollo de la floración para dar paso a la flor y, finalmente, al fruto. La "verdad" de este vegetal es la totalidad de sus cambios, lo que hace que la semilla contenida en el fruto final comience un nuevo ciclo. Cada una de las formas expulsa a la otra, por ser incompatibles entre sí; sin embargo, la fluidez característica de este proceso hace de cada uno de ellos un momento de unidad orgánica.

De manera similar, cada doctrina filosófica o científica representa sólo un momento particular y contradictorio en la construcción de la verdad del espíritu o conciencia universal. La contradicción entre visiones y análisis es una condición de una verdad que sólo se revela plenamente al final de una secuencia, ya sea física, biológica o sociocultural. Por tanto, la verdad se encuentra en la totalidad de tal proceso. También, como la propia filosofía, o como el pájaro de Minerva, sólo levanta el vuelo cuando cae el crepúsculo sobre la Tierra, es decir, sobre el día pasado, sobre lo que ya sucedió y que se puede pensar de una manera más integral.

La influencia de este pensamiento hegeliano se ha extendido en los tiempos modernos a autores como el lógico Simon Laflamme: "una sociedad no puede existir excepto en la medida en que produzca tanto similitud (A) como disimilitud (no-A). Una sociedad es, en esencia, el resultado de una dinámica de similares y diferentes".[20]

---

[18] *Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sich−selbst−werden, zu sein.*

[19] "El capullo desaparece en el florecimiento de la flor, y se podría decir que la flor lo refuta; del mismo modo que el fruto hace aparecer a la flor como un falso ser-ahí de la planta, colocándose como su verdad en el lugar de la flor: estas formas no sólo son distintas, sino que también se repelen como incompatibles entre sí. . Sin embargo, al mismo tiempo, su naturaleza fluida los convierte en momentos de unidad orgánica, en los que, lejos de contradecirse, todos son igualmente necesarios. Es esta necesidad igual la que constituye de manera única la vida del todo". Opus cit, versión brasileña.

[20] S. Laflamme*, Dialectique de l'homogénéité et de la différence*, Nouvelles perspectives en sciences sociales, v. 8, 2012, pg 28-30.

En cierto modo, Heidegger retomó el antiguo camino de la filosofía presocrática, amplificándolo en gran medida. La relación entre algo externo y la proposición que se hace sobre ello sigue siendo fundamental en el pronunciamiento de la verdad. Pero veamos qué hace posible esta relación. El filósofo dice en el texto *Sobre la esencia de la verdad*: "nos encontramos, al mismo tiempo, con una antigua tradición de pensamiento, aunque no la más antigua, según la cual la verdad consiste en la concordancia (*omoiosis*) de una enunciación (*logos*) con su objeto (*pragma*) [...] Hablamos de acuerdo en varios sentidos. Decimos, por ejemplo, en presencia de dos monedas de cinco marcos: hay concordancia entre ellas debido a la identidad de los aspectos. Por tanto, tienen un aspecto común y, desde ese punto de vista, son iguales. También hablamos de concordancia cuando decimos, por ejemplo, de una de las monedas: es redonda. Aquí la enunciación está de acuerdo con la cosa [...] Pero ¿en qué deben coincidir la cosa y la enunciación, siendo ambos elementos de la relación, manifiestamente, diferentes? La moneda está hecha de metal. La enunciación no es en modo alguno material. La moneda es redonda. La enunciación no tiene ningún carácter espacial. La moneda te permite comprar un objeto. La enunciación nunca es un medio de pago. [...] ¿Cómo puede eso que es completamente diferente, la enunciación, adaptarse a la moneda de cinco marcos? [...] La afirmación sobre la moneda se refiere a esta cosa tal como la presenta y dice sobre la cosa presentada lo que es desde el punto de vista principal [...] Presentar aquí significa el hecho de dejar que la cosa aparezca delante de nosotros como objeto [...] Esta aparición de la cosa se produce dentro de una apertura cuya naturaleza de ser abierta (el seno) no fue creada por la presentación, sino que se inviste como campo de relación. La relación entre la enunciación presentativa y la cosa [...] se produce, originariamente, como desencadenamiento de una conducta. Todo comportamiento, sin embargo, se caracteriza por el hecho de que, establecido en lo abierto, permanece referido a lo manifiesto como tal. Esto que es manifiesto, en el sentido estricto de la palabra, fue experimentado tempranamente por el pensamiento occidental como 'lo que está presente' y ha sido llamado, durante mucho tiempo, 'ser' [...] dentro de esta apertura el ser se sitúa propiamente y se vuelve susceptible de expresarse en lo que es tal como es [...] En la medida en que la enunciación obedece a tal orden, se conforma al ente. Decir que uno se somete a tal orden

es conforme (verdadero). Lo que se dice es conforme (verdadero) [...] La apertura que mantiene el comportamiento, la que hace intrínsecamente posible el conformismo, se fundamenta en la libertad. La esencia de la verdad es la libertad".[21]

Si Heidegger busca definir la verdad como una apertura a los seres y un estado de libertad para que se presenten como tales, evitando el carácter utilitario de los objetos en su particularidad, Wittgenstein sigue el camino de la "investigación del lenguaje", porque si nuestro conocimiento busca la verdad, lo hace, necesariamente, a través del lenguaje. Entonces, ¿cómo se puede expresar lingüísticamente la verdad? Las ciencias naturales realizan la tarea de describir el mundo, y la filosofía la tarea de describir las condiciones de posibilidad de esta verdadera descripción del mundo. Por tanto, el objeto de estudio de la verdad es una proposición dotada de significado, es decir, una proposición que es resultado de un pensamiento que lleva un contenido auténtico y susceptible de ser descrito. El significado que conlleva la proposición es bipolar, es decir, puede ser verdadero o falso. Por esta razón, la expresión "la casa duerme" no constituye una proposición literalmente dotada de significado ni tiene contenido auténtico, pues el verbo dormir indica una acción de un ser vivo y natural. La frase puede ser figurada – uso de metáfora o metonímia –, pero en este caso debe existir analogía con otra cuya expresión literal esté dotada de significado y contenido auténtico. Por ejemplo, en un poema o en una novela, decirse que, por la noche, todo en la casa está inmóvil, en absoluta quietud: las personas y las cosas. En resumen, para Wittgenstein, en su Tratactus Logico-Philosophicus, la verdad se refiere a la existencia de un estado de cosas (combinación de objetos simples, existentes o no) o de hechos en el mundo (lo que ocurre o puede ocurrir). No hay otra verdad que la concordancia entre el significado de una imagen, con contenido auténtico (lógicamente comprensible, racionalmente construido), con la realidad descrita. Si este paralelismo no fuera posible (estructura del lenguaje con hechos y estados de cosas objetivos) no

[21] Martin Heidegger, Sobre a Essência da Verdade, *Heidegger (Os Pensadores)*, São Paulo: Abril Cultural, pgs 135-139.

sería posible describir y comprender el mundo, y todo lenguaje de nada nos serviría.[22]

"¿Qué es la verdad?"[23], pregunta también Bertrand Russell. Para responder a la vieja pregunta, el filósofo dice, inicialmente, que "nuestro conocimiento de la verdad, a diferencia del conocimiento de las cosas, contiene un opuesto, llamado error. En la medida en que las cosas nos interesan, podemos conocerlas o no, pero no existe ningún estado mental positivo que pueda describirse como conocimiento erróneo de las cosas, en cualquier medida, mientras nos limitemos al conocimiento por familiaridad. Pero cuando se trata de la verdad, hay un dualismo. Podemos creer tanto en lo que es falso como en lo que es verdadero. Sabemos que sobre muchos temas la gente tiene opiniones diferentes e incompatibles: en consecuencia, algunas creencias deben ser erróneas. Dado que las creencias erróneas a menudo se mantienen con tanta fuerza como las verdaderas, resulta difícil distinguir las primeras de las segundas. ¿Cómo sabemos, en un caso determinado, que nuestra creencia no es errónea? Hay tres puntos que deben observarse al intentar descubrir la naturaleza de la verdad, tres requisitos que cualquier teoría debe cumplir: 1. nuestra teoría de la verdad debe ser tal que admita su opuesto, la falsedad. Muchos buenos filósofos no han logrado satisfacer esta condición; construyeron teorías según las cuales todos nuestros pensamientos deben ser verdaderos, teniendo así la mayor dificultad para encontrar un lugar para la falsedad. En este sentido, nuestra teoría de la convicción debe diferir de la teoría del conocimiento; 2. parece evidente que si no hubiera creencias ni convicciones, no podría haber falsedad ni verdad, en el sentido de que la verdad es correlativa de la falsedad. Si tuviéramos que imaginar un mundo de materia simple, no habría lugar para la falsedad en ese mundo, y aunque contendría lo que podríamos llamar 'hechos', no contendría ninguna verdad, en el sentido de que las verdades son eclipsadas. por falsedades. De hecho, la verdad y la falsedad son propiedades de las creencias y de las sentencias; por lo tanto, un mundo meramente de materia, porque no contendría creencias ni sentencias, no contendría igualmente verdad o falsedad;

[22] Ludwig Wittgenstein, *Tratactus Logico-Philosophicus*, Edusp, São Paulo, 2022.
[23] Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, chapter Truth and Falsehood, Gutenberg Project, gutenberg.org, 1912/2009.

3. pero debe observarse que la verdad o falsedad de una creencia o convicción *depende de algo que se encuentra fuera de la creencia misma*. Creo que Carlos I murió en el cadalso y lo creo de verdad porque es un hecho histórico que tuvo lugar hace dos siglos y medio. Si creo que Carlos I murió en su cama, naturalmente creo falsamente. No es una propiedad intrínseca de mi creencia, sino una dependencia de las relaciones entre la creencia y otras cosas, no una cualidad interna de la creencia".

En resumen, Russell requiere una teoría de la verdad que: 1. le permita aceptar un opuesto, a saber, la falsedad; 2. hacer de la verdad una propiedad de las creencias; 3. convertirla en una propiedad totalmente dependiente de la relación de las creencias con las cosas externas y reales. A continuación, el filósofo sostiene: "Así, una creencia es verdadera cuando corresponde a un determinado complejo asociado, y falsa cuando no mantiene tal correspondencia. Suponiendo, por necesidad de definición, que los objetos de creencia son dos términos y una relación, siendo los términos colocados en un cierto orden por el 'sentido' de los creyentes, si los dos términos en ese orden están unidos por la relación en un complejo, la creencia es verdadera; de lo contrario, es falso. Esta constituye la definición de verdad y falsedad que estábamos buscando".[24]

Así, la verdad es un hecho en sí mismo, dispuesto en un cierto orden de complejidad y asociación.

Este orden es el que Descartes ya había indicado en la primera parte de su Discurso del Método: "... la diversidad de nuestras opiniones no proviene del hecho de que unos sean más racionales que otros, sino sólo de que conducimos nuestros pensamientos de maneras diferentes y no consideramos las mismas cosas. Porque no basta con tener una buena mente, lo principal es aplicarla bien".[25] Si la ciencia quiere encontrar o formular la verdad, necesita una secuencia (*μετά*) en el camino (*ὁδός*), por tanto un método (*μεθοδος*) que sea racional. Descartes estableció cuatro reglas para sí mismo, pero podrían generalizarse si otros quisieran utilizarlas: 1) no aceptar nunca como verdadero

[24] Idem, ibidem.
[25] Descartes, Discurso do Método, *Obras Escolhidas*, pgs. 63-64, São Paulo, Editora Perspectiva, 2010.

nada que no supieras evidentemente que lo es, es decir, que no fuera claro y distinto; 2) dividir las dificultades en tantas partes como sea necesario para resolverlas mejor; 3) conducir los pensamientos de forma ordenada, empezando por las partes más simples y subiendo hasta las más complejas; 4) revisar el camino recorrido para asegurarse de que no se ha omitido nada.

Quizá por influencia de la teoría de la relatividad, es frecuente oír la frase de que toda verdad es relativa, lo que implica que es cambiante, indefinible e incluso falsa. ¿Está una casa determinada a la derecha o a la izquierda de la carretera? Una primera respuesta podría ser que la posición de la casa es relativa. Si voy de A a B y paso por delante de la casa, está a mi derecha; si voy de B a A, está a mi izquierda, así que no hay una posición única, definitiva y verdadera para la casa. Si los astros son esféricos, no existe una posición vertical fija, sino relativa, es decir, que cambia constantemente de posición. Si los habitantes de Moscú tienen una posición vertical «hacia arriba», los de Nueva Zelanda estarán al revés y lo mismo ocurrirá con su plano vertical. También se puede decir que es de día en Tokio y de noche en Río de Janeiro y, en consecuencia, día y noche son conceptos relativos. Pero, ¿dejan de ser ciertos el día y la noche, el plano vertical de cualquier punto y la posición de la casa, dada la observación relativa utilizada?

Me parece que aquí hay un error ingenuo o incluso voluntariamente insidioso, porque olvidamos que para desarrollar o encontrar la verdad necesitamos un orden claro, una regla de análisis distinta o un sistema de referencia. La relatividad indica la posición o el desplazamiento real, efectivo, verdadero, de un observador, no lo que se observa o lo que sucede. Por esta razón, Einstein escribe, tras suponer un tren muy largo que viaja a velocidad constante y el estallido de dos relámpagos simultáneos (A y B) en relación con la vía férrea: “Cuando decimos que los rayos A y B son simultáneos en relación con la vía férrea, queremos decir que los rayos procedentes de los puntos A y B se encuentran en el centro (M) de la distancia A-B situada en la vía. Pero los sucesos A y B corresponden a lugares del tren. Sea M' el punto medio de la línea A-B del tren en movimiento. Este punto M' coincide con el punto M en el instante en que cae el rayo, pero se desplaza (hacia la derecha en el dibujo) con la velocidad v. Si un observador sentado en el tren en M' no estuviera siendo arrastrado con esta velocidad, permanecería en M y los rayos de luz procedentes

de A y B le alcanzarían simultáneamente, es decir, los rayos se encontrarían en el punto donde él se encontraba. Pero en realidad, está corriendo (desde el exterior) hacia el rayo de luz que viene de B, mientras huye del que viene de A. En consecuencia, verá el rayo de luz que viene de B antes que el que viene de A. Los observadores que utilizan el tren como cuerpo de referencia deben llegar a la conclusión de que el rayo B se produjo antes que el rayo A. Llegamos entonces al siguiente resultado importante: los sucesos que son simultáneos en relación con la vía férrea no son simultáneos en relación con el tren, y vice-versa".[26]

Añadamos otro ejemplo. La radiación solar se emite continuamente, pero en el planeta Tierra sólo se verá o sentirá ocho minutos después de su emisión, dada la distancia que hay que recorrer. Ambos hechos son ciertos, aunque no simultáneos: el hecho resultante (la llegada de la luz a la Tierra) y la emisión causal de la radiación (espectro visible, infrarrojo y ultravioleta). Además, la teoría física de la relatividad es universal, absoluta, no relativa a una parte exclusiva del universo, del mismo modo que uno de sus fundamentos, la velocidad de la luz, es absoluta.

Por último, una concepción muy diferente de la verdad nos la dio Nietzsche en un breve texto titulado «Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral», en el que se reafirma una vez más su condena de todos los valores del pasado. Dice el filósofo o, si se prefiere, el profesor de filología: "El intelecto, como medio para la conservación del individuo, despliega sus fuerzas maestras en el disfraz; pues éste es el medio por el cual los individuos más débiles se conservan, aquellos a quienes está vedado librar una lucha por la existencia con cuernos o colmillos agudos. En el hombre, este arte del disfraz llega a su cumbre; aquí, el engaño, la adulación, mentir y engañar... el enmascaramiento, la convención disimulada, el juego teatral... es hasta tal punto la regla y la ley que casi nada es más concebible que como pudo aparecer entre hombres un honesto y puro impulso a la verdad... Creemos saber algo de las mismas cosas si hablamos de árboles, colores, nieve y flores, y sin embargo no poseemos más que metáforas de las cosas, que de ninguna manera corresponden a las entidades de origen (la cosa misma)...¿Qué es entonces la verdad? Un batallón móvil de metáforas,

[26] *La Relativité*, primera parte, capítulo 9, pgs 34-36, edición francesa Payot, 1981.

metonimias, antropomorfismos, en suma, una suma de relaciones humanas que han sido enfatizadas poética y retóricamente, transpuestas, embellecidas y que, tras un largo uso, aparecen ante el pueblo como sólidas, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones, que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han desgastado y quedado sin fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y ahora sólo entran en consideración como metal, ya no como monedas".[27]

En otras palabras, ¿por qué, para Nietzsche, la verdad sería objeto de nuestra preferencia o veneración? La verdad es ante todo un valor, en el sentido de algo que se desea o se elige. Entendida así, depende de nuestras necesidades vitales y de lo que puede aportarnos algo útil o agradable. Por vivir gregariamente, en rebaño y evitar la guerra de todos contra todos, inventamos verdades, simples construcciones de un pacto a la vez social y lingüístico. Si, a lo largo de la historia de la filosofía, se consideró que la realidad sensible era un dominio de la ilusión, la apariencia y el error, fue porque esta realidad era inasible, cambiante, alejaba del hombre o le dificultaba controlar el entorno en el que se encuentra. Por el contrario, las categorías de Ser, identidad, sustancia y durabilidad permiten al hombre reconocer, en medio de la diversidad y mutabilidad de las sensaciones, puntos de apoyo para guiar su acción. El conocimiento consiste, pues, en introducir lo inestable y diferente en una categoría ya conocida y más segura. Por lo tanto, la construcción de la verdad, para Nietzsche, sería un intento de falsificar la realidad, y consistiría en borrar las diferencias y particularidades de las cosas, negando la perpetua metamorfosis del mundo. La verdad, por tanto, sería un error útil para el mantenimiento de la vida. Tendería a borrar la manifestación del devenir, de la transformación, del fluir de las cosas que Heráclito ya había evocado como la más alta realidad del mundo sensible.

Sólo queda preguntar al ilustre pensador si lo que dice es la verdad más alta y segura, como han pretendido otros pensadores, o sólo un batallón de metáforas y antropomorfismos, un simple valor que yo puedo atribuir o no a las cosas y al mundo, según criterios de uso e interés personales. Pues aunque dijéramos, convencidos de nuestro escepticismo, que "no se puede conocer

[27] Friedrich Wilhelm Nietzsche, Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, pgs. 45 a 48, *Nietzsche, Obras Incompletas (Os Pensadores)*, São Paulo, Abril Cultural, 1974.

nada", esta misma afirmación sería ya una manifestación del conocimiento y de la verdad del escéptico (estoy absolutamente seguro de que nada puedo conocer), tanto como la afirmación de que "todo fluye y nada es eterno". La verdad del conocimiento, sea teórico o práctico, científico o filosófico, no se confunde con la mera convicción personal y no agota la verdad, pero debe reconocerse como tal, pues de lo contrario callaremos definitivamente sobre el tema.

## II. El Tiempo, Señor de Todo (Pantocrator)

*El tiempo es un niño que juega moviendo peones; la realeza de un niño. Heráclito, fragmento 52.*[28]

Todos percibimos el paso del tiempo, que parece dominar o de hecho domina nuestra existencia. Por eso, leemos en Shakespeare que "Dondequiera que veo, el tiempo es el rey de los hombres; es su doble origen y su tumba, y les concede lo que determina, no lo que desean".[29] Esta idea se deriva del simple hecho de que nos damos cuenta de que las cosas - incluidos nosotros mismos - cambian o se suceden, o se transforman y desaparecen, sin que tengamos ninguna posibilidad real de detenerlas. O, como afirma Moisés Maimónides en su *Guía de perplejos*: "No hay ninguna relación entre Dios (¡exaltado sea!) y el tiempo y el espacio; esto es evidente porque (el tiempo) es un accidente del movimiento, suponiendo en él la idea de anterioridad y posteridad, de modo que está numerado, como se explica en los lugares dedicados ex professo a este tema".[30] Así pues, el tiempo acompaña al movimiento, y el movimiento no puede concebirse sin el tiempo. Lo que está privado de movimiento no cae bajo el tiempo.

Si comparamos esta noción con la del espacio que nos rodea, la variación que este último nos ofrece para movernos hacia la derecha o hacia la izquierda, hacia adelante o hacia atrás, hacia arriba o hacia abajo, nada tiene que ver con la experiencia del tiempo. En el espacio podemos movernos en diferentes direcciones e ir hacia atrás. En cuanto al espacio, nuestra experiencia es multidireccional. Nos ofrece la posibilidad de reversión y repetición. Pero el tiempo no nos permite esa movilidad en la vida real.

---

[28] Heráclito, fragmento 52, apud Hermann Alexander Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlim, 1906*: Die Zeit ist ein Knabe, der spielt hin und her dir Brettsteine setzt: Knaberegiment.*

[29] William Shakespeare, *Pericles*, *Prince of Tyre*, Ato II, Cena III: Whereby I see that Time's the king of men, He's both their parent, and he is their grave, And gives them what he will, not what they crave.

[30] Maimonides, *Guia de Perplejos*, capítulo 52, pg 144, Editorial Trotta, iberian-connections.yale.edu.

La elaboración de calendarios antiguos demuestra el sentido del tiempo y la necesidad no sólo de predecirlo, sino de actuar en función de su paso y renovación. El calendario más antiguo que se ha descubierto data de hace unos 8.000 años, y se elaboró durante el Paleolítico Superior en la actual Escocia, antes de la llegada de la agricultura a Europa, que data de hace unos 7.000 años. Y, según los arqueólogos que lo desenterraron, se utilizó durante unos cuatro mil años.[31]

El calendario sumerio, el primero de los tiempos históricos, se creó unos 3.000 años antes de nuestra era (en la Edad de Bronce) y estaba vinculado simultáneamente a las fiestas religiosas y a las estaciones de siembra en la región situada entre los ríos Tigris y Éufrates, en Mesopotamia. El calendario nilótico egipcio, como su nombre indica, se basaba en las fluctuaciones o caudales e inundaciones del río Nilo. Todo esto significa que, si no el tiempo, al menos su medición puede basarse en distintos fenómenos naturales o culturales. En el primer caso, son fenómenos externos al propio hombre los que lo miden. El actual calendario gregoriano, instituido por el Papa Gregorio XIII en 1582, tiene en cuenta no sólo el nacimiento de Cristo, sino también los ciclos astrales, es decir, tanto los fenómenos humanos como los naturales.

Durante siglos, el tiempo se ha interpretado según dos enfoques principales: por un lado, una visión teológica en la que la función del tiempo es distinguir entre dos reinos del ser; uno incorruptible, a saber, el divino y eterno, y por tanto de duración si no infinita, al menos indeterminada; y el otro sublunar, el reino de las criaturas corruptibles y mortales que están sujetas a una duración finita. Por otra parte, está el enfoque filosófico, iniciado por Aristóteles y mantenido por los propios filósofos, matemáticos y científicos.

Teniendo en cuenta la existencia y la observación de los fenómenos naturales, el concepto de un tiempo unidireccional, es decir, que avanza invariablemente hacia delante, se ha combinado en diversas culturas, y desde hace mucho tiempo, con la idea de ciclo o de retorno continuo, ya que la alternancia regular de los días y las noches, el clima y las estaciones, el movimiento de las mareas, las épocas anuales de siembra y cosecha, parecen indicar o converger en un tiempo concebido *circularmente* en la naturaleza.

[31] World's Oldest Calendar Discovered in UK, *National Geographic,* 16/07/2013.

Una de las concepciones cíclicas más extendidas y antiguas es la de la medida védica del tiempo, la de los primeros hindúes (se calcula que la civilización aria de los Vedas comenzó hacia el 1.500 a.C.), que predecía ciclos de aproximadamente doce mil años, comenzando con una edad de oro (Satya Yuga), un periodo en el que el hombre poseería profundos conocimientos espirituales y viviría en armonía con la naturaleza. Después comenzaría el declive, es decir, la pérdida gradual del conocimiento, pasando a una edad de plata (Treta Yuga), una edad de bronce (Dvapara Yuga) hasta llegar al nivel más bajo de la vida, el Kali Yuga, donde domina el egoísmo y prevalece el mal. Una conflagración generalizada arruinaría a la humanidad (Pralaya), lo que permitiría renovar el ciclo con una nueva edad de oro. En esta concepción, cada momento presente sería un punto en la manifestación de una dinámica eterna, en la que participarían el devenir y el retorno a un principio.

También encontramos referencias a esta idea cíclica del tiempo en el antiguo mundo occidental. Por ejemplo, en el libro *Comentario a la Física de Aristóteles*, su autor, Simplicio de Cilicia (siglo VI d.C.),[32] uno de los últimos filósofos de la Academia de Atenas, conservó un texto de Eudemo, discípulo de Aristóteles, según el cual el nuevo mundo que se crea al final de un periodo cósmico es una fiel repetición del mundo que acaba de perecer, y así el propio maestro Aristóteles y sus discípulos reaparecerían en el mismo entorno y en las mismas circunstancias históricas. Entre los partidarios de esta visión temporal en Grecia, encontramos a Anaximandro de Mileto, Empédocles de Agrigento y Arquitas de Tarento.

A partir de la observación habitual de que los movimientos se detienen, de que los procesos físicos y sus transformaciones llegan a su fin, los dos primeros filósofos concluyeron que el devenir universal, al estar compuesto por un número finito de fenómenos particulares, el proceso cósmico también se detendrá un día, tras un intervalo finito. Pero, continuaron los filósofos, si estuviera en la naturaleza del cosmos finito permanecer en este estado de reposo y estancamiento, que correspondería al fin del mundo, esta fatalidad habría ocurrido hace mucho tiempo, durante la duración infinita que transcurrió antes

[32] *Simplicii in Aristotelis physicorum libros*, compilação de Hermann Diels, Berlim, Georg Heim, 1882-1895; *Commentaire sur le Traité du Ciel d'Aristote*, Leuven University Press, 1957.

del momento presente, porque no hay ninguna razón para que la duración de este mundo único y perecedero se precipite en este segmento infinito de tiempo, con preferencia a cualquier otro.

Un fragmento de Anaximandro, conservado también por Simplicio, afirma que si el mundo y los elementos que lo componen pudieran perecer, ya habrían dejado de existir. En la interpretación de Diógenes Laercio, Anaximandro quería decir que los cambios se producen para fenómenos particulares, singulares, pero que el conjunto, el innumerable conjunto de fenómenos, o período cósmico, permanece invariable.[33] En otro fragmento aportado por Simplicio, Anaximandro concluye que del mismo principio del que las cosas y los seres derivan su origen, derivan también su destrucción, ya que estos fenómenos se co-responden mutuamente según el orden del tiempo.[34] Como escribe Charles Mugler en su obra *Devenir cyclique et pluralité des mondes*, para Anaximandro, "el movilismo universal estaría atenuado por un ritmo de diferenciaciones y reintegraciones que, al plegar la totalidad del devenir bajo las mismas fases y devolver así a la realidad cada ser y cada cosa con su entorno en el espacio, y sus antecedentes y consecuentes en el tiempo, habría conferido al instante pasajero una parte de eternidade".[35]

Empédocles concibió el mundo como el resultado de dos fuerzas cósmicas, una de atracción y otra de repulsión, a las que llamó Amor *(Filotes*) y Odio (*Neixos*). Cada una de estas dos fuerzas, vinculada a un sustrato material, desencadenaría ciclos o fases diferenciadas del tiempo, una primera de dispersión y expansión de elementos, la otra de contracción y reunión de elementos. Y este modelo se repetiría indefinidamente.

Aristóteles, por su parte, se dedicó a reflexionar sobre el fenómeno del tiempo no sólo, sino principalmente, en su obra Física, entre los capítulos 1 y 9 del libro IV. Allí, el filósofo se pregunta si el tiempo es, es decir, si existe como cosa u objeto, si forma parte de las cosas que son o no son. En otras palabras,

---

[33] Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II, Capítulo I, pg. 47, UNB, 1987.

[34] Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung (Die Fragmente der Vorsokratike, opus cit).

[35] C. Mugler, *Devenir cyclique et pluralité des mondes*, capítulo I, pg. 28, Paris: Klincksieck, 1953.

¿cuál es su estatuto ontológico? Y sostiene que, *o bien el tiempo no es, o bien está constituido por un ser precario e indeciso*.[36] En general, la noción de tiempo que nos formamos, o tal como es aprehendida cognitivamente, contiene pasado, presente y futuro. En esta división que hacemos, una parte ya no es y no puede recuperarse; otra aún no es y no puede anticiparse. En consecuencia, el pasado y el futuro no son existenciales para nosotros. ¿Y el presente?

Limitado por el pasado y el futuro, que no lo son, el presente es sólo un instante (τό νῦν). Es un elemento infinitesimal que desaparece tan pronto como aparece. Si el mismo instante durase, estaríamos ante la eternidad, es decir, el tiempo inmóvil, que probablemente sólo existe entre los dioses. En consecuencia, todo hace pensar que el tiempo es una vertiginosa sucesión de instantes, un fluir ininterrumpido que nos presenta una aporía: es algo, pero continuamente deja de ser. El tiempo, por tanto, como piensa el filósofo griego, puede asemejarse a una línea, formada por puntos sucesivos. Pero a diferencia de los puntos que coexisten en la línea, los instantes fugaces del tiempo se sustituyen unos a otros, ya que no se repiten. *Un ser que sólo existe cuando deja de ser*. Además, si la realidad del tiempo sólo descansa en el instante fugaz que se proyecta hacia adelante (έχστατχόυ), ¿no sería virtualidad y precariedad?

Antes de Aristóteles, Platón había identificado las revoluciones celestes con el tiempo, es decir, cada revolución de un orbe o cuerpo celeste correspondía a un tiempo determinado: el día a la revolución de las estrellas fijas, el mes a las revoluciones de la luna, el año a la del sol.[37] Por eso Platón afirma que el tiempo "nació en el cielo". En este pasaje, Platón no pretende definir el tiempo en general, sino que se limita a señalar que el movimiento de los cuerpos celestes determina un cierto tiempo o una medida del tiempo.[38] Ni siquiera la ciencia moderna pretende definirlo, sino sólo representarlo o medirlo.

---

[36] Aristóteles, *Física*, Livro IV, Capítulo XIV, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris, 1862, disponível em remacle.org/bloodwolf/philosophes.

[37] Ver Platão, *Timeu-Crítias*, 38-39, Universidade de Coimbra, 2010.

[38] «De hecho, los días, las noches, los meses y los años no existían antes de que se generaran los cielos, pues Él preparó la generación de aquéllos al mismo tiempo que se constituyeron los cielos. Todos ellos son partes del tiempo, y 'lo que fue' y 'lo que será' son modalidades del tiempo que aplicamos incorrectamente al ser eterno a causa de nuestra ignorancia. Decimos que 'es', que 'fue' y que 'será', pero 'es' es la única palabra que le es propia según la verdad, mientras que 'fue' y 'será' son adecuadas para referirse a lo que deviene en el transcurso del tiempo -porque ambas son movimientos [...] El tiempo fue, pues, engendrado al mismo tiempo

Aristóteles sostendrá, a diferencia de Platón, que el movimiento no puede identificarse con el tiempo, aunque el tiempo dependa de él. Hacerlo significa no distinguir entre la continuidad ininterrumpida del tiempo y las unidades utilizadas para medirlo. El tiempo en sí, que es común a todo, es una cosa, y el ritmo utilizado para medirlo es otra. Una cosa es una estatua o un templo y otra sus medidas o dimensiones, que, aunque necesarias para la escultura o el edificio, son muy variables. Lo más importante y decisivo del tiempo es que presupone una diversidad de instantes. Es decir, permanencia y fuga. El filósofo dice: "Si no hubiera diversidad de instantes, sino la identidad de un solo instante, no habría tempo".[39] Y si esta diversidad de instantes pasa desapercibida para alguien, la percepción del tiempo también deja de existir (en un sueño, en un desmayo, en un estado letárgico). Por tanto, sólo la percepción de instantes cambiantes nos lleva a la representación del tiempo desde un punto de vista físico-matemático (la división entre la duración de un viaje y la velocidad impresa, o la suma de días, años o siglos).

En sus *Confesiones,* san Agustín se pregunta por el tiempo de las criaturas comparado con el de Dios. Así, el Doctor de la Iglesia dice a su Señor: "Tus años ni vienen ni van: los nuestros vienen y van, para que todos vengan. Vuestros años existen todos a la vez, porque no pasan, y los que se van no son excluidos por los que vienen, porque no pasan: mientras que los nuestros sólo existirán cuando todos no existan. Vuestros años son un día, y vuestro día no es todos los días, sino 'hoy', porque vuestro día de hoy no precede al día de mañana, porque no sigue al día de ayer. Tu hoy es la eternidad [...] Entonces, ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, sé lo que es; pero si quiero explicárselo a alguien que me lo pregunta, no lo sé: sin embargo, puedo decir con certeza que sé que si nada ocurriera, no habría tiempo pasado, y si nada viniera, no habría tiempo futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente. Entonces, ¿cómo existen estos dos tiempos, el pasado y el futuro, dado que, por un lado, el pasado ya no existe y, por otro, el futuro aún no existe? En cuanto al presente, si siempre estuviera presente y nunca llegara a ser pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. Por tanto, si el presente, para ser tiempo, sólo llega a existir porque

---

que el cielo, de modo que, al ser engendrados simultáneamente, también se disuelven simultáneamente - si es que la disolución surge alguna vez en alguno de ellos". (ibíd.)

[39] Aristóteles, *Física,* livro IV, opus cit.

se convierte en pasado, ¿cómo podemos decir que también existe, cuya causa de existir es que porque no existirá, es decir, no podemos decir en verdad que el tiempo sólo existe porque tiende a la inexistência"?[40]

En resumen, puede decirse que, para Agustín, el tiempo de las criaturas es también un instante fugaz (presente inmediatamente vivido) entre dos "nadas" (el pasado y el futuro).

Para Spinoza, la duración "es el atributo bajo el cual concebimos la existencia de las cosas creadas en cuanto perseveran en su existencia presente. De ello se deduce claramente que *entre la duración y la existencia total de una cosa cualquiera no hay distinción de Razón*. Tanto como tomamos de la duración de una cosa, necesariamente tomamos de su existencia. Para determinar la duración de una cosa ahora, la comparamos con la duración de las cosas que tienen un movimiento invariable y determinado, y esta comparación se llama tiempo. ¿Qué es el tiempo? Así pues, el tiempo no es un afecto de las cosas, sino sólo una simple manera de pensar, o, como ya hemos dicho, un ser de la Razón; es una manera de pensar que sirve para explicar la duración. Hay que señalar aquí, lo que nos servirá más tarde cuando hablemos de la eternidad, que la duración se concibe como mayor y menor, como compuesta de partes, y finalmente que es un atributo de la existencia, pero no de la esencia".[41]

Una concepción similar a la de Spinoza, aunque tratada de forma diferente, nos legó Kant, especialmente en su Crítica de la razón pura. En esta obra maestra, el filósofo se propuso responder a las preguntas «¿qué podemos saber?» y «¿cómo podemos saber?», intentando poner fin a la disputa entre idealistas y empiristas. Por supuesto, no basta aquí con explicar toda su idea sobre el papel de la Razón y el Entendimiento, pero sí podemos señalar que, para Kant, no es nuestra estructura cognoscitiva la que está regulada por los objetos; al contrario, son los objetos los que deben ser regulados por nuestra estructura cognoscitiva (sobre todo por los conceptos a priori, aquellos que preceden o están antes o por encima de la experiencia inmediata) para convertirse en objetos de conocimiento. La razón pura, es decir, anterior a la

[40] S. Agostinho, *Confesiones*, Livro XI, Capítulo XIV, a partir del párrafo 17, según la edición.
[41] Baruch Spinoza, *Pensamentos Metafísicos*, I, 4, pg. 275, Obras Completas I, São Paulo, Editora Perspectiva, 2014.

experiencia, es una condición indispensable para la formulación de conceptos generales y necesarios. Y se manifiesta en disciplinas como la lógica, las matemáticas y las teorías científicas, especialmente las de la física, pero también puede aplicarse a la ética o el derecho. Son las categorías de la razón pura las que permiten universalizar el conocimiento y distinguir entre conocimiento necesario y contingente.[42]

Al analizar cualquier fenómeno, pronunciamos juicios a priori (que preceden a la práctica inmediata) o a posteriori (según la experiencia). Otra distinción que hace Kant es la de juicios analíticos y juicios sintéticos. Un juicio suele estar formado por un sujeto y un predicado. Por ejemplo: Esa casa está pintada de blanco. Sujeto: «casa» (de qué o de quién se habla); predicado: «pintada de blanco» (qué se dice del sujeto). En esta relación, el sujeto puede o no contener ya el predicado. En el ejemplo dado, el predicado «pintado de blanco» añade algo al sujeto, porque la casa podría ser de cualquier otro color. Se trata de un juicio sintético. Pero si decimos «la casa tiene paredes», el predicado «tiene paredes» no añade nada a la idea de la casa, porque ésta requiere necesariamente la construcción de paredes (excepto la casa de la canción de Vinícius de Morais). Se trata de un juicio analítico. Así, un juicio analítico no aumenta el conocimiento, sólo lo hace explícito, mientras que uno sintético nos aporta algo más allá del sujeto. Kant da el siguiente ejemplo de juicio analítico: todos los cuerpos son extensos; y de juicio sintético: algunos cuerpos tienen peso, mientras que otros pueden no tenerlo. Además, los juicios analíticos son a priori, no dependen de la experiencia, mientras que los juicios sintéticos deben ser experimentados.[43]

Ahora bien, nuestro poder de reflexionar sobre las cosas y sobre nosotros mismos depende de dos fuentes: la sensibilidad (estesia) y el entendimiento (juicio, razón). La sensibilidad es una facultad pasiva a través de la cual los objetos nos son dados, percibidos, «sentidos», mientras que el entendimiento nos sirve para pensar, gracias a la formulación de juicios y conceptos. El entendimiento es una facultad activa. Tomadas aisladamente, ninguna de las dos produce un conocimiento seguro y correcto. En la introducción a la Lógica

[42] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Introducción y Primera Parte, Estética Transcendental, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, Lisboa, 2001.
[43] Idem, opus cit.

trascendental, Kant resume esta concepción general diciendo que "los pensamientos sin contenido están vacíos, y las intuiciones sensibles sin conceptos están ciegas".[44]

Por eso es importante destacar dos elementos fundamentales de este proceso: el tiempo y el espacio. Uno de los orígenes de nuestro conocimiento de las cosas es la intuición o sensibilidad, es decir, el hecho de que nos afecten los objetos y fenómenos. Tanto el espacio como el tiempo no son objetos o entidades reales, sino formas puras (a priori) de nuestra intuición sensible (lo que se percibe inmediatamente por los sentidos o por un salto de la imaginación). "No se puede, dice Kant, suprimir el tiempo en relación con los fenómenos en general, aunque se puede muy bien sustraer los fenómenos al tiempo (y al espacio)".[45] En otras palabras, todo fenómeno se produce necesariamente en un tiempo y un espacio determinados, aunque, para analizar ese mismo fenómeno más adelante, podamos eliminar el tiempo y el espacio en que se producen.
Pero querer eliminarlos es querer ver sin ojos. Una vez más, el espacio y el tiempo son dos categorías de nuestra sensibilidad pura (que precede a toda experiencia) y condiciones sine qua non, indispensables para comprender, es decir, para analizar y comprender los fenómenos. Por tanto, no son cosas, no son propiedades de las cosas, sino formas establecidas por el espíritu (todo indica que las plantas y los animales no parecen utilizar estas categorías) para la formulación del conocimiento. Esto significa que nuestro entendimiento no acepta pasivamente las ideas de las cosas externas sin modificarlas. Para convertirse en objeto de conocimiento, deben adaptarse a las formas de la conciencia.

Todo sucede de manera similar al líquido que entra en un vaso o en cualquier otro recipiente; necesariamente tiene que adquirir la forma del recipiente. «Si suprimimos mediante el pensamiento nuestra subjetividad o sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, todas las propiedades, todas las relaciones de los objetos en el tiempo y en el espacio, e incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerán y no podrán, como fenómenos, existir en sí mismos, sino sólo en nosotros.» Así pues, querer intuir objetos fuera del tiempo y del espacio,

[44] *Crítica da Razão Pura*, Segunda Parte, De la Lógica Transcendental, op. cit..
[45] *Crítica da Razão Pura*, opus cit, De la Estética Transcendental, el Espacio y el Tiempo.

que son ambas categorías para nuestro entendimiento, es decir, la estética o las sensaciones necesarias para captar esos mismos objetos, sería una acción cognitivamente imposible.

He aquí un pequeño comentario previo sobre el entendimiento kantiano: aunque el autor tenga razón al decir que el tiempo es una categoría del entendimiento y no existe por sí mismo, veremos más adelante, con Heidegger, que es en el tiempo donde las cosas existen (históricamente) y, por tanto, el tiempo no podría ser únicamente subjetivo.

Para Henri Bergson, en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la noción de tiempo, tal como es utilizada por la ciencia y en la vida social, es totalmente incapaz de describir lo que es la duración real. La noción de "datos inmediatos de la conciencia" se refiere al sentimiento interior de duración continua de la propia existencia, esa sucesión de estados de conciencia cuando el espíritu ya no establece una separación entre el estado presente y los estados anteriores.[46] El tiempo numerado, medido, dividido en horas y minutos, se adapta perfectamente al pensamiento científico porque su objetivo es esencialmente cuantificar o medir; también es necesario para la vida socioeconómica, para el intercambio y el comercio entre los hombres y las naciones, así como para el trabajo y todas las demás relaciones colectivas. Pero este tiempo no tiene nada que ver con el flujo continuo de duración que la conciencia, más que percibir, tiene como naturaleza fundamental. La duración, cuya esencia es escurrir sin cessar, sólo existe para la conciencia y la memoria. En otras palabras, la duración, el flujo de percepciones, sólo existe como conciencia, como acto espiritual, que es su condición de posibilidad.

El tiempo "desnaturalizado" de la ciencia y de la vida social es inseparable de las cantidades y del espacio. Pero los estados y hechos de conciencia no se desarrollan en términos de cantidad y espacio, es decir, no son cuantitativos, sino sobre todo cualitativos. Para que yo pueda decir "hay cincuenta personas", tengo que sintetizar estas representaciones, una persona tras otra, cada una de

[46] Henti Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1970. Por ejemplo: «Toda idea clara del número implica una visión en el espacio [...] Sin embargo, si se mira más de cerca, se verá que toda unidad es la de un simple acto del espíritu, y que este acto, consistente en unir, necesita alguna multiplicidad que le sirva de material.»Pg 40.

ellas diferente de la otra, y reunirlas simultáneamente, es decir, ordenarlas no en la duración -la dimensión sucesiva- sino en el espacio, la dimensión de la simultaneidad. Debemos concluir que toda operación por la que se cuentan objetos implica la representación simultánea de estos objetos; esta representación numérica se hace, pues, en el espacio, y no en la duración típica de la conciencia.

Cuando se trata de contar estados psíquicos o anímicos, mezclados con miedos, esperanzas y toda clase de sentimientos y pasiones (amor, odio, envidia, emulación, etc.) que no están dados en el espacio, Bergson dice: "Ya no es lo mismo si consideramos estados puramente afectivos del alma, o incluso diferentes representaciones de la vista y el tacto. Aquí, como los términos no están dados en el espacio, no podemos contarlos más que por algún proceso de figuración simbólica".[47] ¿Qué ocurre, por ejemplo, cuando oímos el tic-tac de un reloj? Hay dos posibilidades: sin contar explícitamente las pulsaciones, "las englobo en una secuencia comparable a una melodía, en la que cada sensación se funde con la siguiente, y en este caso me limito a recoger la impresión, por así decirlo, cualitativa que produce la cantidad. Me encuentro, pues, en la dimensión de la duración, con la que se confunde esa corriente de conciencia".[48] O los cuento por separado, por unidad, en una sucesión espacial, matemáticamente. Lo mismo ocurre con los pasos de un caminante, los golpes de una campana, una secuencia musical.

Aquí vemos esbozada la idea esencial de la *duración bergsoniana*, el hecho de que hay dos tipos de multiplicidad: la de la vida psíquica, que corresponde a una multiplicidad de interpenetraciones de sensaciones, experiencias y conocimientos, una multiplicidad casi indistinta de impresiones cualitativas y que crea o desemboca en un tiempo interior, absolutamente subjetivo; y la multiplicidad precisa del espacio medido. Entonces, ¿qué es el tiempo para la conciencia? El tiempo, como el espacio, se concibe comúnmente como un medio homogéneo e indefinido. El espacio sería el medio de la coexistencia de las cosas, y el tiempo el medio de la sucesión de las cosas, contaminado, sin embargo, por la presencia del espacio. El tiempo en sí, fundamentalmente para

[47] Idem, pg.42.
[48] Idem, pg.43.

quien lo vive y lo percibe, es pura duración, sin semejanza con el número o la cantidad, que es el tiempo del reloj y de los astrónomos. Pensando en un reloj de péndulo, su movimiento es siempre el mismo; y «es en mí, por y a través de mi conciencia que estos movimientos idénticos se organizan e interrelacionan. Si suprimo mi conciencia, la duración deja de existir»; si, por el contrario, se suprime el péndulo, "queda mi duración heterogénea, la duración del yo, sin momentos exteriores, sin relación con el número [...] La duración totalmente pura es la forma que adquiere la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando no establecemos una separación entre el estado presente y los anteriores".[49]

En realidad, pues, nuestra vida tendría tres dimensiones: el espacio homogéneo, el tiempo homogéneo (social y contaminado por el espacio) y la duración subjetiva, interior, percibida por la conciencia de sí misma o de sí misma.

En *L'Energie spirituelle*, disse el autor: TToda conciencia es memoria: la conservación del pasado en el presente. Pero toda conciencia es [también] anticipación del devenir [...] Conservar lo que ya no es y anticipar lo que aún no es, ésa es la primera función de la conciencia. Para ella, no habría presente si se redujera al instante matemático. Este instante no es más que el límite puramente teórico que separa el pasado del futuro. En rigor, puede concebirse, pero nunca se percibe; cuando creemos sorprendernos, ya está lejos de nosotros. Lo que sí percibimos es un cierto espesor de duración compuesto de dos partes: nuestro pasado inmediato y nuestro futuro inminente. Nos apoyamos en este pasado y nos apoyamos en el futuro. Apoyarse e inclinarse son las características de un ser consciente. Así que digamos que la conciencia es un vínculo entre lo que ha sido y lo que será, un punto entre el pasado y el futuro".[50]

En cada momento, el pasado está parcialmente presente en la conciencia y esto nos proporciona una identidad permanente o eje de autorreconocimiento, al menos mientras vivimos. La duración es el movimiento por el que la conciencia, en un presente inaprisionable, recuerda el pasado y se lanza hacia el futuro, proporcionando la unidad y la identidad existencial de cada individuo que la

[49] Ibidem, pgs 50 a 53.
[50] H.Bergson, *L'Energie Spirituelle*, Capítulo I, pgs. 5 e 6, Librairie Félix Alcan, Paris, 1922.

posee. El tiempo, por tanto, es sucesión, continuidad, cambio, memoria y proyección en la vida interior. En ausencia de subjetividad, el tiempo no existiría.

En opinión de Martin Heidegger, la concepción aristotélica del tiempo ha cambiado poco a lo largo de la historia, como afirma en una conferencia pronunciada en 1924, Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo, citando al filósofo griego ("el tiempo no es nada en sí mismo y sólo existe en relación con los acontecimientos que se desarrollan"[51]). Y se pregunta si sería posible investigar la noción de tiempo no como flujo o salida de las cosas, sino entenderlo desde dentro de sí mismo. En otras palabras, ¿sería posible determinar la esencia del tiempo, lo que lo constituye íntimamente, su estado puro, y no la percepción de que es algo que se opone a la eternidad, que se cuenta en los relojes, sino lo que subsiste antes de las determinaciones que el hombre no deja de darle en su vida cotidiana y en las ciencias? Para Heidegger, sólo Bergson antes que él había intentado escapar a la comprensión del tiempo como el cómputo de los relojes. Para él, el tiempo tiene un derecho autónomo, independiente del movimiento, como algo que brota directamente de la temporalidad del ser y de los entes. "La pregunta básica por la realidad de la historia y de la naturaleza es la pregunta básica por un ámbito concreto. Para la cuestión del ser, el concepto de tiempo es el principio rector. Así, la cuestión del ser de los entes está ligada, si ha de entenderse radicalmente, a una discusión sobre el fenómeno del tempo".[52] Esto es lo que, en cierto modo, realizará el filósofo en la que se considera su obra principal, *Ser y Tiempo*.[53]

En este texto vemos, en primer lugar, que todo ser, para ser, sólo puede ser simultáneamente con su tiempo específico. Algo es sólo si genera o aparece simultáneamente en el tiempo propio de su existencia, de su temporalidad. No se puede nombrar el ser (y los entes particulares) sin nombrar simultánea y conjuntamente el tiempo. El no-ser es intemporal o carece de temporalidad. El hombre, en otras palabras, Dasein (Ser-ahí, como se traduce comúnmente en

[51] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, volume 20 de las Obras Completas, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1979.

[52] Die Grundfrage nach der Wirklichkeit von Geschichte und Natur ist die Grundfrage nach der eines bestimmten Sachgebietes. Für die Frage nach dem Sein, ist der Begriff der Zeit der Leitfaden. Sonach ist die Frage nach dem Sein eines Seienden gebunden, wenn sie sich selbst radikal verstehen will, an eine Erörterung des Phänomens der Zeit. Pg. 10.

[53] *Ser e Tempo*, Editora Vozes, Petrópolis, Editora São Francisco, Bragança Paulista, 2015.

portugués, Presencia o Realidad Humana) se refiere al ente temporal que es consciente y comprende su propio ser en el mundo y este mundo es parte de sí mismo.

Pero "está en la naturaleza del ser del Dasein el ser arrojado al mundo",[54] lo cual no es un acto de su propia voluntad. Tiene dos características que son como dos prioridades: una, la prioridad y el cuidado de su propia existencia (característica óntica) y otra, la de los demás seres que le rodean y con los que se relaciona, ya que puede comprender sus existencias (característica ontológica).

El Dasein es también, en particular, una proyección, un lanzarse hacia delante y hacia fuera de sí mismo, el único ser que tiene una posibilidad, es decir, que es capaz de definir su propio ser (Sartre dirá más tarde que la existencia precede a la esencia del Ser-ahí). Arrojado al mundo y obligado a asumir el ser-en-el-mundo, el Dasein se comprende primero bajo la forma de la angustia (die Angst, ein angstfült Seiende), que surge de la constatación de la inevitabilidad de la muerte, de su propio abandono y de su nulidad. La angustia del Dasein es la angustia de esta nada, mientras que el miedo es el miedo a algo restringido. Pero el Dasein es, al mismo tiempo, no sólo angustia, sino también cuidado o preocupación por sí mismo, por los demás humanos y por las cosas (*die Sorge*). Absorbido por sus cuidados y preocupaciones, el Dasein se «transporta» constantemente, creando así una temporalidad (*Zeitlichkeit*) sui generis, con la que produce una historia particular, la de una sociedad o cultura, la de la humanidad en su conjunto y también la historia de otros seres (como la historia de la formación y los cambios de la tierra, la geología y los animales). En otras palabras, nunca está «encerrada» en sí misma, como las demás criaturas, sino siempre "fuera" de sí misma (*Aus-sich-heraustreten*), circulando en las tres dimensiones del tiempo: «más allá», en su futuro o en vista de su proyecto, «más atrás», como resultado de su pasado, y "aquí delante", en el momento presente.

Así, entre las determinaciones del tiempo (pasado, presente y futuro), el presente es el menos apto para soportar un análisis de lo auténtico, y este papel le corresponde al futuro. Proyectarse hacia delante, con la mirada puesta en sí

[54] Ibidem, Primer Capítulo, párrafo 10 [49], pg. 93 e seguintes.

mismo y en sus potencialidades, acción que se basa en el devenir, es una característica de la existencia. Esta condición empuja al Dasein a vivir "fuera de sí", en "éxtasis", según el significado griego original (εκστατικόν), de manera auténtica o inauténtica. La angustia de su nulidad y el cuidado actúan para crear esta autenticidad o inautenticidad. La inautenticidad es el olvido de la propia temporalidad finita, la ausencia de amor fati (amor por el destino común de la humanidad) y la dedicación a las trivialidades de la vida, sin darse cuenta de la profunda futilidad y superación de las cosas del mundo. Quien vive auténticamente experimenta la cotidianidad de su pueblo y de su tiempo, pero lo hace con la distancia necesaria para no ser engullido por la irracionalidad plebeya de acciones y proyectos irrealizables o formulados heterónomamente, de modo ajeno al propio Dasein. Por el contrario, quien vive auténticamente vive guiado por la razón y según sus posibilidades personales, sabiendo tanto realizarlas como aceptarlas dentro de sus límites.

Llevándonos a un compartimento vecino, el de la ciencia, Stephen Hawking escribe: "Antes de 1915, el espacio y el tiempo se consideraban un escenario fijo en el que se desarrollaban los acontecimientos, al que no afectaba lo que sucedía en ellos. Esto era cierto incluso para la teoría especial de la relatividad. Los cuerpos se movían, las fuerzas se atraían o repelían, pero el tiempo y el espacio simplemente no cambiaban [...] La situación, sin embargo, es muy diferente en la teoría general de la relatividad. El espacio y el tiempo se consideran ahora cantidades dinámicas: cuando un cuerpo se mueve, o una fuerza actúa, esto afecta a la curva del espacio-tiempo y, a su vez, la estructura del espacio-tiempo afecta a la forma en que los cuerpos se mueven y las fuerzas actúan".[55]

La teoría de la relatividad restringida de Einstein había postulado que la velocidad a la que se observa o mide un objeto depende del observador que realiza la observación o la medición. Así, el tiempo medido puede ser muy diferente si dos observadores situados en distintos puntos del espacio observan el mismo objeto en movimiento. Y si uno de estos observadores se está

[55] S. Hawking, *Uma Breve História do Tempo*, pgs. 59 e 60, Rocco, 5ª ed., Rio de Janeiro, 1988.

moviendo, el tiempo que encontrarán en su medición será proporcional a la velocidad con la que se esté moviendo.

Por ejemplo, un haz de luz enviado desde la Tierra a la Luna para medir la distancia entre los dos astros tardará x segundos de ida y vuelta para un observador en la Tierra, registrando una distancia de 384.000 kilómetros. Pero para un astronauta que viaje en las proximidades de la Tierra y la Luna, el mismo haz de luz será detectado en un tiempo mayor, porque para él la distancia entre las dos estrellas parecerá alargarse, tanto porque se está moviendo como porque el haz de luz describe un movimiento en zigzag, en lugar de rectilíneo, como el del observador en la Tierra. En otras palabras, los relojes o marcadores de tiempo en movimiento se mueven más lentamente que los relojes «inmóviles» o más cercanos al centro de gravitación, ya que las referencias (las coordenadas) no son las mismas.

Con la relatividad general, que incorpora la gravedad y los campos de energía a sus postulados, Einstein defendió la idea, bien documentada, de que la densidad de la materia (una gran masa) produce una estructura espacio-temporal curvada que modifica la trayectoria y la velocidad de las partículas electromagnéticas y de los objetos que entran en su campo de acción (cabe señalar, en relación con el nombre de relatividad general, que los dos primeros y más importantes principios de la teoría son: en el universo, todas las leyes de la física son las mismas para todos los observadores, en cualquier lugar y en cualquier momento, independientemente de los efectos del movimiento y de la gravedad; la velocidad de la luz es constante [o absoluta] y nada puede superarla. Por lo tanto, a pesar del nombre de relatividad, las leyes de Einstein son universales, y no relativas a una parte del universo). Así pues, cuanto más potente sea el campo gravitatorio, más despacio funcionará un reloj en comparación con otro que esté menos sometido a la gravedad. El espacio-tiempo tiene, pues, cuatro dimensiones: tres espaciales y una temporal, todas ellas deformadas por la presencia de una gran masa gravitatoria. Un ejemplo muy común hoy en día son los relojes atómicos alrededor de la Tierra que forman parte del GPS (Sistema de Posicionamiento Global), que necesitan una corrección constante para compensar los efectos de la gravedad terrestre y la curvatura del espacio-tiempo.

Desde el punto de vista de la cosmología y de los procesos físico-químicos que ocurren en la naturaleza, parece que la irreversibilidad y la entropía termodinámica están inevitablemente ligadas al origen del tiempo y del propio universo. El nacimiento del tiempo con la creación de materia y energía se caracteriza por la imposibilidad de retorno de lo creado, ya sea espacial o temporal, y en este sentido tenemos lo que se conoce como la *flecha del tiempo*. Aquí es donde se manifiesta la difusión de la luz, que se extiende hacia el exterior, como hacia "el futuro", así como la tendencia natural de las cosas a mezclarse, enfriarse y deteriorarse, como demuestra la segunda ley de la termodinámica. En otras palabras, en el curso de un proceso físico-químico irreversible, la entropía siempre aumenta, lo que significa un cambio inevitable en el estado futuro. El tiempo, por tanto, es la expresión inherente del cambio y el deterioro de todo, sea ese todo natural, cultural o artificial.

Pero volviendo a la filosofía, la contribución más reciente a la interpretación del fenómeno me parece haber sido realizada por André-Comte Sponville, en un opúsculo titulado *Ser-Tiempo*.[56] En este texto, el filósofo presenta cuatro tesis sobre el tema.

En la primera de ellas, de la que derivan y dependen todas las demás, afirma que el tiempo es el presente, interpretación ya ofrecida por Crisipo, filósofo estoico griego, pero que Sponville enriquece. A su manera, Gregorio de Nisa (el primer Padre de la Iglesia) también da al presente la mayor importancia entre los tres intervalos de tiempo. Refiriéndose a la necesidad de la oración como diálogo íntimo con Dios, el teólogo dice: "tú sólo eres dueño del presente, de modo que, aunque no dejes de dar gracias continuamente, sólo podrás pagar tu deuda a través de la gracia del presente, sin poder encontrar, ni para el pasado ni para el futuro, ningún medio de compensar lo que debes".[57]

Para Sponville, la permanencia del momento presente es la única realidad temporal. Si toda conciencia desapareciera del universo, no habría más que un presente sin memoria y sin anticipación. Tanto la memoria (del pasado) como la anticipación del futuro (predicción) sólo subsisten y sólo pueden enunciarse aquí

[56] A. Comte-Sponville, *O Ser-Tempo*, Martins Fontes, São Paulo, 2006.
[57] Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, pg. 311, Paris, Cerf, 2018, (Collection Sources Chrétiennes).

y ahora, en el momento presente. Y hay en este presente continuo –ser niños en el presente de la infancia, ser adultos en el presente de la madurez, ser viejo en el presente de la vejez– una analogía con la verdad. Un hecho o fenómeno verdadero no fue antes ni será verdadero después, porque la verdad sólo existe en el presente, sin depender de un *pre o un post*. El hecho de que Sócrates existiera realmente se debe a que su existencia se produjo en el presente de su época, es decir, ni antes ni después.

Por ello, argumenta Sponville: "Lo que Spinoza llama duración, y lo que yo llamaré ser-tiempo, es algo más que una medida; No es el resultado de una suma (el tiempo matemático) ni el límite de una división (el instante), sino la continuación indivisa, sólo divisible por el pensamiento, de una existencia. El tiempo, dicho de otro modo, sólo puede reducirse al presente si el presente perdura; por lo tanto, el momento presente también debe durar y permanecer igual, aunque siempre cambiando [...] El hecho de que un mismo evento pueda estar en el futuro, en el pasado y en el presente para tres observadores diferentes no cambia en modo alguno el hecho de que cada uno de estos observadores, e incluso el acontecimiento mismo, objetivamente, existe sólo en el presente. Esto no impide, sino más bien confirma, que sólo el presente es real".[58]

La segunda tesis es que el tiempo presente es la eternidad misma: si sólo existe el presente para que las cosas sucedan, y este presente dura, continúa estando presente en todo momento. Sería lo que Agustín llamó "el hoy perpetuo de Dios".[59] En otras palabras, el presente se reemplaza a sí mismo, por lo tanto está presente y por lo tanto es eterno, no en el sentido de una duración infinita sin cambios, sino en el sentido de una identidad de estar allí que necesariamente involucra todos y cada uno de los eventos. El hoy, el aquí y el ahora acaba de suceder después de un hoy, el aquí y el ahora de hace segundos, de días anteriores, de siglos pasados que fueron, cuando existieron, presentes. Este fenómeno constituye, en palabras del filósofo, pura sucesión. Sucesión porque hay movimiento, cambio, devenir; puro porque sólo se reemplaza a sí mismo en la existencia real.

[58] A. Comte-Sponville, op. cit., pgs 55 a 58.
[59] *Confissões*, opus cit. Livro XI.

Así, hablar de la flecha del tiempo, es decir, de una sucesión temporal que siempre avanza, que va desde un pasado que produjo el presente, y de éste a un futuro inevitable, es el punto de vista de una conciencia científica, una que se mueve entre la causa pasada, el origen y la consecuencia futura, el resultado de una acción. La flecha del tiempo significa que el tiempo (sea lo que sea) es insuprimible en el futuro e irreversible en el pasado. Esta es la historia de las entidades y de los seres. Pero, a pesar de esta inevitabilidad, sigue siendo un concepto imaginario, porque ¿quién ha vivido alguna vez el mismo día dos veces que ayer, o el día de mañana hoy? Por tanto, si hay una flecha del tiempo es porque el tiempo es, a la vez, la flecha que avanza y el objetivo mismo a alcanzar, es decir, el presente vivido o realmente existente, real.

La tercera tesis de Sponville retoma la afirmación de Heidegger: el ser y el tiempo son inseparables. De ahí que Sponville diga: "El tiempo es ser, porque ¿qué podría cambiar, o qué podría durar, si nada existiera?... Lo real debe durar, perseverar en su ser, subsistir, insistir. Elijo esta palabra insistencia a propósito, para oponerla a la existencia, con la que llevamos más de medio siglo llenando nuestros oídos [...] Lo que entiendo por insistencia sería algo propio de todo ser, consciente o no, vivo o no: la etimología sugiere el significado de aquello que se esfuerza por preservarse, dentro de un tiempo y un espacio que le son inmanentes y del que depende".[60]

Sólo mediante la insistencia, mediante el estar-ahí naturalmente, podemos pensar en la existencia. Esta insistencia del ser, que se manifiesta sólo en un presente continuo, dice Sponville, no es una invención suya, sino que retoma las ideas de fuerza de Epicuro, de la *energeia o vis* de Lucrecio, de *conatus*, de Spinoza, de *voluntad,* de Schopenhauer, o *voluntad de poder*, de Nietzsche. Por tanto, el ser es simultáneamente tiempo y el tiempo es simultáneamente ser, que sólo puede manifestarse en el presente.

La cuarta y última tesis afirma que el tiempo y el espacio son materia. En otras palabras, el estado presente es el ser mismo de las cosas que ocupan un determinado espacio, que constituye la materia y el vacío. Dice el autor: "Sólo el espíritu puede dar apariencia de existencia a lo que ya no es (pasado) o a lo que todavía no es (futuro); todo lo que existe independientemente del espíritu, por lo

[60] Ibidem, pgs 89 a 93.

tanto, todo lo que existe, sólo existe en el presente material [...] Ser es estar o estar presente en un punto del espacio-tiempo, y esto es lo que se llama materia, o, como dicen los físicos modernos, materia-espacio-tiempo". La materia, lo que demostrablemente existe aquí y ahora, "es, desde un punto de vista filosófico, un concepto esencialmente negativo: es todo lo que no es del espíritu, de la conciencia, del pensamiento, y que existe independientemente de la conciencia que nosotros tomamos de todo".[61]

Para concluir, permítase el lector traer lo que nos revela Erasmo de Rotterdam en uno de los 4.200 aforismos que recopiló y comentó en su monumental libro Adagiorum, de escritores, poetas e intelectuales de la antigüedad, como Aulo Gélio y Tertuliano, éste de los primeros autores cristianos, cuya vida transcurrió en Cartago, entre 160 y 220. Éste es el aforismo "tempus omnia revelat". Erasmo escribe: "Tertuliano se refiere a ello en su Apologeticum contra Ethnicos (Apología contra las naciones paganas): 'Precisamente, entonces, puesto que el tiempo lo revela todo, tus proverbios y frases lo atestiguan', cita una frase de un verso de Sófocles: 'Porque por eso nada debe ocultarse, porque al verlo y oírlo todo, el tiempo todo lo revela'".[62]

En el mismo extracto, Aulo Gelio advierte que uno de los viejos poetas había llamado a la verdad "hija del tiempo", porque, aunque a veces haya estado oculta, con el paso del tiempo, sin embargo sale a la luz. La misma creencia tenía Tales cuando decía que "el tiempo es el más sabio de todos, ya que siempre lo descubre todo". Y Píndaro (en los *Olímpicos*) llama al tiempo padre de todas las cosas, como todo ocurre con el paso del tiempo, y dice: "Ni siquiera el tiempo, padre de todas las cosas, pudo hacer incumplido lo sucedido".

---

[61] Ibidem, pgs 104-108.

[62] Erasmo de Roterdã, *Adagiorum*, Bompiani Libri, Nederlands Letterefonds Dutch Foundation, Milano, 2014. Proverbio 1317, Tempus Omnia Revelat: Tertullianus quem divus Cyprianus praeceptorem suum appellare consuevit, in Apologetico contra ethnicos "bene autem" inquit, "quod omnia tempus revelat, testibus etiam vestris proverbiis atque sententiis". Aulus Gellius Noctium Atticarum livro duodecimo, cap. Item duodecimo, citat in hanc sententiam hos Sophocles versus: "ob ista ne quid occulas siquidem intuens / cuncta audiensque, cuncta proferet dies... Pindarum in Olympiacis "posteri dies sapientissimi testes"; idem alibi tempus "omnium parentem" appellat, quod nihil non fiat progressu, is est "ne tempus quidem, rerum omnium pater, possit, quod factum est, infectum reddere".

## III. Entre la tecnofilia y la tecnoprudencia[63]

*Allí se yergue un árbol fatal, llamado el Conocimiento, que les está prohibido probar: ¿el Conocimiento prohibido? Sospechoso, sin razón. ¿Por qué su Señor debería envidiarlos por eso? ¿Puede ser pecado saber? ¿Puede ser la muerte? ¿Y sólo se sostienen por la Ignorancia? ¿Es ese su estado feliz, la prueba de su obediencia y su fe? ¡Oh, hermoso fundamento puesto sobre el cual construir su ruina! Por eso excitaré sus mentes con más deseo de saber y de rechazar órdenes envidiosas, inventadas con el propósito de mantener bajos a quienes el conocimiento podría exaltar a la igualdad de los dioses; aspirando a serlo, prueban y mueren: ¿qué más probable puede suceder?* (John Milton, Paraíso Perdido, Libro IV, 515-520 – Palabras de Satanás.)[64]

En el octavo círculo o foso del infierno, Dante se encuentra con Ulises y le pide al héroe navegante, a través de Virgilio, que le cuente cómo llegó a morir. Envuelto en llamas, el que fue, al mismo tiempo, el príncipe griego astuto y atrevido, se expresa así: "Cuando / me separé de Circe, que sustrajó / me más de un año allí junto a Gaeta, / antes de que así Eneas la llamase, / ni la filial dulzura, ni el cariño / del viejo padre, ni el amor debido, / que debiera alegrar a Penélope, / vencer pudieron el ardor interno / que tuve yo de conocer el mundo, / y el vicio y la virtud de los humanos;/ mas me arrojé al profundo mar abierto, / con un leño tan sólo, y la pequena / tripulación que nunca me dejaba. / Un litoral y el otro vi hasta España /, y Marruecos, y la isla de los sardos, / y las otras que aquel mar baña en torno. / Viejos y tardos ya nos encontrábamos, / al arribar a aquella boca estrecha / donde Hércules plantara sus columnas / para que el

[63] Podríamos haber utilizado aquí la palabra tecnofobia en contraposición a tecnofilia, con el significado no de una fobia irracional hacia la tecnología, sino más bien de una desconfianza o reserva hacia el carácter mesiánico o redentor de la tecnología. Pero creemos que la tecnprudencia indica una actitud más tranquila a la hora de analizar el problema.

[64] One fatal Tree there stands of Knowledge call'd, / Forbidden them to taste: Knowledge forbidd'n? / Suspicious, reasonless. Why should thir Lord / Envie them that? can it be sin to know, / Can it be death? and do they onely stand / By Ignorance, is that thir happie state, / The proof of thir obedience and thir faith? / O fair foundation laid whereon to build / Thir ruine! Hence I will excite thir minds / With more desire to know, and to reject / Envious commands, invented with designe / To keep them low whom knowledge might exalt / Equal with Gods; aspiring to be such, / They taste and die: what likelier can ensue?

hombre más allá no fuera: a mano diestra ya dejé Sevilla, y la otra mano se quedaba Ceuta".[65]

Después de pasar el punto extremo donde el Mediterráneo se encuentra con el Atlántico, entonces símbolo de los límites del espacio conocido y de la aventura humana, el príncipe continúa: "Cinco veces ardiendo y apagada / era la luz debajo de la luna, / desde que al alto paso penetramos, / cuando vimos una montaña, oscura / por la distancia, y pareció tan alta / cual nunca hubiera visto monte alguno. / Nos alegramos, mas se volvió llanto: / pues de la nueva tierra un torbellino / nació, y le golpeó la proa al leño. / Le hizo girar tres veces en las aguas; / a la cuarta la popa alzó a lo alto, / bajó la proa - como Aquél lo quiso - / hasta que el mar cerró sobre nosotros".

La historia relatada por el poeta florentino, a diferencia de la ofrecida por Homero, tiene por epimítio el "vuelo insano" (el *folle volo*) deseado e incluso realizado por los hombres en busca de conocimientos y acciones que sobrepasen los límites de su condición y fragilidad, impuestos o ofrecidos por la naturaleza.

Esa voluntad de conocer y actuar, simultáneamente valiente y temeraria, del Ulises de Dante, se reproduce en los tiempos modernos con los viajes marítimos de los descubridores ibéricos. La literatura de lengua portuguesa tiene otro poeta que también así percibirá tan incurable deseo: Camões. En el canto IV de *Los Lusíadas*, nos encontramos con el Viejo del Restelo que, al ver a las naves preparándose para la conquista de nuevos mundos, reprueba así las grandes y atrevidas expediciones portuguesas:

"¡Oh gloria de mandar, vana codicia
De la soberbia á que decimos fama!
¡Oh fraudulento gusto, que se inficia
Con el aura vulgar que honra se llama!
¡Que castigo impones qué justicia
En el vano mortal que mucho te ama!
¡Qué peligros, qué luchas, qué tormentas,
Qué crueldades en él esperimentas!

[65] Dante Alighieri, *Divina Comédia,* Círculo Octavo, Canto XXVI.

“¡Dura inquietud del alma y de la vida,
Fuente de desamparos y adulterios,
Sagaz consumidora conocida
De haciendas, y de reinos, y de imperios:
Llámante ilustre, grande, esclarecida,
Siendo digna de infames vituperios:
Llámante fama y dulcedumbre estraña,
Nombres con que al cerril pueblo se engaña.

“¿A qué nuevos desastres determinas
Conducir á estos reinos y á esta gente?
¿Qué peligros, qué muertes les destinas
Cubiertos de qué nombre preminente?
¿Qué promesas de reinos y de minas
Ricas, que los darás tan fácilmente?
¿Qué famas les prometes, y qué historias
Y qué triunfos, qué palmas, qué victorias”?

El poeta, aunque exalta los hechos extraordinarios de sus contemporáneos, concede aquí una palabra de advertencia a esas mismas ambiciones de gloria, de fama y de honor que, en el fondo, significan el poder y la conquista, la codicia desenfrenada y la vanidad innata de la humanidad (niebla o humo, dice textualmente el Qohelet hebreo), causas suficientes de males de toda naturaleza, incluida la vana esperanza de una potencia infinita, capaz de apoderarse incluso del reino celestial.

El hombre ya ha sido definido, por la cultura occidental, como ser vivo dotado de habla y pensamiento (*zoon logon ekon*); como ser sociopolítico, instituidor de normas comunes (*zoon politikon*); como un ser que se esfuerza por mantener la reproducción de sus condiciones de vida (*homo laborans*); que tiene conciencia de sí y del medio, o bien una ventana que se abre ante todo para sí misma (*homo sapiens*); que asegura su subsistencia por una acción ordenada entre la producción y el consumo (*homo oeconomicus*) y un hábil productor de herramientas o instrumentos siempre útiles a sus propósitos (*homo faber*).

Pues parece haber sido justamente con la idea de progreso y con la revolución industrial que la soberbia del *homo faber, technicus et oeconomicus* no solo ha suplantado como pasó a guiar o arrastrar consigo todas las demás características que le pueden atribuirse, incluyendo la de *homo ludens*, un ser que juega libremente con la imaginación y la creatividad. La ideología tecnicista, o tecnofilia, es esa concepción y esperanza de que la ciencia y sus frutos o aplicaciones corregirán todos los defectos mundanos y nos salvarán de todas las contradicciones y miserias con las que aún vivimos.

En el "Discurso Preliminar" de la Enciclopedia Francesa, de 1751, escrito por D'Alembert, la concepción de un progreso infinito es todavía bastante dudosa, pues para el filósofo y matemático, la naturaleza humana no siempre se modifica favorablemente con el dominio que ejerce sobre el mundo material. De ahí que podemos leer: "El sistema general de las ciencias y las artes es una especie de laberinto, de camino tortuoso, en el cual el espíritu se engaña sin conocer mucho la ruta a seguir. Presionado por sus necesidades y por las del cuerpo al que está unido, estudia desde el principio los primeros objetos que se le presentan; penetra hasta donde puede en el conocimiento de tales objetos; luego encuentra dificultades que lo detienen y, sea por esperanza o desesperación por vencerlos, se lanza en otra vía; luego vuelve sobre sus pasos y atraviesa las primeras barreras para encontrar otras adelante; y pasando rápidamente de un objeto a otro, en intervalos diferentes y como que por solapas, hace que cada uno de estos objetos sea una serie de operaciones cuya generación de ideas haga necesaria la discontinuidad [...] Las obras maestras que los antiguos nos habían dejado en casi todos los géneros habían sido olvidadas durante doce siglos. Los principios de la ciencia y del arte se han perdido, porque lo bello y verdadero, que parecen mostrarse a los hombres desde todas partes, no les alcanzan, a menos que sean advertidos de ello [...] que nuestras obras de espíritu sean en general inferiores a las del siglo anterior. Incluso se puede encontrar la razón en estos esfuerzos que hacemos para superar a nuestros predecesores. Tenemos, simultáneamente, más principios para bien reflexionar, mayores luces, mejores jueces y menos buenas obras".[66]

[66] Jean le Rond d'Alembert, *Discours Préliminaire à l'Encyclopédie*, pgs. 30 e 31, Les Echos du Maquis, 2011, philosophie.cegeptr.qc.ca.

Pero a partir del siglo XIX, los sorprendentes logros de la industrialización generaron una amplia confianza, algo nunca antes visto. Sólo algunos intelectuales de espíritu iluminista (o previamente iluministas, como Leibniz) habían mirado el caminar del hombre sobre la tierra con todo optimismo. La concepción positivista del conocimiento y de la acción humana parecía cristalina. De manera bastante sintetizada, se tenía por cierto que: 1. solo se puede conocer realmente lo que el método científico aplicado por las ciencias naturales nos permite investigar; y tal método, que formula las leyes de causa y efecto de los fenómenos, se aplica igualmente al examen de la sociedad y, por tanto, a las ciencias sociales; 2. la aplicación técnica del conocimiento científico es la única o, al menos, la mejor solución para los problemas humanos y sus intereses concretos; por consiguiente, hay una esperanza efectiva en la racionalidad, en el progreso continuo y creciente de las sociedades, cuanto en el dominio tecnológico de la naturaleza; 4. por medio de procesos o etapas, todo evoluciona del más simple al más complejo, del indefinido/imperfecto al definido/perfecto, o aún de las contradicciones a la estabilidad - la materia, la vida, el arte.

Con la creencia en tal poder y eficacia, se afirmó que lo que el conocimiento técnico puede realizar es moral, social y económicamente justificable. El conocimiento teórico y su aplicación práctica liberarán al ser humano de la superstición, de la ignorancia, lo elevarán a la condición de señor de la naturaleza y lo harán la más feliz de las criaturas. Con la tecnociencia siguen moldeándose no sólo la producción, distribución y consumo de instrumentos y máquinas, de bienes y servicios, sino también, y ciertamente, la mayoría de las mentalidades y del funcionamiento de las empresas e instituciones, públicas o privadas. La evidencia, aún hoy prevalente, es que la tecnociencia y el actual mundo cibernético, informático y automatizado son más poderosos que nuestras capacidades físicas y mentales (aunque derivadas de ellas), lo que sin duda aumenta notablemente la eficiencia y precisión de herramientas, máquinas y aparatos, así como reduce notablemente o incluso nos libera de varias necesidades y labores cotidianas. Los sentimientos de libertad, de igualdad sociocultural, de competencia y poder sobre las cosas y fenómenos se expanden con la velocidad de la comunicación, llegando a la instantánea de casi todas las acciones y satisfacción de los deseos, principalmente materiales. Por la red mundial y las comunidades virtuales, la libertad de expresión, de sugestión o de

incitación colectiva y de organización parece infinita, aunque bloqueos o restricciones igualmente técnicas puedan aplicarse a propósitos criminales, deshonestos u obscenos. Es como si todas las potencias o energías de la naturaleza pudieran ser progresivamente subyugadas y domesticadas para la mayor felicidad y longevidad del ser humano. Para los tecnófilos, este desarrollo exponencial contiene una perspectiva, es decir, algo que no se limita a hacer historia, sino que le imprime igualmente una finalidad.

Bajo otro punto de vista, podemos tener acceso, con los dispositivos actuales y futuros de conectividad, archivo y procesamiento, a casi la totalidad del saber mundial inscrito en libros, como nos garantiza la empresa International Business Machines (IBM). Un ejemplo de tal evidencia: los actuales once millones de volúmenes de la Biblioteca Nacional de Francia estarán contenidos en una única pieza electrónica de doce centímetros de lado y de una décima de micra de espesor.

Paralelamente, es creciente la expansión de la computación invasiva o difusa (*pervasive computing*), capaz de integrar la capacidad informática en objetos cotidianos (en ropa, vehículos, equipos y aparatos domésticos, por ejemplo) para hacerlos comunicar y realizar tareas útiles. A diferencia de la computación en escritorio (pantalla de un ordenador personal), la computación ubicua puede funcionar con cualquier dispositivo, en cualquier lugar, en cualquier momento, conectando personas, máquinas y objetos. Su más alto ideal es hacer la computación tan emocionante, tan maravillosa que nunca la dejaremos en las 24 horas del día. Es hacerla tan "invisible", tan integrada en todas las cosas, que ni siquiera pensaremos más en su existencia.

De ahí un análisis optimista como el de Pierre Lévy en *L'Intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace*. La inteligencia colectiva, para el autor, se define como una inteligencia distribuida por todos los lugares, continuamente valorada y coordinada en tiempo real (inmediato) y que tiene como resultado una movilización efectiva de las competencias. En un texto posterior, escrito para la revista Sociétés, dice el filósofo y profesor: "La aparición de este nuevo campo de investigación interviene en el contexto de un notable crecimiento de los modos de comunicación interactivos, colectivos y descentralizados a través de una red cada vez más extensa, densa y poderosa de ordenadores interconectados. Este nuevo modo de comunicación se está extendiendo al mismo tiempo que las

relaciones económicas internacionales se intensifican (globalización), las estructuras económicas y organizativas están pasando por rápidos cambios (economía del conocimiento, virtualización de las organizaciones) y nuevos modos de producción y comunicación de señales culturales están siendo inventados (digitalización, desterritorialización, comunidades virtuales)... En cuanto a las cuestiones prácticas y estéticas, están vinculadas a proyectos de enseñanza, formación e intervención destinados a estimular o mejorar los procesos de cooperación intelectual, ya sea en redes de investigación, grupos involucrados en el aprendizaje colaborativo, empresas, mercados on-líne, administraciones, asociaciones y comunidades virtuales de todo tipo".[67]

En el tema sobre la doctrina del progreso de su libro *Technics and Civilization*, escribe Lewis Mumford: "En el siglo XVIII, la noción de progreso había sido elevada a una doctrina cardinal de las clases educadas. El hombre, según los filósofos y racionalistas, se estaba elevando cada vez más desde el lodo de la superstición, la ignorancia y la salvajismo hacia un mundo que se convertiría cada vez más pulido, humano y racional [...] Herramientas, instrumentos, Las leyes e instituciones habían sido mejoradas: en lugar de ser impulsadas por los instintos y gobernadas por la fuerza, los hombres eran capaces de ser impulsados y gobernados por la razón. El estudiante de la universidad tenía más conocimientos matemáticos que Euclides; lo que también hizo al hombre de clase media, rodeado por sus nuevas comodidades, tener más riqueza que Carlos Magno. En la naturaleza del progreso, el mundo seguiría siempre en la misma dirección, volviéndose más humano, más confortable, más pacífico, más cómodo para viajar y, sobre todo, mucho más rico. Esta imagen de una mejora constante, persistente, lineal y casi uniforme a lo largo de la historia tuvo todo el paroquialismo del siglo XVIII: pues, a pesar de la convicción apasionada de Rousseau de que el avance en las artes y en las ciencias había depravado la moral, los defensores del progreso consideraban su propia época que en realidad era baja, medida por cualquier patrón excepto pensamiento científico y

[67] Ver Pierre Lévy, *L'Intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1997.

energía bruta como el punto culminante natural de la ascensión de la humanidad hasta hoy".[68]

Por su parte, complementa irónicamente Oswald Spengler sobre la esperanza de una continua superación: "No más las guerras, las distinciones de razas, las diferencias entre los pueblos, entre Estados o religiones; no más los criminales, los aventureros ni los conflictos que surgen de las diferencias de unos y otros, ni el odio o la venganza; solo un confort sin fin hasta el final de los siglos".[69]

Se tiene, como corolario final, el rostro utópico y redentor de la tecnología, que hoy todavía predomina entre los propios científicos, técnicos, empresarios de todas las ramas, economistas, administradores y en la mayor parte de las poblaciones.

Pero, antes de continuar, demos un paso atrás y preguntémonos: ¿qué entendemos por técnica y, actualmente, por tecnociencia? Sin que haya jerarquía en la descripción que sigue, ni pretensión, evidentemente, de agotar el tema, la técnica es, inicialmente, una adaptación artificial del medio y de sus fenómenos (como los mecánicos y físico-químicos) y de las demás criaturas naturales para la conservación del propio sujeto hombre - por ejemplo, dominar el fuego y manipularlo para la cocción de alimentos, o utilizar el sílex para tallar o cortar otro objeto; al mismo tiempo, la técnica es un medio, o incluso un método, de satisfacer, reducir o eliminar el carácter más penoso de las necesidades, primarias o secundarias, y crear otras nuevas, materiales o espirituales, y que de ellas se derivan casi automáticamente, por medio de herramientas, utensilios y máquinas. Por ejemplo, para tener acceso al fuego cuando se necesita, se crea la necesidad de cortar y almacenar leña, lo que requiere nuevo instrumento, el hacha, de piedra o de hierro; o para utilizar del caballo, se fabrican todas las arneses indispensables para el control de la montura (silla, brida, estribo). Por exigencia de la escritura, se crearon a lo largo de la historia pizarras de piedra, tablas de arcilla, el pergamino, el papel, las máquinas de escribir, los teclados y las pantallas informáticas. Es decir, la creación de una necesidad conduce inevitablemente a una herramienta, aparato,

[68] L. Mumford, *Technics and Civilization*, pg. 182, Routledge and Keegan Paul, Londres, 1955.
[69] O. Spengler, *O Homem e a Técnica*, pg. 38, Lisboa, Guimarães e Cia. Editores, 1980.

máquina o recurso artificial; y éstos, a su vez, sugieren su perfeccionamiento y estimulan su superación, en una secuencia que nos parece ineludible.

Analizando las transformaciones entre los períodos del paleolítico y el neolítico, Spengler aun escribió: "Al penetrar más profundamente en este nuevo universo de formas de la actividad humana, pronto nos damos cuenta de la existencia de relaciones complejas y extrañas. Todas estas formas de actividad presuponen técnicas que les permiten la existencia. La cría de animales requiere el cultivo de forrajes; la siembra y la cosecha de vegetales comestibles requieren la disponibilidad de animales de tiro y de carga, así como éstos necesitan cercados. La construcción, sea de qué tipo sea, tampoco dispensa de la preparación y el transporte de materiales, y ese transporte supone caminos y carreteras, vehículos y barcos".[70]

En tercer lugar, existe la concepción más restringida de la técnica como conjunto secuencial y ordenado de normas y procedimientos para que se realice una determinada operación, lo que se confunde con la noción de protocolo, hoy muy en boga: técnica de vuelo, técnica escultórica, técnica de buceo, técnica quirúrgica o, aún, técnicas de laboratorio.

Y, finalmente, cabe recordar que la técnica, como *forma de hacer de forma más eficaz*, es anterior a la ciencia, al conocimiento teórico que investiga y controla su propia experiencia, y se ha desarrollado mucho a través del conocimiento práctico e inmediato de las generaciones familiares. y sólo por condiciones empíricas, antes de vincularse estrechamente a él, lo que ya se observa desde el Renacimiento. Ejemplos significativos de esta combinación se encuentran en la óptica (radiación luminosa, lentes, espejos, gafas, formaciones de sombras, creación del telescopio), en Giovanni della Porta (*Magiae naturalis*, 1584), Francesco Maurolico (*Photismi de lumine et umbra*, entre 1521 y 1530), Galileo Galilei y Johann Kepler; y en pirotecnología (producción, refinado y control de la fundición de metales y piezas cerámicas), en las obras de Vannoccio Biringuccio (*De la pirotecnia*, 1540) y Georgius Agricola (*De re Metallica*, 1556). A partir de entonces, y progresivamente en todos los ámbitos de investigación y aplicación práctica, “un dispositivo tecnológico puede conducir tanto a un avance científico como a un nuevo dispositivo tecnológico, y el

[70] Ibidem, pgs. 76 e 77.

potencial en la asociación de tecnología y ciencia es una reacción en cadena de descubrimiento científico". e invención tecnológica".[71]

Para su curso sobre "Meditación de la Técnica", suministrado en 1933, Ortega y Gasset escribió: "La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Ya esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos... De donde se deduce que el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien. Más aún: que vida significa para él no simple estar, sino bienestar, y que sólo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar, porque éste, a su vez, es supuesto del bienestar".[72]

Estos cambios constantes de sus necesidades, que van desde lo esencial a lo superfluo (que, a su vez, se convierte igualmente en necesidad o deseo imperioso) hace que el ser humano no sea algo enteramente dado, un ente que se contenta en ser solo lo que es, pero una pretensión, un proyecto, que se realiza o no, aunque diferentemente, según su pasado y su contemporaneidad. La técnica, sea de orden material o espiritual (si consideramos como tales las creaciones del lenguaje, las artísticas y las teóricas), es un medio indispensable de esta pretensión o proyecto.

La cuestión más pertinente y aún polémica, que sólo el tiempo podrá dirimir (aunque demasiado tarde), se refiere a las consecuencias o hacia dónde nos conduce el desarrollo del fenómeno o de la civilización técnica. No se trata aquí de señalar los riesgos más evidentes de la explotación de los combustibles fósiles, del uso de agrotóxicos, de la reducción drástica de la biodiversidad, de la acumulación asfixiante de desperdicios y desechos, de la red mundial de comunicación informática, como fraude, espionaje de la vida privada, noticias falsas, discursos extremistas e irracionales o un fallo generalizado del sistema. Mucho antes de eso, es decir, desde el comienzo del siglo XX y la primera guerra mundial, tenemos la percepción de que globalmente, "la técnica se ha hecho autónoma y constituye un mundo devorador que obedece a sus propias leyes,

[71] Melvin Kranzberg, *The Unitiy of Science-Technology*, American Scientist, v. 55, pgs 48 a 66, 1967.

[72] José Ortega y Gasset, *Meditación de la Técnica*, Obras Completas, tomo V, 6ª edição, pgs 326 a 328, Revista de Ocidente, Madrid, 1947.

renegando de toda tradición [...] su evolución es demasiado rápida, por demasiado subversiva para integrar las tradiciones [...] la invención permanente transforma sin cesar los hábitos adquiridos [...] Tanto como su destino, el hombre no puede actualmente elegir sus medios, en virtud de la autonomía técnica, pues la variabilidad, la flexibilidad de la técnica [...] no impide que, en un momento y lugar determinado, solo haya un medio técnico utilizable [...] [como, por ejemplo, dispensar la energía eléctrica, cualquiera que sea su modo de producción? ] Esta técnica está dotada de un 'peso específico', es un poder con fuerza propia [...] independientemente de los objetivos que el hombre pueda atribuir a determinado medio técnico, he aquí que el medio encierra en sí mismo una finalidad virtual de la cual no es posible desviarselo. Y si hay competencia entre esta finalidad intrínseca al medio y un fin extrínseco, propuesto por el hombre, será siempre la primera que prevalecerá [...] lejos de ser retenida por algún escrúpulo en cara del sagrado, la técnica no descansa mientras en él no realiza su trabajo. Todo lo que aún no es técnico debe volverse técnico; la técnica es impulsada por sí misma, por su autodesarrollo. Antes pues de haber llegado a él, la técnica niega el misterio. Esto es solo lo que aún no ha sido tecnificado [...] la técnica es sagrada porque es la expresión común del poder del hombre y porque sin ella volvería a ser pobre, solo y desnudo, sin disfraces, dejando de ser el héroe, el genio, el arcángel que un aparato le permite ser a precio módico".[73]

Ortega también argumenta, en forma de advertência: “Hay quien cree que la técnica actual está más firme en la historia que otras porque ella misma, como tal técnica, posee ingredientes que la diferencian de todas las demás, por ejemplo, su basamento en las ciencias. Esta presunta seguridad es ilusoria... Todas estas seguridades son las que precisamente están haciendo peligrar la cultura europea. El progresismo, al creer que ya se había llegado a un nivel histórico en que no cabía sustantivo retroceso, sino que mecánicamente se avanzaría hasta el infinito, ha aflojado las clavijas de la cautela humana y ha dado lugar a que irrumpa de nuevo la barbarie en el mundo”.[74]

[73] Jacques Ellul, *La Tecnique ou l’Enjeu du Siècle*, capítulo I, pgs 21 e 22, capítulo II, pgs 149 a 154, A. Colin, Paris, 1954.
[74] J.O. y Gasset, opus cit, pg 332.

Para Heidegger, en *Die Frage nach Technik* (La cuestión de la técnica o La pregunta por la técnica),[75] conferencia pronunciada en 1953, en la Escuela Superior Técnica de Munich, hay que reconocer, inicialmente, que el papel de la tecnología es plasmar el modo de estar en el mundo del propio hombre. Todos conocen los enunciados que, desde un punto de vista antropológico la definen: es un medio, desarrollado por el hombre, para determinados fines. Nos advierte que el peligro no se encuentra en la técnica misma; lo que importa es el misterio de su esencia. La verdad es que siempre hemos estado dependientes de ella, y hoy, más que eso, a ella aprisionados, seamos sus aficionados o detractores. Cuanto más se le da a la técnica, más la consideramos neutral.

Así, donde los fines son perseguidos y los medios empleados, lo que prevalece es la instrumentalidad. Desde un punto de vista filológico y original, lo que hace posible el producir técnico, lo que lo ensea o haga surgir algo es un compromiso (de missi, missum, dejar salir, lanzar, o incluso admitir en), es decir, la reunión de cuatro causas tradicionales (la materia usada, *hylé*; la forma determinada, *eidos*; el fin buscado, *telos*; y la acción humana). Dice el autor: "Desde la perspectiva de lo que los griegos experimentaron en el compromiso (*aitía*), ahora damos a la palabra ocasionar (*veranlassen*) un amplio sentido, hasta el punto de esta palabra denominar la esencia de la causalidad, pensada de modo griego [...] que siempre rebosa y se anticipa en una presencia, es *poiesis* (producir, *hervorbringen*)".[76]

No es sólo lo que se produce manual o artificialmente lo que es *poiesis*, sino aquello que la propia naturaleza crea o hace surgir, como por ejemplo la flor que procede del acto de florecer. Por consiguiente, la técnica es un producto que hace aparecer, que nos pone delante, desabriga o desoculta a un ser, una presencia. Y las palabras griegas *tekhne y episteme* son equivalentes a él, en el sentido de dejar surgir. Continúa Heidegger: "Pero el desenmascaramiento (desvelamiento) que domina la técnica moderna no se despliega en un llevar adelante, en el sentido de la *poiesis*. El desenmascaramiento imperante en la técnica moderna es un desafiar (o un provocar - *herausfordern*) que establece,

[75] M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften, Band 7, Vorträge und Aufsätze, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
[76] Ibidem, opus cit., pg. 12.

para la naturaleza, la exigencia de proporcionar energía susceptible de ser almacenada".[77] Por ejemplo, el carbón o los hidrocarburos pueden ser traídos a la superficie no como depósitos seculares de transformaciones químicas naturales sino como combustibles. Toda la maquinaria y todo el sistema para la extracción y el beneficio de estos entes es una explotación gigantesca que desafía a la naturaleza. “La central eléctrica - observa Heidegger - está situada en el río Reno. Ella pone (*stellt*) el río Rin en virtud de la presión de sus aguas, haciendo que sus turbinas giran, y el giro hace funcionar las máquinas que generan energía [...] La central eléctrica no está construida en el río Rin como el antiguo puente de madera, que durante siglos une una orilla a la otra. Al contrario, el río es el que está construido en la central eléctrica".[78]

La esencia de la tecnociencia, su alma, es precisamente esa reunión de acciones que el hombre pone (*stellt*), es decir, una armazón (*Gestell*) o estructura en tela por la cual y con la cual desafía a la naturaleza para descubrir (quitar la cubierta) la realidad. En sus palabras, "armazón significa el modo de desabrigar que impera en la esencia de la técnica moderna, y que no es, propriamente, nada técnico".[79]

Técnica, aparatos, dispositivos, mecanismos, estructuras y redes son modos por los cuales denominamos el poder de esta armazón técnica, que no es enteramente humana ni enteramente inhumana, sino una potencia descentralizada, ubicua, capaz de absorber, incorporar y tratar con todos los demás seres mundanos. Es decir, técnica y poder son cosas inseparables, y tanto más estrechamente unidas cuanto mayores o más intensas sean las interconexiones existentes entre ellas. Lo que importa es darse cuenta de que la potencia tecnocientífica, bajo cualquier forma actual de utilización, presiona, arrastra y suplanta al hombre en virtud de la propia interconexión de las técnicas, como un círculo que se autoalimenta. Tal poder ha crecido desmesuradamente en los dos últimos siglos, alcanzando un nivel o intensidad que se sobrepone a la voluntad o capacidad de decisión humana, pues ya no procede ni de una ni de otra, sino de la propia posibilidad de revelación y usos encadenados.

[77] Ibidem, pg. 15.
[78] Ibidem, pg. 16.
[79] Ibidem, pg..21

Con esto, según el filósofo, se alteran las condiciones de creación de significado y valor de las acciones humanas, pues la tecnociencia es una modalidad agresiva de revelación de los entes, a partir de sus manipulaciones o de sus empleos. Ya no importa el ser o la cosa en sí, sino sobre todo la posibilidad de su utilización, conforme a su naturaleza y plasticidad. Por eso, también, los entes se convierten, ante todo, en una especie de reserva de supervivencia (Bestand) por el hecho de poder ser manipulados, de alguna forma y para algún fin, inmediato o posterior. De ahí que el mayor peligro que la tecnociencia representa, en el sentido de Heidegger, sea el predominio o incluso la unidimensionalidad de la razón y del obrar, un modo casi único de estar o proyectarse en un mundo finito. Esto es porque el ser humano deja de ser un oyente de la naturaleza (*Hörender*) para convertirse, ante todo, en siervo (*Hörige*) de esta dimensión preponderante.

En sus palabras: "El destino del desabrigar no es, en sí mismo, ningún peligro, sino el peligro. Y si el destino impera en la forma de la armazón, entonces es él el mayor peligro. Tan pronto como lo que se descubre no interesa más al hombre como objeto, sino como sustento, y el hombre, en el seno de la falta de objeto, solo es aquel que requiere sustento, el hombre caminará por el borde más externo del precipicio, Es decir, caminará hacia el lugar donde él mismo será tomado como sustento. Precisamente este hombre amenazado se arroga la figura dominante de la Tierra".[80]

Al que Heidegger pretende aludir es que el hombre ya no se encuentra a sí mismo, no se preocupa más de su esencia, no asume responsabilidad consigo mismo, entregándose a la "comitiva del desafío del armazón" (al desarrollo exponencial de la técnica). Esto es porque la técnica es realmente capaz de romper con la circularidad o complementariedad entre los seres vivos, creando un hiato o cesura cuya recuperación o llenado se vuelve incierto o incluso imposible. Una flor atrae a pájaros que se alimentan de ella y, por consiguiente, diseminan o polinizan la propia planta en otras áreas. Un depredador nunca extermina su fuente de alimentación, aunque no hace cálculos estadísticos de las poblaciones cazadas.

[80] Ibidem, pgs. 27 e 28.

Adorno, en *Minima Moralia*, también se atrevió a sugerir los efectos que provoca la técnica cuando actuamos bajo su control o nos sometemos a objetos, ya sean cotidianos o extraordinarios: “La automatización técnica hace que los gestos sean precisos y crudos y, por tanto, [también] las personas . Elimina toda prudencia en los gestos, todo cuidado, todo civismo. Los subordina a exigencias irreconciliables, como si estuvieran privados de la historia..."[81] En otras palabras, Adorno vio en la técnica moderna el peligro que contenía de arrastrar al hombre a la extinción de su propia experiencia individual, lo que podemos ver, muy claramente, en las artes posteriores al siglo XIX, cuyas técnicas tradicionales anteriores, manuales o radicalmente subjetivas, dieron paso a mecanismos impersonales automáticos o electrónicos (con la ayuda de máquinas e informática).[82] Por eso Mario Costa, en el ensayo *Il Sublime Tecnologico*, escribió: "La llegada de tecnologías como el daguerrotipo (fotografía), el teléfono y el fonógrafo abrió una nueva era del estético que madura en el tiempo que vivimos. Las tecnologías no solo provocaron e iniciaron un proceso de corrosión de la esencia del arte, liquidando su derecho a existir [...] El paso de las técnicas a las tecnologías en la producción artística constituye una verdadera mutación; las imágenes, las palabras, los movimientos, los sonidos son tecnológicamente producidos y tecnológicamente conservados y recreados; todo esto es sustraído al cuerpo y deja de ser el resultado de sus acciones; con la producción tecnológica, el arte es siempre menos representación (*Vorstellung*) que presentación (*Darstellung*), pero lo que presenta ya no es la "verdad" (de lo real) o el 'significado' (de los sentimientos y pensamientos), sino los significantes (las formas puras) y la lógica objetiva, la lógica de la propia técnica (tecno-lógica)".[83]

Tales advertencias y constataciones, que son también una forma de escepticismo ante la desmesurada razón instrumental, es expresada por Eugene

---

[81] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Nummer 19 – Nicht anklopfen – disponível em giuseppecapograssi.files.wordpress.com/2013/mínima moral, s/d, s/p.*

[82] Véase al respecto el capítulo “La muerte del arte y la supervivencia de la estética” de esta misma serie.

[83] M. Costa, *O Sublime Tecnológico*, Editora Experimento, São Paulo, 1995, capítulos I, pg 15 e III, pgs. 45 e 46.

S. Schwartz,[84] mediante las siguientes limitaciones, sin considerar las limitaciones del propio conocimiento humano: 1. por la finitud, es decir, por los límites físicos de los recursos terrestres y la lentitud de los procesos naturales, muchos de los cuales no se repetirán (los existentes en yacimientos), y algunos de los renovables dejarán de serlo por acciones humanas o por circunstancias naturales; 2. por los límites de mantenimiento de la vida, lo que significa que las relaciones entre la radiación solar, las composiciones atmosféricas y del suelo y el ecosistema de los organismos vivos (animales y vegetales) son relativamente frágiles o se sitúan en un estrecho y disruptivo rango de parámetros. Por lo tanto, las funciones de automantenimiento del medio requieren el equilibrio correcto entre el intercambio gaseoso, la purificación del aire, el ciclo nutritivo y todos los demás procesos que mantienen la vida; 3. por el principio de impotencia, es decir, por lo que Alfred Whitehead había escrito en *Science and the Modern World*, al decir que la naturaleza asumía los atributos del clásico destino griego: "Es esta inevitabilidad que impregna el pensamiento científico. Las leyes de la física son las leyes del destino." El principio de impotencia declara lo que puede y no puede hacerse, dadas las imposibilidades del mundo mismo, como las dos primeras leyes de la termodinámica, o el principio de exclusión competitiva, según el cual dos organismos que compiten en todas las actividades no pueden coexistir indefinidamente; 4. por el perímetro de lo posible, que se refiere también a leyes naturales e insuperables. Siempre que se alcance un límite, no se puede ir más allá. Así, por ejemplo, "después de hacer la comunicación eléctrica circunscrever la Tierra, no es posible conseguir mejora de velocidad de comunicación [...] Otro límite es el del cero absoluto, los 273 grados centígrados bajo cero. A esa temperatura la actividad celular cesa y el fenómeno de la superconductividad aparece". La limitación humana más crucial, sin embargo, se deriva de los límites de su capacidad de adaptación. Es decir, aunque la capacidad tecnológica siga avanzando, el mismo fenómeno no se dará con el cuerpo humano. Por más rápido que se mueva en el espacio, no podrá colonizarlo a la manera juvenil de las ficciones; 5. por el crecimiento vertical de la población. "Incluso el hombre, que se reproduce con lentitud, ha duplicado su

[84] E.S. Schwartz, *A Inflação da Técnica (Overskill*), sobretudo el capítulo Límites, Impotencia y lo Insoluble, pgs. 81 a 107, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1971.

número en los últimos veinticinco años y, en esa proporción, en menos de mil años no habrá más espacio para su progenie". El mismo planeta que en 1650 debía contener cerca de 470 millones de habitantes, albergaba 1 mil millones en 1804, 2 mil millones en 1930, 6 mil millones en 2000 y 7,7 mil millones en 2020. Ya para 2100, 11 mil millones (según el *Pew Research Center*), es decir, un ritmo insoportable para los recursos naturales y la calidad de vida; 6. por los desajustes y catástrofes ecológicas que parecen intensificarse, con o sin responsabilidad humana directa.

Schwartz no podía prever en su época (finales de los años 1960) otro tipo de constricción y hasta de coacción que las nuevas tecnologías informáticas difundirían - el fin de la privacidad. Habiendo sido posible crear una sociedad de vigilancia informatizada, tanto los Estados como las organizaciones y las redes privadas almacenan y pueden fiscalizar o manipular informaciones sobre cada ciudadano, nacional o incluso extranjero, utilizándolas según sus intereses. Es decir, las grandes plataformas pasan a utilizar datos personales almacenados para transformarlos en predicciones de comportamiento gracias a algoritmos de inteligencia artificial. Es la transformación económico-publicitaria del saber en poder. Experimento realizado por Facebook en 2012 sobre el contagio de las emociones, probó la posibilidad real de la tesis.

Unos años después de las obras de Ellul y Schwartz, Langdon Winner comienza su análisis sobre la "tecnología autónoma" argumentando que "La verdad es que nuestra deficiencia no está en la falta de 'hechos' bien verificados. Lo que nos falta son nuestras orientaciones. La experiencia contemporánea de las cosas tecnológicas ha confundido repetidamente nuestra visión, nuestras expectativas y nuestra capacidad para hacer juicios inteligentes. Las categorías, argumentos, conclusiones y elecciones que hubieran sido totalmente obvias en épocas anteriores ya no son obvias. Los patrones de pensamiento perceptivo que eran totalmente confiables en el pasado ahora nos desvían sistemáticamente. Muchas de nuestras concepciones de tecnología revelan una desorientación que bordea la disociación de la realidad. Y mientras no tengamos

la capacidad de hacer nuestra situación inteligible, todos los 'datos' del mundo no harán diferencia".[85]

Winner admite que la imprevisibilidad, la incertidumbre y la ausencia de control son comunes a la acción humana, existiendo modernamente un imperioso orden tecnológico e incluso la política se limita a administrar esta hegemonía, ya que todo debe adecuarsese a las exigencias tecnocientíficas y económicas. Sin embargo, el miedo exagerado de un crecimiento continuo de la importancia del mundo tecnológico sería más de orden psicológico que real. Por lo tanto, para el autor debe existir la necesidad de que las cosas sean bien creadas o producidas con el cuidado suficiente para que sean más beneficiosas que nocivas.

Baudrillard, autor de *La transparencia del mal*, es más pesimista. A propósito de la energía, el filósofo nos dice que "habrá cada vez más energía, en todas sus formas, al menos dentro de un plazo más allá del cual no nos sintamos humanamente implicados. La energía nuclear es inagotable, la solar, la mareomotriz, la de los grandes flujos naturales, incluso la de las catástrofes naturales, terremotos y volcanes es inagotable (podemos confiar en nuestra imaginación técnica). Lo dramático, sin embargo, es la dinámica del desequilibrio, la aceleración del propio sistema energético, que puede conducir a corto plazo a un desorden homicida. Ya tenemos algunos ejemplos espectaculares de liberación de energía nuclear (Hiroshima, Nagasaki y Chernóbil), pero cualquier reacción en cadena, ya sea vírica o radiactiva, es catastrófica [...] [En el gasto energético diario de los neoyorquinos] ha desaparecido toda noción de funcionamiento normal. Todos los seres conspiran, como se decía en el siglo XVIII, al mismo desbordamiento, a la misma sobreexcitación dramática que sobrepasa con mucho la necesidad de vivir, y es más bien una irreal obsesión por sobrevivir, una fría pasión por sobrevivir que se apodera de todos y se alimenta de su propio furor".[86]

Este temor a una técnica que podría llevarnos a la catástrofe ha desembocado en el «colapsismo» contemporáneo, la creencia de que el agotamiento de los recursos y el colapso de la vida animal se han vuelto

[85] L. Winner, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Introducción, Cambridge, MIT Press, 1977.
[86] Jean Baudrillard, *A Transparência do Mal*, pgs. 108 a 110, Papirus Editora, São Paulo, 1992.

inevitables, ya no en un horizonte lejano - lo cual es muy posible - sino cercano, debido a causas antrópicas.[87] Se trata de un pensamiento derivado de la máxima creada por Hans Jonas - *in dubio pro malo* - es decir, si hay alguna duda, lo peor está por llegar. Dicen los autores: «Durante 20 años hemos seguido acelerando con pleno conocimiento de causa, destruyendo a un ritmo aún más rápido el sistema-Tierra, el que nos acoge y sostiene (concentración de CO2, N2O, CH4, temperatura de la superficie, acidificación de los océanos, biogeoquímica de las costas, pérdida de bosques, degradación de la biosfera, etc.). Digan lo que digan los optimistas, los tiempos que vivimos están claramente marcados por el espectro de un colapso".[88]

Aunque sus predicciones son cuestionadas, por el hecho de elegir solo los aspectos nocivos de las técnicas, desconsiderando los positivos o benéficos (energía renovable, geoecología, geoingeniería etc.), sería aconsejable exigir a la filosofía y a sus hijas más jóvenes, como la sociología y la antropología, que incluyan en sus concepciones, hipótesis y análisis la figura cada vez más engreída del homo stultus, ente capaz de perezosa, soberbia e irracionalmente, pasar más allá de las Columnas de Hércules, es decir, promover su propia decadencia y servidumbre técnico-cultural o incluso su extinción como especie.

[87] Ver Pablo Servigne e Raphaël Stevens, *Como Tudo Pode Desmoronar: Pequeno Manual de Colapsologia*, (Comment tout peut s'effronder), Editora Perspectiva, São Paulo, 2024.
[88] Ibidem, pg.43.

## IV. Materia y espíritu: ¿Diferentes, opuestos, complementarios?

En física, la materia designa la sustancia de todos los cuerpos o, de forma más esclarecedora, aquello de lo que está compuesto un objeto dado en el universo (del griego ὕλη - *hyle*). En efecto, son los elementos químicos (los átomos de hidrógeno, helio, oxígeno, carbono, etc.), en total 118 (según la IUPAP - Unión Internacional de Física Pura y Aplicada), los constituyentes básicos de la naturaleza. Pero también es una extensión sólida, dotada de resistencia, así como una potencia general (δυναμις - *dynamis*) capaz de manifestarse en alguna forma o aspecto (είδος - *eidos*), con cierta magnitud (μέγεθος - *megethos*), en una extensión o cuerpo particular.

Fue con Aristóteles que el término *hyle* pasó a designar ese sustrato universal en potencia "que aspira a una forma", ampliando el significado entonces primario y vulgar de madera, elemento utilizado entonces para la construcción de variados objetos (en latín, materia, como en caedendis materiis occupatus, ocupado cortando las maderas). En su obra Física, dice el autor: "... puesto que de los entes que son por naturaleza hay causas y principios primeros, por los cuales se dicen ser en su esencia, es manifiesto que todo viene a ser desde un subyacente (hypokeimenon)... La naturaleza subyacente puede ser reconocida por analogía. Pues así como el bronce se tiene para la estatua, o como la madera se tiene para la cama, o como la materia y lo informe (antes de tomar forma) se tiene para algo que tiene forma, del mismo modo esta naturaleza se tiene para la sustancia, para un cierto esto y para algo que es".[89] Es decir, un subfondo que, al dar forma a un ser, le pertenece de modo imanente, y no por accidente.

Por medio del latín, el concepto nos llegó junto con la palabra *mater*, en el sentido de fuente, causa o principio en general. Aún para Aristóteles, si se separan las cualidades aparentes de algo existente (de la materia), nada parece quedar, en virtud de las diferencias entre ellas (la tierra, los minerales, las plantas, los animales, en sus respectivos reinos). Por este motivo, la aprehensión

[89] Aristóteles, *Física*, I, 190 b 17 e 191 a 7, Editora Unicamp, Campinas, 2010.

de la materia se haría principalmente por el cambio observado en los entes naturales y por vía del razonamiento o intelecto.

De ahí la definición inicial dada por la *Enciclopedia Francesa*, de Diderot y D'Alembert: "sustancia extensa, divisible, móvil y susceptible [que puede sufrir acciones], primer principio de todas las cosas naturales y que, por sus diferentes arreglos y combinaciones, forma todos los cuerpos".[90]

Vinculada al concepto de materia está la definición de energía (ένέργεια), una fuerza o potencia en acto, o "la capacidad que un cuerpo o sistema posee para producir trabajo o su equivalente" (trabajo mecánico, trabajo eléctrico) y, por lo tanto, un fenómeno que se establece entre cuerpos (partículas, ondas o masas) y sistemas de naturaleza material. La teoría de la relatividad estricta prevé la conversión de masa (materia) en energía, por la fórmula E = mc 2, mientras que la relatividad general integra la materia a las estructuras del espacio-tiempo.

Desde un punto de vista de la tradición filosófica, se puede decir entonces que la materia es lo que existe independientemente de la percepción y del entendimiento.[91]

Ya el espíritu (πνεῦ μα - pneuma, en griego, spiritus, en latín, es decir, aire, soplo, respiración), fue entendido inicialmente por la filosofía griega, a partir de Anaxímenes, como un principio ígneo y aéreo (aer) que penetraría y se mezclaría en todo para dar cohesión a los elementos. En la concepción estoica, a este pneuma cósmico correspondería un pneuma de los seres vivos, tanto φυσιχός (físico, por la respiración) como ψυχικός (psíquico), dotando la mente de conciencia, pensamiento o reflexión, de conocimiento, de subjetividad y de intencionalidad , es decir, la certeza de que poseemos una vida propia interior - lo que Descartes llama res cogitans. El lenguaje moderno y científicamente experimentado de la biología actualiza, pero no modifica en profundidad, el antiguo concepto estoico. Veamos: "Desde el nacimiento de la vida, una fuerza emana de la materia orgánica, como la energía física nace de la materia inerte mineral. Para designarla, conviene un solo nombre con sentido suficientemente amplio para poder englobar todas las reacciones, de las más elementales a las más evolucionadas, es decir, de los tropismos de los seres unicelulares y de los

[90] J. le R. d'Alembert e D. Diderot, op. cit., lema Materia.

[91] Incluso si se demuestra la existencia de materia oscura o de antimateria (antiprotón, antineutrón etc), ambas serían materias.

reflejos de los seres pluricelulares a las facultades mentales más elaboradas: esa palabra es espíritu... Notemos que en el ser evolucionado el espíritu no está ligado a todo el organismo, sino solo al cerebro, con el cual nace y muere... La vida del cuerpo se distingue, efectivamente, de la del espíritu... el espíritu aparece y evoluciona con la materia. Él es su servidor. Cuando alcanza el nivel humano, se convierte en señor".[92]

Una idea bastante cercana a la del principio vital encontramos en la Biblia hebrea, pues la palabra *Ruah* (רוח) indica el soplo cálido y divino, creador de los seres y de la vida. Aparece no solo en el libro de Génesis 1-2, sino también en otros pasajes como Isaías (11, 1-2), en la que se anuncia a los cristianos la venida del Cristo: "Y saldrá del tronco de Jesé, y brotará una flor de su raíz. Sobre él descansará el espíritu de YHWH: Espíritu de sabiduría e inteligencia, Espíritu de consejo y fortaleza, de ciencia y piedad".

En ambos casos, es decir, de un espíritu cósmico o aún divino, él es la causa trascendental de los espíritus individuales. Pero tampoco necesariamente tiene que encontrarse en una persona, específicamente, sino corresponder a una facultad humana (al menos a partir de un cierto estadio o linaje evolutivo de la especie), que se expresa tanto abstractamente, por medio de signos, como de manera concreta, por medio de actos, sensaciones expresadas u objetos humanos o divinamente creados.

El espíritu y la materia pueden ser vistos como referencias a fenómenos heterogéneos si se entiende al espíritu como sustancia radicalmente desemejante de la materia o del mundo estrictamente físico (*res extensa*, también en la nomenclatura cartesiana), siendo entonces el espíritu una expresión metafísica (más allá o aparte del mundo físico). Una concepción, por lo tanto, dualista. Si un astro, una roca, una onda electromagnética o una configuración química constituyen entes materiales inanimados y enteramente sometidos (a lo que todo indica) a leyes necesarias, la manifestación espiritual requiere en absoluto, tal como se conoce, una forma de vida específica o característica, en la que aparecen fenómenos básicamente abstractos (conciencia de sí mismo y del medio ambiente, reflexión, conocimientos,

[92] Guy Lazorthes, *Le Cerveau et l'esprit*, Capítulo I, pg. 21, Capítulo VII, pg. 186 e Introdução, Flammarion, Paris, 1982.

lenguaje, voluntad, intención y sentimientos afectivos complejos, como el asombro y la compasión, por ejemplo) y la perspectiva de libertad y creación, aunque se relacione o circunscriba al medio ambiente y al tiempo. En la boca de Sócrates y en las intenciones de Platón, se lee en la República: "¿no tiene el alma una función que nada más, excepto ella misma, podría realizar, como vigilar, mandar, deliberar y todo de este mismo género? Podemos atribuir tales funciones a otra cosa que no sea el alma, y no tenemos derecho de decir que son inherentes"?[93] En otras palabras, aunque puedan estar unidos, espíritu y materia constituirían sustancias diversas (dualismo).

En palabras de San Agustín, espíritu es todo lo que no es cuerpo ni materia, pero es algo.[94] Dios, el poder creador de una naturaleza incorpórea, que no se restringe a ningún lugar, estando en todos, sólo es percibido por la interioridad del ser humano (*mens rationalis*). Incluso antes de Descartes, ya encontramos en él esa fuerte y evidente característica de singularidad espiritual: "¿Tiene el aire el poder de vivir, de recordar, de comprender, de querer, de pensar, de conocer, de juzgar? ¿Tiene el fuego este poder, o el cerebro, o la sangre, o los átomos, o no sé qué quinto cuerpo aparte de los cuatro elementos clásicos, o la cohesión y el equilibrio de nuestro cuerpo? Los hombres han tenido dudas al respecto: uno ha intentado afirmar esto, el otro aquello. En cambio, nadie duda de que recuerda, de que comprende, de que quiere, de que piensa, de que sabe, de que juzga. Si duda, recuerda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere llegar a la certeza; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, sabe que no debe dar su consentimiento a la ligera. Por tanto, puede dudar del resto, pero no debe dudar de todos estos actos de la mente; si no lo fueran, sería imposible dudar de nada. Los que imaginan que el alma es un cuerpo, o la cohesión y el equilibrio de un cuerpo, quieren que todos estos actos del alma sean accidentes cuya sustancia sería el aire, el fuego o algún otro cuerpo con el que se identifica el alma. Así, la inteligencia se encontraría en el cuerpo como uno de sus atributos: el cuerpo sería el sujeto, los actos serían los accidentes del sujeto; el sujeto sería el alma, pero un alma que identifican con el cuerpo; la inteligencia

[93] Platão, *A República*, Libro I, 353d.

[94] San Agustín, *On the Trinity* (*De Trinitate*), disponible em monergism.com/thethreshold/sdg/augustine.

sería un accidente del sujeto, como cualquier otro de esos actos de los que estamos seguros, como acabamos de decir. Parecida es la opinión de los que niegan que el alma sea un cuerpo, pero que hacen de ella la cohesión y armonía de un cuerpo. La diferencia estriba en que los primeros dicen que el alma es una sustancia en la que la inteligencia es un accidente; los segundos, que el alma misma es un accidente, siendo el cuerpo la sustancia de la que hace la cohesión y la armonía".[95]

La concepción materialista afirma que sólo existe la materia, siendo la conciencia uno de sus productos entre todos los demás (monismo). Epicuro, en su Carta a Heródoto, sostiene que la naturaleza es toda ella una combinación de átomos, en cantidad infinita, y que el alma también está formada por ellos. Se trataría, sin embargo, de átomos sutiles que se desintegrarían con la muerte. En la interpretación de Diderot, "Hobbes, Spinosa, etc. sostienen que todos los seres del universo son materiales y que todas sus diferencias provienen únicamente de sus diferentes modificaciones, sus diferentes movimientos, etc. Así, imaginan que una materia extremadamente sutil agitada por un movimiento muy vivo puede pensar"[96] y para Jean Cabanis, "experimentos directos... han probado que el cerebro, la médula espinal y los nervios son los verdaderos, o por lo menos los principales, órganos de la sensación»; "Así, son realmente los nervios los que sienten, y es dentro del cerebro, en la médula espinal, donde el individuo percibe las sensaciones"; "No debemos sorprendernos de que las operaciones que en conjunto llevan el nombre de morales estén relacionadas con aquellas operaciones más particularmente llamadas físicas, y de que actúen y reaccionen unas sobre otras"; "Ahora bien, las leyes que rigen, por ejemplo, todas las vísceras abdominales son evidentemente comunes a los órganos del pensamiento; estos últimos están igualmente sometidos a ellas, y esto sin restricción alguna. Si el sistema venoso portal influye sobre el hígado y el bazo, y el bazo y el hígado sobre el estómago... el órgano cerebral, considerado como

[95] Ibidem, Libro X, párrafos 14 y 15, pgs. 257 y 258.

[96] Denis Diderot, lema *Materia* de la Encyclopédie Française, edición digitalizada, volumen X, pg. 190, enccre.academie-sciences.fr.

el del pensamiento... no está menos ligado por estrechos lazos de influencia recíproca con el hígado, el bazo, el estómago y las partes de la generación".[97]

Y todavía Nietzsche: "El fenómeno del cuerpo es un fenómeno más rico, más explícito, más comprensible que el de la mente. Hay que ponerlo en primer lugar, por razones de método, sin perjuicio de su significado final. [...] De hecho, la conciencia no es más que un instrumento [...] ni el más necesario ni el más maravilloso. [...] Debemos, pues, invertir la jerarquía [...] y conservar lo espiritual como lenguaje cifrado del cuerpo".[98]

En *The Astonishing Hypothesis*, el biofísico y neurobiólogo Francis Crick es categórico: "Las actividades mentales de una persona se deben enteramente al comportamiento de las células nerviosas, las células gliales y los átomos, iones y moléculas que las componen e influyen en ellas [...] Usted, sus alegrías, sus penas, sus recuerdos y ambiciones, la idea que tiene de su identidad personal y su libre albedrío no son, de hecho, más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y sus moléculas associadas".[99]

Pero los conceptos pueden, de otra manera, ser entendidos como complementarios, habiendo, de modo necesario, una base material para la manifestación de la potencia espiritual, como ya creyeron Hipócrates y Galeno (teoría del cefalocentrismo). En el caso humano, por lo tanto, se sabe hoy que la actividad espiritual depende de la estructura y del funcionamiento de la corteza cerebral (de sus lóbulos y neuronas, de sus interacciones electroquímicas), del cerebelo y del tronco cerebral. En resumen, todos los fenómenos mentales se derivan de procesos cerebrales que son característicamente biológicos.

Así, para la neurobiología se podría dividir la conciencia en cognitiva y fenomenal. La conciencia cognitiva estaría compuesta por la conciencia primaria (sensaciones), por una conciencia introspectiva (que observa los estados

---

[97] Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Premier Mémoire, pgs. 84 e 85, Onzième Mémoire pgs 504 e 505, Fortin, Masson et Cie. Editeurs, Paris, 1843.

[98] F.W. Nietzsche, *Fragments posthumes*, pg. 206 e seguintes, Gallimard, Paris, 1976.

[99] A person's mental activities are entirely due to the behavior of nerve cells, glial cells, and the atoms, ions, and molecules that make them up and influence them [...] You, your joys, your sorrows, your memories and ambitions, your idea of personal identity and free will are in fact nothing more than the behaviour of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules." Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York: Simon and Schuster, 1995.

internos) y por la autoconciencia (la conciencia de estar consciente). Corresponderían a esos procesos mentales susceptibles de comunicación con los demás, siendo por tanto objetivos. En cuanto a la conciencia fenomenal, incluiría sentimientos personales, gustos, evocaciones de experiencias pasadas que no pueden ser enteramente comunicados a otra persona, permaneciendo como ocurrencias internas y subjetivas (estados mentales también denominados qualia).

No por otra razón, argumenta John Searle: «Del mismo modo que necesitamos la distinción macro/micro para cualquier sistema físico, también, por las mismas razones, necesitamos la distinción macro/micro para el cerebro [...] mientras que podemos decir de un cerebro concreto que es consciente, siente sed o dolor, no podemos decir nada de una neurona concreta del cerebro: esta neurona siente dolor, esta neurona tiene sed [...] Nada es más común que las características superficiales de un fenómeno sean causadas por una microestructura y se realicen en ella. ...] Nada es más común en la naturaleza que las características superficiales de un fenómeno sean causadas por una microestructura y se realicen en ella, y éstas son exactamente las relaciones que exhibe la conexión entre la mente y el cerebro».

Desde otro punto de vista, podemos ver claramente que la materia y todos sus procesos preexistieron al advenimiento del espíritu, considerando que la conciencia (al menos la conciencia humana) es algo muy reciente en la historia del universo y en la evolución de los seres vivos en este planeta Tierra.

Pero más allá de una estructura biológica primaria, la manifestación espiritual se constituiría en un salto o transformación cualitativa de la propia materia que le sirve de base, entendiéndose el adjetivo calidad como característica o propiedad peculiar de algo. El espíritu es razón, intelecto y volición, es decir, pensar, conocer, desear. El acto de pensar es capaz de ir más allá de lo que existe o se ve y, justamente por eso, se creó la metafísica o la matemática; conocer exige para sí criterios de verdad; la volición considera muchas veces la libertad de elección. Esos atributos, que se encuentran en la conciencia, transforman al ser humano en un "microcosmos", para usar aquí una terminología estoica, es decir, en un pequeño universo poseedor de autofinalidad. También, en el entendimiento de Epicuro, es el órgano de la cognición y el generador de interpretaciones y elecciones de que los demás

seres de la naturaleza están privados. Desde este punto de vista, la materia y el espíritu consisten en atributos naturales o divinos que convergen y se asocian en la figura humana.

En este sentido, es interesante observar lo que dice el primer Padre de la Iglesia, Gregorio de Nissa, en la obra *La Creación del Hombre*, redactada en 379, y que resume bien la concepción de una característica y de una jerarquía cósmicas que se venía formando desde la Antigüedad: "la Escritura nos enseña que la fuerza existente en los seres vivos y animados es de tres clases: primero, la que permite a los seres crecer y nutrirse, atrayendo hacia sí el alimento necesario para su crecimiento (αὔξησις auksesis). La llamamos 'natural'; se encuentra en las plantas. En los productos de la tierra, en efecto, se puede ver una fuerza vital, aunque privada de sensaciones. En segundo lugar, hay otra forma de vida que posee la primera fuerza y contiene, además, un organismo sensorial. Es el caso de los animales irracionales: se alimentan y crecen, habiendo también una actividad sensible y perceptiva. En fin, la perfección de la vida corporal se encuentra en la naturaleza racional, es decir, en la naturaleza humana: ella se nutre, posee sentidos, participa de la razón y se rige por el espíritu [...] Así, después de la materia inanimada, que es como el fundamento sobre el cual descansa el género de las cosas animadas, Moisés nos habla de la formación de esta vida 'natural' que existe en las plantas; a continuación, pone el nacimiento de los seres que poseen una organización sensible. Entonces, siguiendo el mismo orden lógico, entre los seres que reciben la vida por medio de la carne, hay, por un lado, los seres sensibles desposeídos de la naturaleza espiritual, y por otro los seres dotados de razón, que no subsistirían si no hubiera un organismo sensible. Así, en último lugar, después de las plantas y los animales, es que el hombre fue creado, pues la naturaleza avanza hacia la perfección por orden y camino regular. Este animal racional se forma por la fusión de todos los demás géneros".[100]

Refiriéndose a las relaciones entre cuerpo y alma, alma y espíritu, argumenta Hannah Arendt: "Es inconcebible pensar sin discurso [...] Y aunque la capacidad discursiva puede ser físicamente localizada con mejor precisión que muchas

[100] Grégoire de Nysse, *La Création de l'Homme*, capítulo VIII, pgs 108 e seguintes, Éditions du Cerf, Paris, e Éditions de l'Abeille, Lyon, 1943.

emociones - amor, odio, vergüenza, envidia - su locus no es un 'órgano' y no tiene ninguna de las propiedades estrictamente funcionales tan característica de todo el proceso orgánico de la vida [...] El lenguaje del alma en su etapa meramente expresiva, anterior a su transformación y transfiguración por el pensamiento, no es metafórica (como el pensamiento); no se aleja de los sentidos ni utiliza analogías cuando en términos de sensaciones físicas [...] Merleau-Ponty, el único filósofo que no solo intentó dar cuenta de la estructura orgánica de la existencia humana, pero que intentó firmemente iniciar una 'filosofía de la carne', se confundió aún con la antigua identificación entre espíritu y alma cuando definió el 'espíritu como el otro lado del cuerpo' [...] ya que hay un quiasma entre ellos. Precisamente la ausencia de tales quiasmas o conexiones es el enigma principal de los fenómenos espirituales, y el mismo Merleau-Ponty, en otro contexto, reconoció esta ausencia con bastante claridad. El pensamiento, escribe él, 'es fundamental porque no está fundado en nada, pero no-fundamental porque con él no llegamos a un fundamento sobre el que debemos basarnos y permanecer allí. Por principio, el pensamiento fundamental no tiene fondo. Es, si se quiere, un abismo".[101]

A lo largo del siglo XX, sin embargo, el llamado cognitivismo, un área interdisciplinaria de estudios e investigación sobre el funcionamiento y las capacidades de la cognición, que involucra las neurociencias, la psicología científica, el formalismo lógico-matemático presente en la informática o en la ciencia de la computación, incluyendo allí la inteligencia artificial, tendió a sustituir, en varios círculos académicos, la noción tradicional o primordial de espíritu. Para ciertos investigadores de la nueva corriente (como el dúo norteamericano Herbert Simon y Allen Newell), el modo de funcionamiento del ordenador sería el modelo del espíritu humano y, en algunos aspectos, superaría nuestra capacidad individual, como en el ajedrez, ya que sería capaz de almacenar más datos, efectuar más conexiones y actuar más rápidamente en este área de "cognición fría", es decir, de procesamiento de información.

De manera abreviada, esta corriente multidisciplinaria de investigación entiende la cognición como un sistema mental natural o una estructura artificial

[101] H. Arendt, *A Vida do Espírito*, Capítulo I, pgs 26 e 27, Relume Dumará, UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

de recepción y tratamiento de información, con la que es posible construir representaciones, establecer conocimientos y, a partir de entonces, actuar en el mundo. Para ello han recurrido al llamado formalismo, es decir, a la presentación de las teorías e hipótesis en un lenguaje lógico-matemático y de uso computacional (basado en relaciones numéricas y cálculos, incluso simbólicos) con el fin - así se justifica - de evitar ambigüedades tanto en el lenguaje como en las reglas estipuladas y así constituir un razonamiento riguroso. Desde este punto de vista, el funcionamiento de nuestra facultad espiritual sería idéntico al de las máquinas que calculan y proceden por operaciones lógicas. Como se afirma en la entrada "Cognitive Science", de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Aunque la teoría sin experiencia es vacía, la experiencia sin teoría es ciega. Para abordar las cuestiones cruciales sobre la naturaleza de la mente, los experimentos psicológicos deben ser interpretables dentro de una estructura teórica que postule representaciones y procedimientos mentales. Una de las mejores maneras de desarrollar estructuras teóricas es formar y probar modelos computacionales destinados a ser análogos a operaciones mentales [...] Como los psicólogos cognitivistas, los neurocientíficos frecuentemente realizan experimentos controlados, pero sus observaciones son muy diferentes, ya que los neurocientíficos se preocupan directamente por la naturaleza del cerebro. Con sujetos no humanos, los investigadores pueden insertar electrodos y registrar la quema de neuronas individuales. Con los humanos, para quienes esta técnica sería muy invasiva, ahora es común usar dispositivos de escaneo magnético y pósitron para observar lo que está sucediendo en diferentes partes del cerebro mientras las personas están haciendo varias tareas mentales. Por ejemplo, los escáneres cerebrales identificaron las regiones del cerebro involucradas en la imagen mental y la interpretación de palabras. Se reúnen pruebas adicionales sobre el funcionamiento del cerebro observando el rendimiento de las personas cuyos cerebros han sido dañados. Un derrame cerebral, por ejemplo, en una parte del cerebro dedicada al lenguaje, puede producir déficits, como la incapacidad de pronunciar frases. Como la psicología cognitiva, la neurociencia es a menudo teórica y experimental, y el desarrollo de

la teoría es generalmente ayudado por el desarrollo de modelos computacionales del comportamiento de grupos de neuronas".[102]

De ahí, algunos expertos (como Antonio Damasio) creen que si se pudiera crear una descripción completa de la sensación-cerebro-comportamiento, ésta definiría por sí misma la conciencia y, por tanto, la propia actividad espiritual. Otros investigadores opinan que tal descripción sería insuficiente, siendo indispensable una comprensión biológica más profunda de las redes nerviosas elementales, dentro de las regiones cerebrales y del funcionamiento subcelular de las propias neuronas.

A mí, particularmente, me parece que esta pretensión científica (la de neurocientíficos, neurólogos, psicólogos de la cognición) y aún la de algunos filósofos podría ser comparada con la siguiente situación: requerir a un arquitecto que describa íntegramente los materiales empleados, las técnicas y formas de edificación y las relaciones espaciales de las capillas, iglesias, monasterios y abadías cristianas (desde las primitivas, como la Domus ecclesia, de Doura Europos, en la actual Siria, o la iglesia de Aquaba, en Jordania) y, posteriormente, las de los estilos románico, gótico y renacentista, y que, sirviéndose únicamente de este conjunto de datos, juzgue satisfactoriamente explicados en sus descripciones físicas las razones del surgimiento y la expansión, los fundamentos teológicos, los rituales, las controversias y herejías, así como los significados religiosos y morales del catolicismo. Sería ingenuo, cuando no de mala fe o estupidez, creer que los lugares físicos y de refugio material de una religión contenían en sí todo el *modus essendi* y la *manifestatio* (la explicitación) profunda de la fe.

Bajo otro punto de vista, es absolutamente común e innegable (un truísmo, por lo tanto) decir que entre los estados mentales de conciencia podemos encontrarnos con la *voluntad de practicar una acción*, cualquiera que sea ella, con el *entusiasmo de una conquista*, con el *asombro de un descubrimiento* o una presencia inusual, con la *rabia de un intento fallido*, con la *expectativa de un desenlace*, con *la tristeza de un acontecimiento* o incluso con un *aire absorto y distraído durante un paseo*. A veces nos ponemos en duda, a veces nos

[102] Edward N. Zalta; Uri Nodelman (eds.), Cognitive Science, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University, 1995.

preguntamos, casi siempre estamos seguros de lo que ocurre a nuestro alrededor. Son estados mentales o fenómenos espirituales inexistentes en cualquier máquina o robot, los cuales disponen de circuitos electrónicos; cosas, por lo tanto, exclusivamente físicas o materiales.

Aún en los argumentos de John Searle,[103] las computadoras están construidas y programadas para manipular "símbolos", "algoritmos", pero son personas y no computadoras o programas que entienden que los símbolos tecleados o mostrados describen números y operaciones a ser ejecutadas. En el vocabulario habitual de los estudios lingüísticos, el término "sintaxis" se refiere a las relaciones formales que entrelazan los constituyentes de las sentencias (relaciones de orden, de concordancia, de subordinación), dando una estructura al lenguaje. Ya el término "semántica" se utiliza para referirse, en un sistema lingüístico, al sentido de las palabras y a la interpretación significativa de las sentencias y de los enunciados. Ahora bien, como los ordenadores nunca pueden "comprender" (por su definición) los programas que en ellos están incorporados, realizan únicamente procesamientos "sintácticos" de manipulación y transmisión de datos, pero no un verdadero procesamiento "semántico" y, por tanto, intelectual y cognitivo.

En otras palabras, la estructura formal de la comunicación no significa ni conduce, por sí misma, a la comprensión íntima del sentido contenido en la información. Pues según el filósofo, la conciencia no es reducible a fenómenos físicos, aunque dependa de ellos: "la conciencia es una propiedad mental, y por tanto física, del cerebro, en el sentido que la liquidez es una propiedad de sistemas de moléculas... El hecho de que una característica sea mental no implica que no sea física, el hecho de que una característica sea física no implica que no sea mental".[104]

Por lo tanto, concluir que las ciencias actuales de la cognición han demostrado la certeza absoluta del monismo materialista (la de que todos los fenómenos naturales y culturales son exclusivamente físicos o corpóreos) y refutado el dualismo ontológico no contiene nada evidente. En primer lugar, porque dos de las marcas distintivas de las actividades y procesos mentales son

[103] J. Searle, *A Redescoberta da Mente*, pg. 26, Martins Fontes, São Paulo, 2006.
[104] Ibidem, opus. cit, pgs 35 a 51.

la intencionalidad y la conciencia, y no se manifiestan en las descripciones funcionales del monismo materialista. En segundo lugar, la tesis de que el pensamiento depende del cerebro no es incompatible con la convivencia dialéctica y la complementariedad de ambos fenómenos.

En palabras de Jean-Didier Vincent, "no nos hemos convertido verdaderamente en hombre con un cerebro de 800 gramos. Pero al mismo tiempo y este es el contrapeso de lo que acabo de decir -, un hombre que es afásico, totalmente paralizado, que ha perdido más de una cuarta parte de su cerebro, que es solo una sombra de sí mismo, por así decirlo, sigue siendo un hombre. Por lo tanto, en esta transformación del hombre, hay naturalmente un producto de nuestros genes, un producto de la evolución, pero también hay algo que es del orden del misterio y que ocurre a nivel de la psique (soy uno de los raros neurobiólogos que usan esa palabra). Digo *psique* porque nadie más entiende griego; si dijera 'alma' probablemente perdería mi licencia de neurobiólogo".[105]

El *misterio* al que se refiere el científico puede ser entrevisto en la comparación de cerebros. Si todos los cerebros de la línea Cro-Magnon, que es la nuestra, disponen de la misma estructura físico-química y biológica, de la misma cantidad de neuronas, del mismo coeficiente de encefalización (7,44), de los mismos 1.400 centímetros cúbicos de volumen y peso entre 1,3 y 1,5 kilo (tales datos contienen pequeñas variaciones individuales), de los mismos 23 pares de cromosomas, como explicar, solo material o físicamente, las enormes diferencias culturales, de lenguaje, de creaciones intelectuales, artísticas y científicas, de estructuras y relaciones sociales entre pueblos y generaciones, entre períodos históricos, tanto como la diversidad de talentos, de capacidades intelectivas y cognitivas entre personas en general y aún de la misma familia, portadoras que son del mismo genoma?

Si adoptamos la opinión de que la actividad espiritual no explica y no es causa del lenguaje humano, tampoco lo hace la estructura física (los sistemas respiratorio, fonatorio y articulatorio, éste aquí constituido por la faringe, la lengua, los dientes, el paladar, la nariz y los labios) puede explicar tanto la

[105] Pascal Pico, Michel Serres e J.D. Vincent, *Qu'est-ce-que l'humain?*, Le Pommier/Cité des Sciences et de l'Industrie, Paris, 2003.

diversidad de los idiomas, como la producción de sentido a través de signos o significantes arbitrarios del discurso.

Incluso Rousseau, si aún hoy pudiera vivir o regresar, seguiría manteniendo su opinión, expresada en la primera parte de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: "El hombre experimenta la misma impresión (de los animales), pero se reconoce libre para aquietar o resistir; y es sobre todo esta libertad que se muestra como la espiritualidad de su alma; pues la física explica de alguna manera el mecanismo de los sentidos y las ideas, pero en la potencia del querer, o de elegir, y en el sentimiento de esa potencia, no encontramos sino actos puramente espirituales, que en nada son explicados por las leyes de la mecánica".[106]

Creo ser más evidente, por la larga experiencia humana y por estudios neurológicos, biológicos y psiquiátricos más recientes, adoptar aquí, para las relaciones entre espíritu y materia, el concepto germánico de *ineinander,* utilizado por Husserl y parte de la fenomenología. Es decir, literalmente "un ente dentro de otro", o aún imbricar, implicar, queriendo subrayar que, en el ámbito animal, una estructura cerebral desarrollada y objetiva permitió la aparición de otra entidad vinculada a ella, de orden subjetivo y diferenciado, que es el espíritu (conciencia e intencionalidad), diferente en su modo de ser, en sus funciones y interacciones con el mundo. Solo me convencería de la pura materialidad del espíritu si un científico me mostrara la perfecta secuencia de conexiones neuronales o algoritmos matemáticos que diera como resultado explícito los talentos excepcionales y prácticamente insuperables de Michelangelo, de Mozart o de Tolstoi, o aún los sentimientos de abnegación y los virtuosos de justicia y temperancia que algunos hombres expresan y practican.

[106] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, Première Partie, pg. 28, Les Echos du Maquis, Paris, 2011.

## V. Algunas pocas palabras sobre la muerte

Hay al menos dos fenómenos inevitables sobre los cuales el ser humano suele pronunciarse sin tener ninguna experiencia personal y sin posibilidad de describirlos en su integridad: Dios y la muerte. Por lo tanto, ambos son fenómenos verdaderamente indefinibles, entendiéndose una definición como síntesis lingüística capaz de enunciar las principales evidencias, las características y dar sentido al fenómeno observado. Siendo indefinibles, son por la misma razón indescriptibles (no puedo describir toda la potencia divina, sus atributos y extensión, ni mi propia muerte) y no totalmente cognoscibles. Sin embargo, mucho se ha dicho y muchas ideas han sido expresadas al respecto desde tiempos inmemoriales.

De la breve y precisa definición de François-Xavier Bichat, comprendemos que, por un lado, "la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte"[107] y solo podríamos añadir que lo vivo contiene un todo interior y un todo exterior y esa totalidad intenta reproducirse y oponerse a su inevitable disolución frente al tiempo y a lo que le es exterior. Con otras y mejores palabras, Cicerón se refiere a esta inclinación tan característica: "Desde que nace un ser animado (pues es por ahí por donde debemos comenzar), él tiene espontáneamente un apego a sí mismo, la misión de preservarse, así como lo apropiado para la conservación de su estado; y, en cambio, alejarse del aniquilamiento y de todo lo que puede llevarlo al aniquilamiento".[108]

---

[107] Marie François Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, artigo I, pgs. 1 e 2, Victor Masson et Charpentier, Paris, 1852. “La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort... Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie; inconnu dans sa nature, il ne peut être apprécié que par ses phénomènes: or, le plus général de ces phénomènes est cette alternative habituelle d'action de la part des corps extérieurs et de réaction de la part du corps vivant, alternative dont les proportions varient suivant l'âge”.

[108] Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, liber III, sectio 16: “Id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo”.

Como, inicialmente, nos recuerda Anaximandro (citado por Simplício), "Lo ilimitado es el principio de las cosas que son [...] Esto de lo cual la generación procede por las cosas que son, es también a la cual vuelven bajo efecto de la corrupción, según la necesidad; pues pagan castigo recíprocamente entre sí por su injusticia, según el orden del tiempo".[109] Es decir, venir al mundo, no se sabe de dónde, y volver a ese lugar es una necesidad, según la irrevocable cláusula del tiempo.

Ya para Epicuro, la muerte es nada, y sobre la nada, nada podemos decir: "Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros. Porque todo bien y todo mal reside en la sensación y la muerte es la privación del sentir... [ella] elimina el ansia de inmortalidad".[110] En el mismo camino de su maestro, Lucrecio observa: "La muerte, por tanto, nada es para nosotros y nada nos toca, puesto que la sustancia del espíritu es mortal. Y como no sentimos dolor alguno por el tiempo pasado, cuando los cartagineses se apresuraron de todas partes a la batalla, cuando el Universo, sacudido por el suave tumulto de la guerra, tembló de horror bajo las altas bóvedas del cielo y en todos los hombres había duda ansiosa sobre cuál de los dos cabía el dominio de la tierra y del mar, así también, cuando no existimos, cuando hay separación del cuerpo y del espíritu, cuya unión forma nuestra individualidad, también a nosotros, que no existiremos, no nos podrá suceder nada ni impresionarnos la sensibilidad, aunque la tierra se mezcle con el mar y el mar con el cielo".[111]

Si nos es imposible captar y absorber la totalidad y el infinito que están presentes en la idea de Dios (es decir, su intrínseca ininteligibilidad, por su magnitud, potencia y por encontrarse fuera del tiempo), también nos es imposible conocer lo que se opone radicalmente a la vida (si hay algo para ser conocido), es decir, la negación o el aniquilamiento absoluto que sobreviene con la muerte. Como se expresa el Cristo, cuando hecho hombre, en conversación con su Padre: "Hay algo en el tiempo que me aflige/ el tiempo es de los humanos, para

[109] Anaximandro apud H.A. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1906, B I.
[110] Epicuro, *Carta a Meneceu*, pgs. 141-142, Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma, Madrid, 2008.
[111] Lucrécio, *De rerum natura*, Livro III, pg. 165, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1985.

ellos lo has creado".[112] Precisamente por eso, la muerte puede ser un sufrimiento para el prójimo que permanece en vida, pero no para aquel que se ha vuelto insensible, y para quien el mundo, simultáneamente, murió.

La profundización científica sobre el funcionamiento de nuestras células y órganos, así como el desarrollo de técnicas de intervención fisiológica (ingeniería biológica con células-tronco, por ejemplo) han llevado a ciertos espíritus apresurados a proyectar la inmortalidad humana. No solo la supervivencia personal, sino la de la especie, que se convertiría en capaz de poblar otros planetas en nuevos sistemas y casi infinitas galaxias. En tal pensamiento, más esperanzado que factible, más místico o mesiánico que rigurosamente lógico-racional, la fragilidad y el perecimiento humanos se extinguirían para dar lugar a un poder excepcional y a la eternidad, que es "la posesión entera y al mismo tiempo perfecta de una vida ilimitada", según se refiere Boecio *en La Consolación de la Filosofía*, sin olvidar añadir, aludiendo a lo que es de naturaleza material: "todo ser que vive el presente en el tiempo viene del pasado y camina hacia el futuro [...] y solo se puede vivir el momento presente, transitorio y fugaz... Aquel que está sujeto a la ley del tiempo... no puede ser concebido como un ser eterno".[113]

En última instancia, una civilización altamente tecnológica, incluyendo los logros médicos, predominantemente escéptica sobre la redención religiosa y que dispensa continuamente oportunidades de diversión hace más difícil la aceptación de la muerte y el contacto con ella, porque la mayoría de las personas mueren en hospitales y no pocos son recogidos a morgues.

Más antigua y matizada que esta dudosa confianza tecno-científica, fue la idea de una palingenesia, de un renacimiento continuo (según Heráclito, los pitagóricos y los estoicos) o eterno retorno (*ewige Wiederkunft*), como lo llamó Nietzsche. Es decir, es necesario que los seres y los acontecimientos del mundo desaparezcan para renacer de manera idéntica, lo que nos lleva a un extraño círculo de repeticiones, como si el universo se expandiera y contrayera indefinidamente con los mismos elementos una vez producidos en el origen. Milan Kundera se horrorizó ante tal posibilidad en su novela *La Insuportable*

[112] Mario Luzi*, La Passione, Via Crucis al Colosseo,* Introduzione, pg. 11, Garzanti, Milano, 2007.
[113] Boécio, *A Consoloção da Filosofia*, Libro V, v. 11, pg. 150, Martins Fontes, São Paulo, 1988

*Levedad del Ser:* “Pensar que un día todo se repetirá como fue vivido y que tal repetición aún se repetirá indefinidamente! ¿Qué significa este mito insensato? [...] Hay una diferencia infinita entre un Robespierre que apareció una sola vez en la historia y un Robespierre que volvería eternamente para cortar la cabeza de los franceses".[114]

La muerte, o el "fin de la presencia", sin embargo, es una condición necesaria para la vida e incluso para la simple existencia de todo y cualquier ser (su destrucción, extinción o transformación), cualquiera que sea (desde partículas físicas hasta masas estelares). Es, simultáneamente, el horizonte natural y la terminación indispensable al "ser", en el sentido más original y existencial del griego *to on* - el absoluto de lo que está ahí. O lo que es la cosa considerada individualmente (*todde ti*), la sustancia, en el sentido de Aristóteles.[115] Al contrario de lo que supuso Parmenides, el ser no se opone y rechaza el no-ser; no está ahí sin causa, principio y fin. Esto es porque la existencia, sea cual fuere, se impone un tiempo, un flujo continuo que trae consigo, inevitablemente, su propia transformación y perecimiento. En las palabras de Heidegger, "el ser es y está en el tiempo... se debe interpretar toda actitud de la Presencia (*Dasein*) desde su ser, es decir, desde la temporalidad".[116] Sin la imperiosa necesidad de su propio cambio, nada puede existir. Una vez lanzada, la flecha se proyecta inevitablemente hacia el último objetivo. Si hay una cierta probabilidad de que de la nada nada provenga, es absolutamente cierto que, con mayor o menor celeridad, el ser camina hacia el no-ser, nuestro "maestro absoluto" en la expresión de Hegel. Y en ese sentido, Heidegger tiene razón al decir que si no asumimos la muerte como horizonte de nuestras vidas, nunca seremos auténticos, pues no instituiremos una vida digna de nosotros mismos y de la humanidad a la que pertenecemos. Nos mantendremos restringidos a las

[114] M. Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*, pgs. 9 e 10, Companhia das Letras, São Paulo, 2017.

[115] Aristóteles, *Lógica*, Tomo I, Sección II, Introducción a las Categorías, Librarie de Ladrange, París, 1844, disponible en remacle.org/bloodwolf/philosophes - "La sustancia... es lo individual en sí mismo y no puede servir de atributo a lo que sea... sin las sustancias primeras, el resto no posee ni existencia real ni existencia lógica".

[116] M. Heidegger, *Ser e Tempo*, capítulo VI [405], pg 499, Editora Vozes, Petrópolis e Universitária São Francisco, Bragança Paulista, 2015.

necesidades cotidianas, a las tareas prosaicas que la existencia material y el mundo de nosotros exigen.

## VI. Igualdad y diferencias entre los hombres

Un tema que siempre ha causado discusiones acerbas y extremas entre partidarios de una y otra tendencia, sea ésta de naturaleza filosófica o político-ideológica, incapaces de situarse en el equilibrado plano de la virtud o en el terreno exento de la verdad, es lo que se refiere a la igualdad y las diferencias entre los hombres. Un tema que, fácilmente, conduce a derivas infundadas: los exaltados defensores de diferencias o desigualdades insuperables tienden a asumir actitudes soberbias y racistas, que desdoblan no pocas veces hacia comportamientos francamente agresivos y turbios (nada éticos); los defensores de la igualdad radical terminan excluyendo de su comprensión o visión del mundo la rica variedad de la naturaleza y de las formas biológicas (su complejidad y relaciones dialécticas), así como de las tendencias, características y capacidades humanas, lo que no deja de ser un tipo desolador de ceguera ante lo que es simplemente fatual.

Gottfried Leibniz nos propuso, en sus observaciones lógicas (la que también llama "matemática universal"), el principio de identidad de los indiscernibles, derivado a su vez del principio de razón: no puede haber en la naturaleza dos cosas (concretas e individuales) absolutamente similares, porque debe haber una razón para que sean dos y no solo uno. En resumen, dos entidades enteramente idénticas en todo constituirían, en realidad, una sola. Y un solo ser no es algo diversificado, algo que puede presentar una variación o diferencia perceptible.[117]

Así es que una observación razonablemente atenta a nuestro alrededor nos muestra, claramente, que los seres humanos, desde el punto de vista de su constitución corporal y de su aspecto físico en general, son iguales por poseer la misma configuración general, los mismos tejidos, así como los mismos órganos internos y externos. La medicina, por su parte, ha demostrado hace tiempo la uniformidad de sus fisiologías, pues, de lo contrario, ella misma no se constituiría en ciencia, tanto como la farmacología, porque de lo contrario todo medicamente tendría que ser exclusivo para determinada persona.

[117] Ver Gottfried Wilhelm Leibniz, *Correspondance Leibniz-Clarke*, PUF, Paris, 1957.

Bajo otro punto de vista, la biología moderna ha demostrado la existencia de marcadores sexuales que distinguen naturalmente las conformaciones de machos y hembras: los cromosómicos (XX, XY), los gonadales (ovarios y testículos) y los hormonales (estrógeno, progesterona y testosterona). Además, como observa Bernard Lahire, "No es por casualidad que a la oposición masculino/femenino [además de las posiciones de los miembros a derecha e izquierda] se unió toda una serie de oposiciones que la investigación antropológica estructuralista ha hecho mucho para resaltar: arriba/abajo, superior/inferior, fuera/dentro, claro/oscuro, denso/vacío, pesado/ligero, caliente/frío, etc". En otro pasaje, señala Lahire: "Si nos limitamos a las medidas recientes de hombres y mujeres entre 18 y 25 años, recogidas en 126 países, la masa muscular mediana del hombre adulto es sistemáticamente superior a la de las mujeres (en Europa Occidental, 86,1 kilos y 69,2 kilos respectivamente, para hombres y mujeres), así como su altura (1,80 metros y 1,66 metros, respectivamente). Además, los hombres suelen tener huesos más fuertes, mandíbulas más cuadradas y pelo más visible, sobre todo en la cara, pecho, abdomen, piernas y espalda, mientras que las mujeres tienen el mismo número de pelos, pero en forma de vellos que son por tanto mucho menos visibles. Estas características distinguen claramente a los hombres adultos de los niños, pero objetivamente acercan a las mujeres a los niños".[118]

Todos los seres humanos mentalmente sanos son aún capaces de lenguaje y representaciones simbólicas y no dejan de presentar necesidades físicas y psíquicas idénticas, pero igualmente variables en dependencia del sexo, de las edades, de complexiones innatas y aún en consecuencia de formas socioculturales que les son características.

Al mismo tiempo, es fácilmente perceptible que los seres humanos difieren entre sí en sus temperamentos, capacidades y habilidades, a veces por poco, otras por mucho. Como ya había mencionado Sócrates en conversación con uno de sus discípulos: "Querido Crítón, ¿no sabes que, en toda ocupación, son muchos los mediocres (φαυλοι πολλλοι) y los que no tienen ningún valor; de otra

[118] *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, capítulo Partition sexuée et domination masculine, pgs. 754-823, La Découverte, 2023.

parte, son pocos los serios y los que tienen valor"?[119] Sabemos también, por experiencia personal, por relatos, antiguos o actuales, por las imágenes e informaciones prácticamente ininterrumpidas de los medios de comunicación de masas, que los pueblos, las naciones, sus lenguas maternas y sus hábitos culturales pueden ser muy particulares o distintos de los nuestros, aunque vivamos una época de globalización que tiende a la similitud de prácticas o a la homogéneneidad de conductas (como el consumo de los mismos bienes y servicios producidos por las mismas empresas internacionales, privadas o estatales).

Fue teniendo en cuenta estas constataciones simples y manifiestas que los antiguos crearon el adágio *quot homines, tot sententiae*, es decir, tantos son los hombres, tantas las sentencias, y que Eurípedes pudo escribir en Las Fenicias, por boca de Eteocles: "Si lo mismo fuera a todos bello y sabio, no habría entre hombres ambigua riña; / pero mortales no tienen símil ni igual / salvo nombres"[120] (Es decir, si la belleza y la sabiduría fueran iguales para todos, no habría dudosa disputa entre los hombres; pero nada es semejante o igual para los mortales, excepto dar nombres a las cosas).

Giordano Bruno, en un diálogo entre los personajes Cesarino y Maricondo, de la obra *De los Heroicos Furores*, nos recuerda que: "Es necesario que haya artesanos, mecánicos, labradores, agricultores, servidores, peatones,[121] innobles, viles y pedantes porque de otra forma no habría filósofos, contemplativos, cultores del espíritu, patrones, capitanes, nobles e ilustrados, ricos y sabios, y otros que son heroicos, a semejanza de dioses. Por qué deberíamos forzarnos a corromper el estado de la naturaleza que distinguió al universo en cosas mayores y menores, superiores e inferiores, ilustres y oscuros, dignos e indignos, no solo fuera de nosotros, sino también dentro de nosotros, en nuestra propia sustancia, incluyendo la que se afirma ser inmaterial? Como

[119] Eutidemo, 307 a.

[120] Eurípedes*, As Fenícias,* traducción Jaa Torrano, Revista de Estudos Clássicos, volume 4, nº 2, pg. 131 (500), Rio de Janeiro, 2016.

[121] Es decir, los que no tienen caballos o carros para transportarse y por lo tanto son modestos o pobres.

entre las inteligencias,[122] algunas son sometidas, otras preeminentes, algunas sirven y obedecen, otras comandan y gobiernan".[123]

Rousseau, en su *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, admite: "Concibo en la especie humana dos tipos de desigualdad; una que llamo natural o física, porque está establecida por la naturaleza, y consiste en las diferencias de edades, salud, fuerzas del cuerpo y cualidades del espíritu o del alma; otra que puede ser llamada desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convenio, y está establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres".[124]

Una última observación personal, la de Marguerite Yourcenar, en *En Pèlerin et en Étranger*: "Estas personas de antaño tuvieron sus dolores. Tenemos las nuestras. Alimentadas por pensamientos especiales, sacadas de la cadena de circunstancias particulares, solo tienen con nosotros el parentesco visceral de las entrañas o del corazón. Se parecen a nosotros especialmente en el hecho de que están muertos, lo cual también ocurrirá con nosotros algún día. Cuando estas personas diferen de nosotros, nuestros problemas son suficientes, sin que tengamos que sobrecargarnos con sus problemas; cuando se parecen a nosotros, solo tenemos que hacer retratos anticuados de nosotros mismos. Quizás hay que descender a las sensaciones más primitivas, hasta los movimientos orgánicos del dolor y el placer, para encontrar en cada uno de nosotros estados comunes a toda la humanidad; aún así, incluso durmiendo nos diferenciamos por nuestros sueños".[125]

Ya desde un punto de vista científico, el de la paleoantropología y el de la genética, las variaciones entre los grupos humanos son a veces inexpresivas, pero a veces acentuadas. Por ejemplo, las poblaciones negras de África, India y el Pacífico (aborígenes australianos) son genéticamente muy diversas entre sí, aunque son portadoras de una cantidad expresiva de melanina.

---

[122] Referencia a la jerarquía angélica.

[123] G. Bruno, op. cit., segundo diálogo da segunda parte, pg. 727, Editora Perspectiva, São Paulo, 2022.

[124] J.-J. Rousseau, Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes, Préface, pg 21, Les Echos du Maquis, 2011.

[125] M. Yourcenar, *Peregrino e Estrangeiro,* A Improvisação sobre Innsbruck, pg. 44, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 1990.

De manera sucinta, la evolución de los homínidos, que comienza con los australopithecus (o australantropos) hace unos cinco millones de años hasta la aparición de los neantropos y especialmente del homo sapiens sapiens, el linaje Cro-Magnon (unos 70-90 mil años antes de nuestra era), presentó variaciones lentas pero continuas en función de condiciones geográficas, sociales y climáticas. En el análisis de André Leroi-Gourhan, "En cuanto al problema de la evolución física de los neántropos, otro aspecto a considerar tiene que ver no con las condiciones materiales de la documentación, sino con la génesis racial.[126] La experiencia genética adquirida con los animales permite comprender ciertos aspectos de la variación racial e individual. Dos aspectos influyen de manera preponderante en la constitución de las fórmulas genéticas individuales, cuya combinación conduce al tipo racial: el aislamiento y la densidad de sujetos [...] Es evidente, por ejemplo, que los grupos fundamentales (blancos, negros, amarillos) ofrecen una superficie de poblamiento tal en cuanto a sus líneas de contacto, que se encuentran en estado efectivo de aislamiento respecto a los otros, siendo que la franja de mestizaje constituye solo una línea estrecha sobre sus fronteras [...] El aislamiento sobre grupos de baja densidad ejerce, genéticamente, un papel muy importante y todo grupo de algunos millares de individuos, segregado o aislado, tiende, en el correr del tiempo, a adquirir los caracteres de una raza[127] homogénenea; es lo que explica que las razas llamadas 'puras', como los ainos, los bosquimanos, los lapones, los esquimales, los australianos, caros a la antropología clásica, corresponden a grupos que pasaron por un aislamiento prolongado en el curso del cual su capital genético se uniformizó".[128]

De los llamados haplogrupos genéticos (grupos de alelos de un cromosoma, como el Y, transmitido por el padre), cuyas mutaciones permiten seguir los desplazamientos territoriales o geográficos de poblaciones a lo largo de generaciones, hoy en día se tiene por cierto que el primer haplogrupo - A - es el

[126] La lengua francesa mantiene los términos "raza y racial" (a menudo en lugar de etnia, étnico) por los aspectos físicos e incluso familiares contenidos en ellos. El vocablo se emplea, en las diversas literaturas francesas, para una vasta comunidad de personas y también para un linaje humano o animal.

[128] A. Leroi-Gourhan, Évolution des Types Néanthopiens, *Le Geste et la Parole*, pgs 175 e seguintes, Éditions Albin Michel, 1964.

del homo sapiens, originario de África hace unos 300.000 años. Un segundo haplogrupo - B - surgió alrededor de 100 mil años, todavía en territorio africano, pero hoy tales conjuntos primarios se encuentran solo entre los pigmeos del área ecuatorial y en los khoisans de África austral. Alrededor de 70 mil años antes de nuestra era, cuando el homo sapiens logró cruzar desde África al Medio Oriente, por el estrecho de Bab el Mandeb, comenzaron a aparecer varios otros haplogrupos - C y D (que conquistaron la zona del actual Japón), E y F, en la medida en que las migraciones se dirigían hacia Asia Central. En esta época, en el continente europeo, es casi total el predominio del hombre de Neandertal (*homo neanderthalensis*, descendiente del *homo ergaster*, cuya llegada anterior se estima alrededor de 600-500 mil años), y su piel ya es mucho más clara, Algunos tienen ojos claros e incluso pelo rojo. En consecuencia, los últimos grandes haplogrupos se desarrollaron a partir de 30.000 años (de L a T); el grupo I se impuso en Europa, el grupo O en Asia del este y el grupo Q en Siberia, desde donde se hizo la travesía (todo lleva a creer) hacia el continente americano. Desde entonces, las diferencias fenotípicas se han consolidado. En resumen, se nota ahora que el blanqueamiento de las poblaciones europeas y asiáticas, así como las modificaciones de rasgos faciales (nariz y labios) y de pelos o cabellos ocurrieron a lo largo de un largo período que va del paleolítico superior al neolítico.

Recientemente, científicos de la Universidad de Ginebra (UNIGE), analizaron la distribución de la porción de ADN mitocondrial (de linaje materno) heredada de los neandertales en los genomas de los humanos modernos en los últimos 40.000 años.[129] El estudio indica que los humanos modernos (*homo sapiens sapiens*) de África comenzaron a reemplazar a los neandertales hace 40.000 años en la parte occidental del continente eurasiático, donde los neandertales vivieron durante cientos de miles de años. La sustitución se produjo durante varios milenios, lo que resultó en la integración del ADN de Neanderthal al genoma de homo sapiens. Según los autores, "la expansión mundial de los humanos modernos comenzó antes de la extinción de los neandertales. Ambas especies coexistieron y se cruzaron, lo que llevó a una introgresión (transferencia

[129] *Past human expansions shaped the spatial pattern of Neanderthal ancestry*, Science Advances, Claudio Quilodrán, Jeremy Rio et alii, outubro de 2023.

o transmisión de genes entre poblaciones) ligeramente mayor en los asiáticos orientales que en los europeos. Mostramos que esa expansión fuera de África dio lugar a gradientes espaciales de ascendencia neandertal que persistieron a lo largo del tiempo, aunque mantuvieron la misma orientación de gradiente, la expansión de los agricultores del Neolítico temprano contribuyó decisivamente a reducir la introgresión de los neandertales en las poblaciones europeas en comparación con las poblaciones asiáticas. Los agricultores neolíticos portaban menos ADN neandertal que los cazadores-recolectores paleolíticos anteriores... En el caso de los sapiens y los neandertales, la hipótesis es que cuanto más nos alejamos de África, punto de origen del *homo sapiens*, mayor es la proporción de ADN neandertal, una población situada principalmente en Europa".

Para examinar esta hipótesis, los autores utilizaron una base de datos proporcionada por la Facultad de Medicina de Harvard que incluye más de 4.000 genomas de individuos que vivieron en Eurasia durante los últimos 40 milenios. Posteriormente, durante el paso al Neolítico, la transición del estilo de vida cazador-recolector al agrícola, hace entre 10.000 y 5.000 años, el estudio muestra una disminución en la proporción de ADN de origen neandertal en los genomas de las poblaciones europeas, dando como resultado en un porcentaje ligeramente inferior al de las poblaciones asiáticas (como se observa actualmente). Este descenso coincidió con la llegada a Europa de los primeros agricultores procedentes de Anatolia (península occidental de Turquía) y de la zona del Egeo, que además portaban una proporción menor de ADN de origen neandertal que los habitantes de Europa en la misma época. Al mezclarse con poblaciones europeas, los genomas de los agricultores de Anatolia "diluyeron" un poco más el ADN neandertal.

Si la evolución y los desplazamientos llevaron a los grupos humanos a una diferenciación cuyos principales subgrupos fueron identificados inicialmente como "razas", este concepto, como resultado de explotaciones socioeconómicas (esclavitud), genocidios históricos y juicios eugenésicos que se cometieron en su nombre, terminó sin embargo por sufrir un profundo rechazo dentro de las llamadas "ciencias sociales".[130]

[130] Theodosius Dobzhansky, uno de los fundadores de la genética de poblaciones y cuyos trabajos consolidaron la síntesis evolutiva moderna, siempre ha desafiado el intento de las ciencias sociales, especialmente la antropología norteamericana, de negar la existencia de

Por ejemplo, la teoría de que existen razas naturalmente superiores fue expuesta, de la siguiente manera, por su autor más reconocido, Arthur de Gobineau, en el voluminoso *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (el pasaje es largo, pero esclarecedor):

"La idea de una desigualdad nativa, originaria, definitiva y permanente entre las distintas razas es una de las opiniones más antiguas, difundidas y adoptadas en el mundo; y, en vista del aislamiento primitivo de las tribus y pueblos, y del repliegue que todos practicaron en un período más o menos remoto, y del que un gran número nunca salió, no hay razón para sorprenderse. Con excepción de lo que ha sucedido en nuestros tiempos modernos, esta noción ha servido de base para casi todas las teorías gubernamentales. Ningún pueblo, grande o pequeño, comenzó sin convertirla en su primera máxima estatal. El sistema de castas, de nobleza, de aristocracias, en tanto se basan en las prerrogativas del nacimiento, no tienen otro origen; y de él se deriva igualmente el derecho de primogenitura, al suponer la preexcelencia del primogénito y de su descendencia. Con esta doctrina coinciden la repulsión de los extranjeros y la superioridad que cada nación reclama para sí sobre sus vecinas. Sólo en la medida en que los grupos, ya ampliados y civilizados, se mezclan y fusionan y se consideran a sí mismos bajo una luz más benévola, como resultado de una utilidad recíproca, vemos entre ellos esta máxima absoluta de desigualdad y hostilidad de las razas escindidas y discutidas. Así, cuando el mayor número de ciudadanos del Estado siente correr por sus venas sangre mezclada, este mayor número, transformando en verdad universal y absoluta lo que sólo es real para ellos, se siente llamado a afirmar que todos los hombres son iguales. Una loable repugnancia a la opresión, el legítimo horror al abuso de la fuerza, arrojan entonces un barniz bastante malo sobre todas las inteligencias, sobre la memoria de las razas anteriormente dominantes, lo que nunca ha dejado de legitimar muchas acusaciones, porque tal es el curso del mundo. De la declaración contra la tiranía, se pasa a la negación de las causas naturales de la superioridad que se injuria; se la declara no sólo perversa, sino usurpadora; se niega, y muy equivocadamente, que ciertas aptitudes sean, necesaria y fatalmente, herencia

razas humanas. La raza siguió siendo una categoría utilizada por los biólogos, siendo un concepto tanto biológico como social, y su uso en biología está lejos de ser reducible al racismo.

exclusiva de tales o cuales descendientes; en fin, cuanto más se compone un pueblo de elementos heterogéneos, tanto más se complace en proclamar que las facultades más diversas las poseen o pueden poseerlas en el mismo grado todas las fracciones de la especie humana, sin exclusión. Esta teoría, más o menos defendible por aquellos a quienes concierne, los pensadores mestizos la aplican a todas las generaciones que han aparecido, aparecen y aparecerán sobre la tierra, y un día acaban resumiendo sus sentimientos en estas palabras que, como el odre de Eolo, encierran tantas tempestades: '¡Todos los hombres son hermanos'! Ese es el axioma político. ¿Quieren el axioma científico? Todos los hombres, dicen los defensores de la igualdad humana, están dotados de las mismas herramientas intelectuales, de la misma naturaleza, del mismo valor, del mismo alcance. Puede que no sean palabras expresas, pero al menos contienen el significado. Así, ¡el cerebelo del hurón[131] contiene en su germen un espíritu muy similar al del inglés y al del francés! Entonces, ¿por qué, a lo largo de los siglos, no descubrió ni la imprenta ni la máquina de vapor? [...] La respuesta habitual a esta dificultad consiste en subrayar la influencia soberana del medio ambiente. Según esta doctrina, una isla no verá, en términos sociales, lo que sabrá un continente; en el norte, no se será lo que se es en el sur; los bosques no permitirán el desarollo de la llanura abierta. La humedad de un pantano hará crecer una civilización que la aridez del Sahara habría sofocado inevitablemente. Por ingeniosas que sean estas pequeñas hipótesis, tienen los hechos en contra. A pesar del viento, la lluvia, el frío, el calor, la esterilidad y la abundancia de plantas, todos los lugares del mundo han visto florecer civilización y barbarie codo con codo en el mismo suelo. El bruto fellah arde bajo el mismo sol que el poderoso sacerdote de Menfis; el erudito profesor de Berlín enseña bajo el mismo cielo inclemente que antaño fue testigo de las miserias del salvaje finlandês".[132]

Lo que puede perturbar las opiniones ya consolidadas y reivindicadas por las ciencias sociales (que suelen desdeñar desarrollos neoantropistas similares,

[131] Autóctono de Norteamérica, sobre todo del sur de Canadá (Quebec) y del norte de Estados Unidos, alrededor del lago Michigan.

[132] A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, tome I, Capítulo V, pgs 64 a 66, Firmin-Didot, Paris, 1853-1855.

sobre todo en el curso del Paleolítico) es que la genética contemporánea se ha topado con el hecho de que sus investigaciones indican *diferencias medias* razonablemente importantes entre los grupos humanos, sin que ello signifique discriminación ideológico-cultural, sino simple constatación de un orden natural.

Desde principios del siglo XXI, los trabajos de secuenciación y distribución genómica permiten estudiar los SNP,[133] las diferencias de un solo nucleótido en una secuencia de ADN. Siempre que se elija un número suficientemente grande de SNP, cuyos parámetros estadísticos (FST o *Fixation Index Statistics*) sean informativos, es posible vincular a una persona con un grupo geográfico o una ascendencia biogeográfica (sustituyendo, para algunos, el concepto de raza). E incluso en el caso de poblaciones muy mestizas, como las de Brasil y México, por ejemplo, los SNP pueden convertirse en marcadores y aportar información sobre la ascendencia de los individuos. Además, los CNVR (número de copias de regiones variables),[134] distribuidas por millares en el genoma humano, y que también permiten definir el origen ancestral de los individuos, pueden, en función de su posición cerca o dentro de un gen, tener consecuencias fenotípicas sobre el comportamiento, corresponder a variaciones de vulnerabilidad o resistencia a diversos agentes, o incluso sobre la capacidad de reaccionar o metabolizar medicamentos.

Así es que en marzo de 2018, el insospechado y reputado genetista David Reich (de familia judía) escribió un artículo polémico, por las reacciones posteriores, para el *New York Times*, en el que afirmó que la idea defendida por parte de las llamadas ciencias humanas de que la desigualdad es solo una construcción social acabó por convertirse en una especie de ortodoxia pseudocientífica. Es que los avances en la secuenciación del ADN permiten ahora medir con exquisita precisión el hecho de que las diferencias de ancestralidad que se relacionan con muchas de las construcciones raciales

[133] En genética, un polimorfismo de un solo nucleótido (single-nucleotide polymorphism) es una sustitución germinal de un solo nucleótido en una posición específica del genoma (cirtosina, adenina, timina, guanina) que está presente en una fracción suficientemente grande de la población (al menos el uno por ciento). Por ejemplo, un nucleótido G presente en un lugar específico de un genoma de referencia puede ser sustituido por un nucleótido A en una minoría de individuos. Las dos posibles variaciones nucleotídicas de este SNP -G o A- se denominan alelos. Wikipedia.

[134] Del inglés: "Copy number variable regions."

actuales son reales. Entre otras explicaciones, argumenta el investigador científico:

"Estudios genéticos recientes han demostrado diferencias entre poblaciones no solo en los determinantes genéticos de rasgos simples, como el color de la piel, sino también en rasgos más complejos como las dimensiones corporales y la susceptibilidad a enfermedades. Por ejemplo, ahora sabemos que los factores genéticos ayudan a explicar por qué los europeos del norte son más altos en promedio que los europeos del sur, porque la esclerosis múltiple es más común en los europeos-americanos que en los afroamericanos, y porque lo contrario es cierto para las enfermedades renales en fase terminal... Encontrar influencias genéticas sobre una propensión a la enfermedad es una cosa, argumentan, pero buscar tales influencias sobre el comportamiento y la cognición es otra. Pero nos guste o no, esa línea ya ha sido superada. Un estudio reciente liderado por el economista Daniel Benjamin recopiló información sobre el número de años de educación de más de 400.000 personas, casi todas de ascendencia europea. Después de controlar las diferencias de origen socioeconómico, él y sus colegas identificaron 74 variaciones genéticas que están representadas en genes conocidos como importantes en el desarrollo neurológico. Cada una de ellas es indiscutiblemente más común en europeos con más años de estudio que en europeos con menos años de estudio. Este estudio fue acompañado por otros que encontraron predictores genéticos de comportamiento. Uno de ellos, liderado por la genetista Danielle Posthuma, estudió a más de 70.000 personas y encontró variaciones genéticas en más de 20 genes que eran predictivos de desempeño en pruebas de inteligencia. El desempeño en una prueba de inteligencia o el número de años de escuela que una persona asiste es moldeado por la forma en que la persona es educada? Claro que sí. ¿Pero es algo que tiene que ver con algún aspecto del comportamiento o la cognición? Casi seguro. Y como se espera que todos los rasgos influenciados por la genética sean diferentes entre las poblaciones (porque las frecuencias de las variaciones genéticas raramente son exactamente iguales entre las poblaciones), las influencias genéticas en el comportamiento y la cognición también serán diferentes entre las poblaciones. Usted oirá a veces que cualesquiera diferencias biológicas entre las poblaciones probablemente serán pequeñas, porque los humanos se han separado muy recientemente de los ancestros comunes para

que las diferencias sustanciales hayan surgido bajo la presión de la selección natural. Esto no es cierto. Los ancestros de los asiáticos orientales, europeos, africanos occidentales y australianos han estado hasta hace poco casi completamente aislados unos de otros durante 40.000 años o más, lo que es tiempo más que suficiente para que las fuerzas de la evolución funcionaran".[135]

Curiosamente, esta última afirmación coincide con el argumento de André Gourhan, antes citado, sobre el aislamiento y la subsiguiente diferenciación prehistórica entre los grandes grupos blancos, negros y asiáticos.

Tanto como Reich, el biólogo molecular francés Bertrand Jordan, director de investigaciones del CNRS (Centro Nacional de la Investigación Científica) reconoció nuestra diversidad genética en las más recientes investigaciones biológicas del genoma humano, a pesar de nuestra simultánea homogéneneidad. Lo que causó tales diferencias fueron caracteres secundarios asociados, así como las adaptaciones a los medios por selección natural.[136]

En un estudio que empleó el llamado *análisis de componentes principales* (APC)[137], se investigó en 2008 la distribución genética de la población europea "por medio de personas cuyos abuelos vivían en el mismo país, con el fin de eliminar a los que habían migrado recientemente (y, por lo tanto, suprimir las mezclas que esto podría haber inducido). Analizamos entonces cerca de 500.000 puntos variables en el ADN de cada una de estas personas (1.387 en el estudio). Así, para cada persona, tenemos su perfil en 500.000 puntos en el genoma. A partir de ahí, podemos calcular la distancia genética entre todas esas personas. Y vemos que, en la mayoría de los casos, los españoles y los portugueses están en un lado, los franceses en el otro, los italianos en el otro, los irlandeses en el otro, y así sucesivamente [...] En la población humana, que es particularmente homogénenea en comparación con las poblaciones de chimpancés o de gorilas, por ejemplo, pero que, a pesar de ello, presenta una cierta diversidad, si tu secuencias mi ADN y el tuyo por completo encontrarás

[135] D. Reich*, How Genetics is Changing Our Understanding of "Race",* The New York Times*,* Mar. 23, 2018, disponível em: <https://www.nytimes.com/>, acesso em: nov. 2023.
[136] Ver B. Jordan, *L'Humanité au pluriel: La Génétique et la question des races*, Éditions Du Seuil, Paris, 2008.
[137] John Novembre et. al, *Genes Mirror Geography Within Europe*, Nature, Nov. 6, 2008, disponíble en: <https://www.nature.com/>, acesso em: nov. 2023.

una serie de diferencias - cerca de millones. Si nos limitamos a las diferencias puntuales (o Polimorfismo de Nucleótido Único, SNP) porque también hay diferencias en pequeños segmentos que están duplicados o ausentes en uno u otro, pero que funcionan de forma muy similar - hay unos cuantos millones de puntos en tu ADN donde hay una base diferente a la que se encontrará, en el mismo lugar, en el mío. La mayoría de estas millones de diferencias no tienen efecto en nuestro fenotipo. Y luego hay algunos, ahora pensamos que son uno o dos centenas, que afectan a los genes. Pero no basta con que los afecten, también deben modificar significativamente la proteína que está codificada por el gen. Porque, una vez más, no todo en una proteína es crítico. Hay lugares donde se puede cambiar un aminoácido por otro sin alterar la función de la proteína. Hay otros lugares donde, por el contrario, habrá cambios de propiedades. Las cerca de cien diferencias genéticas realmente significativas que pueden existir entre dos personas son las responsables de las diferencias de apariencia, estatura, color de piel y funcionamiento metabólico [...] [Por último] 'Espécimen 1 tiene un significado preciso, pero 'raza' es una subdivisión dentro de especie".[138]

También en 2018 salieron a la luz, entre otros estudios, las investigaciones "Análisis Genómico de los Datos Familiares Revela Efectos Genéticos Adicionales Sobre la Inteligencia y la Personalidad"[139] y "La Nueva Genética de la Inteligencia"[140] mostrando que una parte sustancial no solo de la capacidad intelectual como la de rasgos de personalidad depende igualmente de estructuras y factores genéticos hereditarios. Más recientemente, el paleogenetista Carles Lalueza-Fox se dedicó a la historia profunda de las desigualdades en la obra Inequality, a Genetic History, investigando las marcas genéticas dejadas por migraciones y estructuras sociales de nuestros antepasados. Para él, las desigualdades están enredadas en nuestros genomas, y son claves para entender los actuales.[141]

---

[138] Entrevista concedida a *Vie des Idées*, órgano del Collège de France, en 25 fev., 2014.

[139] Ver W. David Hill et al., *Genomic Analysis of Family Data Reveals Additional Genetic Effects On Intelligence and Personality,* Molecular Psychiatry Journal – Nature, Jan. 10, 2018, disponible en: <https://www.nature.com/>.

[140] Ver Robert Plomin; Sophie von Stumm, The New Genetics of Intelligence, Nature Reviews Genetics, Jan. 8, 2018, disponível em: <https://www.nature.com/>, acesso em: nov. 2023.

[141] C. Lalueza-Fox, *Inequality: A Genetic History*, Cambridge: MIT Press, 2022.

Si la naturaleza ha creado o propiciado diferencias, teniendo en cuenta, obviamente, la propia supervivencia de los individuos y las especies, la sociedad, en su estado civil y de derecho (*societas civilis*), tiene por objetivo hacer que la violencia, los conflictos o los intereses contrarios (principalmente los socioeconómicos) cedan lugar al bien común, a la seguridad y al desarrollo pacífico de las potencialidades individuales y grupales. Para ello es indispensable la ley (preferentemente republicana, procedente de poderes representativos y distintos, no despótica), que reordena las condiciones de vida y las relaciones sociales. No por otro motivo se dice que la igualdad se obtiene y es fruto de la ley, de un estado de derecho, aunque los ordenamientos sean solo consuetudinarios. Que sólo las leyes pueden establecer la igualdad, pues solo ellas dan garantías y establecen derechos y obligaciones mutuos. Si los hombres, en estado de naturaleza (*status naturalis*), fueran todos iguales, buenos y felices, no habrían creado, hace milenios y en casi todos los lugares, el Estado y sus legislaciones. Así es que Rousseau, a pesar de haber imaginado la hipótesis del buen salvaje, no pudo sustraerse a la siguiente constatación: "Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que antes le faltaba. Solo entonces la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho toma el lugar del apetito, y el hombre, que hasta entonces había mirado solo a sí mismo, está obligado a actuar según otros principios, y consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado se priva de muchas ventajas que derivan de la naturaleza, reconquista otras igualmente grandes; sus facultades son ejercitadas y desarrolladas, sus ideas son ampliadas, sus sentimientos son ennoblecidos, toda su alma es elevada hasta tal punto que, Si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran muchas veces por debajo de la que surgió, tendría que bendecir incesantemente el momento feliz que lo arrancó para siempre, y que, de un animal estúpido y limitado, lo hizo un ser inteligente y un hombre".[142]

[142] J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique,* Capítulo VIII*,* De l'État Civil, Collection Complète des Oeuvres, Genebra, sin indicación de página, disponible en rousseauonline.ch, version 7/10/2012.

## VII. Los sentidos de la vida

Tanto la filosofía como la religión tratan del sentido de la vida porque buscan una respuesta a los mismos problemas o indagaciones humanas: ¿qué es el mundo? ¿Por qué estamos en él? ¿Cómo debemos actuar? ¿Qué nos espera con la muerte? Una nueva vida eterna (sin tribulaciones) o el pacifico olvido, igualmente eterno? Es decir, ambas dan una explicación sobre los orígenes de las cosas y sus fines últimos.

Pero la filosofía se preocupa por otros fenómenos, sólo humanos y no divinos, y los investiga también de otra manera que no sea la de la religión. En general, quiere explicar por la razón los fenómenos generales del mundo, que también son las cosas de día a día, pero de manera no particular, sino universal. Por ejemplo, ¿cómo se da y cuáles son los límites del conocimiento? ¿Qué podemos considerar como verdad? Cómo deben comportarse los hombres en sociedad, es decir, ¿cuál es la utilidad de la ética, de la moral o del derecho? ¿Qué son los fenómenos del lenguaje y el arte, y para qué sirven?

En síntesis, la filosofía sería una construcción de saberes y una búsqueda de verdades en beneficio del hombre, si estamos de acuerdo con la sugerencia platónica contenida en Eutidemo - el conducir con inteligencia y sabiduría los bienes que consigamos obtener. "Una vez que todos anhelamos ser felices, y se hizo manifiesto que tomamos tales gracias al uso, y al uso correcto de las cosas, y que es el conocimiento (episteme) que produce la corrección y la buena fortuna, entonces es necesario, según parece, que cada hombre, sin excepción, tome medidas, de todas las maneras, para que se tome lo más sabio posible".[143]

Desde su nacimiento entre los griegos, el pensamiento filosófico no pretendió resolver los problemas de la vida, sino comprender o dilucidar los acontecimientos de la naturaleza y las sociedades y, por este medio, que es el del "amor a la sabiduría", responder al estupor natural con el que el espíritu o la razón humana se enfrenta frente a las cosas y los fenómenos que presencia. Así, comprender y consolar las angustias naturales de los hombres, sobre todo en lo que se refiere a sus sufrimientos físicos o espirituales y el temor ante la

[143] Platón, Eutidemo, 281 a, b, c, d, e, 282 a.

certeza de la muerte. Es decir, si la filosofía pretende explicar racionalmente el mundo, también, y por eso mismo, puede ser un sobrio o distendido lenitivo para la existencia.

La pregunta sobre el sentido o el significado de la vida solo puede ser hecha, inicialmente, por un ser que tiene conciencia de sí mismo y de lo que le rodea espacialmente (cum + scientia). Es decir, un ser que piensa y sabe que piensa, que refleja sobre los fenómenos lo que le surge ante él, lo que su percepción capta, recayendo bajo la acción del pensamiento. Este ser, el hombre, es totalmente original en medio del universo porque indaga sobre su propia naturaleza y destino. Más que un ser físico y biológico, es capaz de conductas tan diversas como sea posible, incluyendo las desinteresadas, como la compasión o la belleza. O, como se expresa Lecomte du Noüy en su obra La Dignité humaine, en parte repitiendo a Kant y su análisis de la estética, él es "el único ser que experimenta la necesidad de realizar actos inútiles".[144] Y por más materialistas que seamos, no hay manera de negar que solo creemos o nos convencemos de una existencia absolutamente material porque esa es una de las muchas visiones del espíritu, es decir, de sentimientos muy concretos, como la pasión y el asco, y de pensamientos abstractos.

Por eso, hay tres respuestas inmediatas a la pregunta: la vida tiene un sentido determinado; la vida tiene múltiples sentidos; la vida no tiene ningún sentido. Cualquiera que sea el propósito o la intención sugerida, ninguno de ellos ha sido nunca totalmente probado ni ninguna de las respuestas enteramente satisfactoria. Por lo tanto, seguimos en la duda.

Si una persona cree firmemente que es una criatura de Dios, no por accidente, sino teniendo en mente un propósito y un futuro, una segunda y definitiva vida, entonces la que experimentamos aquí en la tierra, materialmente, es un vestíbulo, una preparación o prueba para la vida eterna y divina, ya sea salvada o condenada. La finalidad o perspectiva ya se le ha dado previamente y le queda llevar su vida de acuerdo con las escrituras canónicas y sagradas de la

[144] Pierre Lecomte du Noüy, *La Dignité humaine*, pg. 101, Édition du Champ-de-Mars, Paris, 1947: "Dans l'échelle des êtres, seul l'homme accomplit des gestes inutiles; il les a inventés, il les a perfectionnés. Ils sont devenus les éléments mêmes de la civilisation et de son orgueil sous la forme d'œuvres d'art, d'idées pures et d'actes traditionnels".

religión adoptada, en conformidad con los rituales y ordenamientos morales por ella determinados.

Se puede tener aún de la vida, desde un punto de vista religioso, la concepción de que es una gracia otorgada por los dioses, o simplemente por la naturaleza, a la contemplación de sus obras, pero sin que esta contemplación o vivencia nos conduzca a otra vida. En cierto modo, así la entendían los griegos, separando claramente el mundo eterno de los seres divinos del mundo efímero de los seres humanos. El hecho de que el hombre se atribuya una dignidad no implica necesariamente un destino más allá del que vive. En resumen, no se trataría de una religión redentora. En ese caso, se puede imaginar que la vida humana o serviría a los dioses para que fueran conocidos, o a la naturaleza para que desarrollara una autoconciencia de sí misma.

Por otro lado, si la persona es incrédula, atea o agnóstica, entonces tendrá que encontrar o construir un sentido para sí misma. Es decir, se parte del supuesto de que el universo no tiene un propósito ni ningún sentido. ¿Por qué debería tener? No es suficiente el hecho o la constatación de su existencia? El universo solo es, solo está ahí, transformándose continuamente. Y nosotros también. Se trataría de una prepotencia absurda de la propia razón querer encontrar un sentido al fenómeno de la vida. La propia conciencia traería consigo, infundido, este "pecado original". Como hace hincapié en reafirmar Diderot en Jacques, el Fatalista, el mundo no tiene ningún sentido en sí mismo.[145]

Quien así concibe la existencia en este mundo se encuentra ante una situación que puede decirse más complicada, porque implica la libertad de actuar, pero también la responsabilidad de todos sus actos. Es decir, se ve en la circunstancia de establecer valores o principios (aunque muchos no se molestan con eso) y objetivos a alcanzar. Esto también significa que el hombre no tiene ninguna esencia o naturaleza predeterminada. Sus principios iniciales y los objetivos finales pueden ser absolutamente personalistas, individualistas, o colectivos, éticos, comunitarios.

Todo ser humano actúa en busca del placer y, al mismo tiempo, trata de evitar el dolor, el sufrimiento. Esta condición doble e interdependiente es común a todo

[145] D. Diderot, *Obras IV – Jacques, o Fatalista, e Seu Amo*, Perspectiva, São Paulo, 2006.

el género humano, en todas las épocas, y constituye el paso inicial en la búsqueda de un sentido para la vida. Además, un propósito más inmediato es el de sobrevivir, mantenerse vivo sólo por el mayor tiempo posible (fuerza o determinación llamada, por ejemplo, conatus por Spinoza, o de Voluntad, según Schopenhauer). Lo que lleva a mucha gente a aceptar o convivir con conductas degradantes, absurdas, irracionales y violentas. En cualquier caso, la vida misma, entendida como un milagro, una especie de gracia (divina o natural), o incluso un acontecimiento extremadamente raro (pensemos en el inorgánico predominante del universo), se bastaría a sí misma y ya contendría todos los sentidos.

O su significado estaría aún en una utopía social, exclusivamente humana, es decir, aquella que se alcanzaría en una sociedad en la cual la vida sería la expresión de la más perfecta armonía, en la que desaparecerían los males de la pobreza y de la injusticia, en la que la fraternidad y el bien común prevalecerían. Esta idea pone su acento en un sentido colectivo, y no en un significado personalista o individualista, suponiendo que la especie es lo que importa, no el individuo singularmente concebido.

Pero sigo siendo de la opinión que hay varios sentidos humanamente posibles, es decir, dependientes únicamente de nosotros mismos en nuestro corto viaje. Sentidos que se encuentran en la dependencia de la cultura, de la historia, de las condiciones de vida. Por esta razón, en la opinión de Nietzsche, los griegos inventaron no solo la tragedia, sino muchas de las artes que le sirvieron como compensación a la trágica visión de la vida. Y lo mismo podríamos decir de las ciencias, de las técnicas, de la propia filosofía o de las actividades políticas y económicas. Son como criaturas o hijos que nos embalan en nuestro presentido abandono o desvalimiento.

El significado de la vida para un hombre de Cro-Magnon (gran pintor de cuevas), o para una persona de la antigüedad, no fue el mismo que el deseado por el hombre medieval ni para un industrial o militante comunista del siglo XX, así como para un adolescente de nuestros tiempos, que experimenta y se alucina con una sociedad de consumo, de modas pasajeras y de espectáculos grandiosos y sensuales. Aunque pensando en las condiciones sociales de la antigüedad, o de nuestra historia colonial, el sentido de la vida para un esclavo no era el mismo que el deseado por un cortesano, por un príncipe, por un hombre

libre de la pequeña burguesía, por un filósofo griego, para un navegante fenicio o para un guerrero, ya sea tupi, celta o galo.

Como la vida puede tener muchos sentidos, en dependencia de la formación recibida, de la familia, de la cultura, de la época, de las oportunidades surgidas, de las actividades diarias profesionales, repetiría lo que ya se dijo, es decir, que entre los sentidos más comúnmente deseados están: en general, la felicidad, que puede ser vista como un estado de contentamiento permanente, consigo mismo y con el mundo, aunque Sigmund Freud tenga afirmardo que la felicidad nunca estuvo contenida en los planes de la Creación.[146] De manera más específica, el amor (en sus diferentes sentidos, como *eros, philia, ágape o caritas*), el conocimiento, la riqueza, el poder, la filantropía, la celebridad.

Dos otros, que también podemos encontrar más raramente: el recogimiento, es decir, una vida alejada del propio mundo, o la práctica de un gran logro histórico. Por ejemplo, haber luchado en una guerra, haber alcanzado victorias deportivas, haber realizado una "gran hazaña, digna de la admiración de sus contemporáneos, como un descubrimiento, una invención científica, una gran obra artística.

Finalmente, quisiera llamar la atención sobre otros dos aspectos. El primero de ellos es que la preservación de la propia vida y sus posibilidades para todas las criaturas (en virtud de ser un hecho extremadamente raro o incluso único en el universo) debería ser el primer sentido por nosotros deseado. El segundo es que hay una diferencia muy importante: la que existe entre dar un sentido a la vida (que es algo individual) y tener una vida digna de sentido (lo que nos lleva más allá de nosotros mismos, a una vida trascendente).

Una vida digna de sentido es aquella en la que el propio individuo se impone una dirección, un fin útil, y no solo realiza sus cualidades o atributos, sino que los desarrolla al más alto nivel, ofreciendo con ello una especie de regalo a toda la humanidad, es decir, haciendo que la propia vida, para cualquier hombre, en su propio tiempo o en cualquier otro futuro, se vuelva más atractiva, esclarecedora, comprensible o agradable de ser experimentada. Dicho de otra

[146] "Man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch 'glucklisch' sei, ist im Plan der 'Schöpfung' nicht enthalten", *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1930, pg 24.

manera, como lo hace Susan Wolf, se trata de "una necesidad, o al menos un interés o preocupación por ser capaz de ver su vida como valiosa en una forma que puede ser reconocido desde un punto de vista diferente a la nuestra [...] La sensación de estar ocupado con algo de valor independiente, El involucrarse en una actividad que nos aleja de nosotros mismos, puede ser emocionante".[147]

Esta vida significativa al mismo tiempo para sí (subjetiva) y para los demás (objetiva) me parece contener el mejor de los sentidos posibles. Para resumir con el consejo de Pitágoras: perseguir y practicar lo que es noble (digno de respeto) y bueno; lo que es útil para la vida en común (para todos los seres vivos, *ζωου*); lo que es agradable, decentemente, sin prestar a las censuras y calumnias.

[147] S. Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, The Tanner Lectures on Human Values, pgs. 91-93, Princeton University Press, 2007.

## VIII. Las leyes son necesarias?

La respuesta a esa pregunta es claramente sí, si estamos convencidos de que existe el mal en las relaciones humanas, lo cual parece más que probable, evidente, desde que nuestra especie pasó a tener conciencia y vivir en grupos familiares y, más tarde, en sociedades y estados.

De esta condición simultáneamente natural y cultural es que surgió la famosa pregunta de Epicuro, citado por Lactancio en *La ira de Dios*: "Dios, dice el, o quiere quitar los males y es incapaz; o es capaz y no quiere; o no quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es débil, lo que no está de acuerdo con el carácter de Dios; si puede y no quiere, es envidioso, lo que también está en desacuerdo con Dios; si no quiere ni puede, es envidioso y débil, y por tanto no es Dios; Si Él quiere y puede, lo que solo es adecuado para Dios, ¿de qué fuente son entonces los males? O porque Él no los quita"?[148]

Si viviéramos en un mundo edénico, como nos relata la Biblia, si viviésemos en un mundo utópico como el de las idealizaciones sociales de la Edad Media y del Renacimiento (Hy Brazil, Cuccagna-Cocagne, La Ciudad del Sol),[149] no habría mal, nadie lo practicaría y por lo tanto, nadie en contra de él tendría que reaccionar. La percepción de que el mal es una realidad humana, o una realidad para el ser humano, incluso cuando aparentemente cometido por la naturaleza, nos llevó a crear e imponer leyes. Es decir, reglas de convivencia en común que establezcan derechos y deberes, que sirvan para evitar conflictos, reparar daños ya causados, dirimir contenciosos, castigar delitos o proteger la vida y sus condiciones de posibilidad.[150] En primer lugar, por supuesto, para evitar las

[148] Epicuro apud Lactancio, *La ira de Dios*, capítulo o libro 13, Del beneficio y uso del mundo y las estaciones, disponible en newadvent.org, sin indicación de página.

[149] Nombre de países utópicos creados anónimamente en la Edad Media, dotados de todas las perfecciones. La Ciudad del Sol es de Tommaso Campanella y data de 1602.

[150] Norma, del latín *norma*, esquadro, instrumento para medir ángulos y, figurativamente, como regla, establecida por la autoridad, acordada en común o de origen consuetudinario, cuyo objetivo es orientar el comportamiento de los individuos o de la comunidad; Regla, del latín *regula* (derivado de regere = guiar por la ley), que inicialmente significaba tabla de madera, regla, y por traducción, norma. Forma ordenada y constante que se encuentra la naturaleza o se prescribe para la acción humana; Ley, del latín *lex, legis*, relacionado con *legere*, como equivalente al griego *lego*, λέγω, decir en voz alta. Cualquier principio por el cual

amenazas de nuestros semejantes, que también son los mismos que nos perjudican, cuando no son claramente, y más aún, adversarios o enemigos. En segundo lugar, evitar la venganza, que es una reacción natural ante el mal recibido o el castigo aplicado. En tercer lugar, sancionar acciones o hechos nocivos o perjudiciales para la integridad física, material y psíquica de las personas.

Una sociedad, ya sea animal o humana, natural o artificial, es una organización de seres vivos que actúan a través de la interdependencia, la complementariedad, la coordinación, los conflictos y la jerarquía, ya sea que la jerarquía esté impuesta por la edad, la fuerza, el conocimiento, la experiencia o por convenciones sociopolíticas y culturales. En consecuencia, de esas necesidades del mundo humano surgen, de manera simbiótica, obligaciones o reglas morales y jurídicas para el funcionamiento del todo (sin tener en cuenta la calidad de ese funcionamiento). Y la inexistencia de reglas puede percibirse mejor cuando se transgreden en tiempos de guerra, civil o entre pueblos y naciones. En este caso, la condición de beligerancia demuestra que el estado de brutalidad es precisamente aquel que desconoce derechos y deberes (por ejemplo, el derecho a la vida, a la propiedad y a la libertad y los deberes hacia las normas de convivencia), prevaleciendo sólo la fuerza y la astucia, naturales o técnicas. Y a pesar de esta clara e inevitable exigencia de leyes y, por tanto, de vida sociopolítica, Karl Jaspers nos recuerda que "la historia de la política nos asusta, muestra a los hombres como demonios. Desde sus inicios se ha manifestado el instinto de dominar, tiranizar, matar, perseguir, engañar. A veces sucede que este instinto se retira o parece dormido. Pero es una ilusión [...] Y, sin embargo, crearon órdenes políticos, estados de derecho y comunidades de ciudadanos. Para que esto hubiera sido posible, debieron actuar fuerzas poderosas de otro origen".[151]

En el mundo anterior a la creación y práctica de leyes socialmente establecidas prevalecía, evidentemente, la voluntad del más fuerte o la

se enuncia, promulga o reconoce el orden que se encuentra en la realidad natural o humana y que, socialmente, sirve de guía y valor a la conducta humana.

[151] K. Jaspers, *Introdução ao Pensamento Filosófico*, capítulo A Posição do Homem na Política, pg. 66, Cultrix, São Paulo 1976.

capacidad del más idóneo. Podríamos utilizar aquí la expresión “derecho natural”, pero habría una diferencia conceptual entre “derecho del más fuerte o más apto” y “derecho natural”. Los griegos llamaban a la totalidad de las obligaciones legales previas a la vida pública "inherentemente justas" (*physei/physikon dikaion*), obligaciones que contrastan con la ley positiva y políticamente establecida: *nomō dikaion*. Por ninguna otra razón, Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, dice que la ley natural es una tendencia o impulso universal hacia la constitución de leyes, aunque sean orales o consuetudinarias.[152] Recordemos también a Antígona, la que ofrece un entierro digno a su hermano Polinices, a pesar del edicto del rey Creonte que se lo prohibía. Frente a frente al rey, Antígona responde: “Pero Zeus no fue para mí el heraldo de ellas (leyes), / ni estas leyes son las que dictan entre los hombres / por la Justicia, compañera de la morada / de los dioses infernales; y no me pareció / que tus determinaciones tuvieran fuerza / para imponer a los mortales siquiera la obligación / de transgredir normas divinas, no escritas, / inevitables; no son de hoy ni de ayer, / son de los tiempos más remotos que han existido”.[153]

Mucho más recientemente, Leo Strauss, en la serie de conferencias sobre Derecho Natural e Historia, nos recuerda, desde el principio, que “Rechazar el derecho natural es lo mismo que decir que todo derecho es derecho positivo, y esto significa principalmente que lo que es correcto está definido exclusivamente por los legisladores y tribunales de los más variados países”.[154]

Pero es posible imaginar que, incluso en aquella situación inicial de horda salvaje, los más fuertes o los más aptos no estaban exentos de venganza, y que la venganza, si cumplida, no atraería a otro en represalia, y así sucesivamente, como en el caso de los criminales actuales, o incluso en los círculos políticos de ciertas repúblicas latinoamericanas o africanas. Un círculo vicioso de males, de hecho inexistente en la inmediatez del mundo animal.

También es posible concebir la existencia de códigos exclusivamente orales o consuetudinarios ya a mediados del tercer milenio antes de Cristo. Pero la

---

[152] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.
[153] Sófocles, *Antígona*, Trilogia Tebana, tradução Mário da Gama Kury, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001, pg. 219.
[154] L. Strauss, *Direito Natural e História*, Seis Conferências pronunciadas na Fundação Charles Walgreen, Primeira Conferência, pg. 3, 1949, disponível em pressuchicago.edu.

primera confirmación que tenemos de un código escrito que podría ser consultado y aplicado regularmente, es la del rey Nammu, de Ur, en Sumeria, que data de un período comprendido entre 2100 y 2050 a.C., y en el que se tipifican los crímenes de muerte y el robo se castiga con la misma pena que la muerte de quien cometió el hecho. Tres siglos después, en la misma Sumeria se escribió el famoso y bastante extenso Código de Hammurabi.

Tomás de Aquino, en la *Summa Theologiae*, afirma, simplemente, que la ley está hecha para dar reglas o regular las acciones humanas. Ahora bien, la forma más confiable y segura de crear reglas es confiar en la razón, a través de la cual se visualiza un fin, un objetivo a alcanzar y los medios a emprender. En sus palabras: "La ley mueve a quienes se someten a ella a actuar correctamente. Ahora bien, pasar propiamente a la acción pertenece a la voluntad... Pero, en cambio, a la ley pertenece el mandar y prohibir. Ahora bien, ordenar es un acto de razón. Por tanto, la ley es algo racional... Dado que cada ser está llamado a realizarse, de acuerdo con su propia naturaleza, esto implica necesariamente, en el caso del hombre, el uso de su propia razón. Por eso la razón puede ser regla y medida de las acciones humanas, y por eso las primeras proposiciones prácticas no son sólo principios, sino preceptos".[155]

Por lo tanto, la ley debe ser guiada y formulada de tal manera que se eviten los sentimientos personales y las pasiones provisionales que no solo nos incitan y envuelven, sino que comúnmente nos conducen de manera sinuosa. Al mismo tiempo, la ley debe observar el máximo bien común posible en la relación entre su finalidad y los medios empleados. No debe asentir con preferencias, excepto en circunstancias absolutamente necesarias (como en calamidades públicas o circunstancias de guerra, por ejemplo), sino aplicarse indiscriminadamente a todos los ciudadanos, hombres y mujeres, ricos, de clases medias y pobres, Desconsiderar el estatus social, las ideologías políticas, la religión, la raza o etnia. Es decir, incluso si una ley no es lo suficientemente amplia para abarcar a toda una población, como la ley que permite la libertad de expresión, y se caracteriza por regular una práctica restringida a ciertos ciudadanos, como la ley

[155] T. de Aquino, *Suma Teológica*, Cuestiones 90 e 91, Pars Prima Secundae, Da Essência da Lei.

del empleo doméstico, debe abarcar a todos los que se encuentran en la misma situación, y no parte de las personas afectadas.

Sin embargo, algunos acontecimientos históricos y ciertas contradicciones que enfrentamos en el cotidiano del universo legal nos demuestran que obedecer las leyes no siempre es algo moralmente justificable, incluso cuando nos resulta imposible evitar la sumisión. Por ejemplo, la aplastante mayoría que consintió y aprobó con entusiasmo las leyes nazis, las leyes de la dictadura comunista en los países del este europeo, el apartheid de Sudáfrica, las leyes de excepción de las dictaduras latino-americanas, así como la verdadera extorsión tributaria a la que estamos sometidos diariamente en Brasil, sin que los recursos recaudados reviertan debidamente a la sociedad, y ciertas reglas de nuestros procesos legales que, contradictoriamente, conducen a la impunidad de varios tipos de crímenes. Así, si el respeto a las leyes puede ser el medio para impedir la violencia humana en sus múltiples aspectos, lo que sucede con mayor frecuencia, también puede ser el pretexto de colaboración a una forma de barbarie social o de explotación económica. O de negarse a cumplirlo. Si ese repudio es hecho individualmente, tenemos el caso de la objeción de conciencia, que consiste en evadirse de una obligación impuesta por ley. Por ejemplo, la negativa al servicio militar obligatorio si la persona se opone, por convicción al pacifismo, a la guerra o al uso de armas; la negativa de un médico a realizar el aborto, o la de un investigador científico a utilizar animales en sus experimentos. Si la negativa se realiza colectivamente, tenemos el caso de desobediencia civil, que ocurre cuando varias personas deciden, a sabiendas, violar la ley considerada manifiestamente injusta, actuando por medio de manifestaciones públicas.

Esta ambigüedad fue, entre otras cosas, el contenido de una carta que Martin Luther King envió a los pastores de una comunidad protestante cuando estaba preso en Birmingham el 16 de abril de 1963. Dice: "Ustedes expresan una gran ansiedad sobre nuestra disposición a romper las leyes. Eso es una preocupación legítima. Desde que nosotros, diligentemente, inducimos a la gente a obedecer la decisión de 1954 del tribunal supremo, proscribiendo la segregación en las escuelas públicas, a primera vista esto puede parecernos bastante paradójico, es decir, romper las leyes conscientemente. Alguien podría preguntar: ¿cómo se aboga por romper algunas leyes y obedecer otras? La respuesta se basa en el

hecho de que hay dos tipos de leyes - las justas y las injustas. Yo sería el primero en abogar por leyes justas, pues tenemos la responsabilidad no solo legal sino también moral de obedecerlas. Por el contrario, tenemos la responsabilidad moral de desobedecer las leyes injustas. Estaría de acuerdo con san Agustín que una ley injusta no es en absoluto una ley. ¿Cuál es la diferencia entre ambas? ¿Cómo se determina si una ley es justa o injusta? Una ley justa es un código humano que se ajusta a la ley moral de Dios. Una ley injusta es un código que está en desarmonía con la ley moral. Poniéndolo en términos de San Tomás: toda ley que eleva la personalidad humana es justa. Toda ley que degrada la personalidad es injusta [...] De ninguna manera recomiendo infringir o desafiar la ley [...] Eso conduciría a la anarquía. El que viola una ley injusta debe actuar abiertamente, con amor [...] y aceptar voluntariamente el castigo en el que incurre. Sostengo que quien viola una ley porque su conciencia la considera injusta, y luego acepta una pena de prisión para subyugar a la conciencia social contra esa injusticia, expone en realidad un respeto superior por el derecho".[156]

Volviendo a Epicuro, el filósofo ya había señalado en sus "Máximas Capitales" que "Lo justo, según la naturaleza, es un acuerdo que conviene a que unos no dañen a otros ni los sufran"; "De las leyes establecidas, sólo tiene el carácter de equidad la que se confirma como conveniente para los usos de los tratos comunitarios; Si se establece una ley que no opera según el beneficio de la relación comunitaria, ya no tiene el carácter de equidad".[157]

Estas consideraciones nos ayudan a comprender tanto la necesidad como la desconfianza de las leyes. La buena es indispensable para la convivencia sana entre los hombres; la mala, perjudicial a las mismas relaciones. A veces es fácil distinguir entre la buena y la mala ley. Ejemplo: todo trabajo es libre y supone una remuneración. En otras circunstancias, la elección se hace más difícil. Frente a crímenes atroces, como los crueles, los múltiples y los de naturaleza genocida, ¿es adecuada la pena de muerte? Ante la reiteración del crimen o delito, hecho que revela desprecio a la persona perjudicada, al conjunto de la sociedad y sus

[156] Martin Luther King Jr., *Letter From Birmingham Jail*, The Atlantic Monthly, published as "The Negro Is Your Brother", Massachusetts, v. 212, n. 2, Apr. 16, 1963, p. 78-88.
[157] Epicuro, Máximas Capitais, 31 a 40, pgs. 149 e 150, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madri, 2008 [1981]

instituciones, ¿sería apropiado que el delincuente perdiera todos los derechos civiles, incluido el derecho a recurrir judicialmente a un castigo impuesto?

Por otro lado, la aplastante mayoría de la población no se pregunta sobre el respeto a las leyes. Es necesario confesar que nuestra obediencia cotidiana a reglas y ordenamientos, cuando nos paramos en el semáforo rojo, cuando pagamos nuestras deudas y respetamos contratos y acuerdos firmados, no es el resultado de una reflexión sino el de un automatismo, de un comportamiento introvertido, de un hábito que tiene el miedo y la utilidad de cierto orden como motivos. Lo que también podría llamarse espíritu gregario y conveniencia social, pero no por ello la obediencia es legítima, buena o moralmente recomendable. Es decir, la ley no expresa necesariamente un principio ético o una acción moral.

Los primeros Estados no surgieron de un generoso impulso de hermandad. Lo más probable es que algunos propietarios privados se organizaran poco a poco para combatir y reducir el miedo permanente al robo, la pérdida de bienes y la muerte violenta. Incluso aquellos que no poseían nada material quizá se sintieron atemorizados por la práctica común del robo y las amenazas de agresión. La inseguridad generalizada hacía insoportable la libertad de los más fuertes y de las bandas. De ahí la necesidad de remitir a todos, o al menos a la mayoría de una comunidad, a una autoridad superior para restringir ciertas acciones agresivas. Thomas Hobbes se esforzó por demostrar por qué los hombres de diversas partes del mundo establecieron este supuesto primer contrato social. El Leviatán, una figura de monstruo marino tomada del Libro de Job, fue elegido para representar a ese superhombre al que todos los demás entregan su libertad y sus armas a cambio de una relativa seguridad física (una barrera muy frágil en Brasil, campeón del mundo en muertes violentas anuales - alrededor de sesenta mil en las dos primeras décadas del siglo XXI- sin que haya habido una guerra). Es la sustitución de la libertad natural, que depende de las fuerzas personales y subjetivas, por la protección social del Estado o incluso de un feudo, como el medieval. Al ganar seguridad, la sociedad puede dedicarse a la tecnología, la ciencia, el arte y, como decía Hobbes, «las golosinas de la vida».[158]

[158] Thomas Hobbes, *Leviatã*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1997.

Evidentemente, en todos los lugares donde se constituyó un Estado, los hombres no se reunieron, un día determinado o al caer la noche, alrededor de una hoguera o organizaron una barbacoa para decidir abandonar el estado de naturaleza, adoptar el estado civil e instituir la política. ¿Qué nos dice entonces esta ficción del contrato social? Que no tenemos la necesidad de haber firmado este acuerdo para responsabilizarnos por él. Que desde el momento en que vivimos en una comunidad política pacificada, ya estamos, de hecho, comprometidos con ella, así como ya estamos comprometidos con la vida por el simple hecho de haber nacido. Como aprovechamos la seguridad física que proviene del poder de policía y, modernamente, de la seguridad social, garantizada por leyes previsionales, laborales y de promoción de la salud pública, debemos, en contrapartida, respetar las leyes. Obviamente, es mucho más fácil respetar ese pacto o convención en países civilizados, aquellos en los que las responsabilidades se equilibran y se toman en serio. Puedo pagar los tributos exigidos por temer las sanciones, o pagarlos porque observo que se aplican en beneficio de la sociedad, evitando desigualdades indeseables. Puedo cumplir las leyes sabiendo que así reduzco mi libertad, pero consciente de que todos los ciudadanos ganan en seguridad, que es la primera finalidad del Estado.

Volvemos así a una idea que ya hemos enunciado: el respeto a la ley no es básicamente de naturaleza ético-moral, sino que procede de un interés y de una inteligencia social. Para Epicuro, como ya hemos visto, lo justo es lo que no daña y, al mismo tiempo, es útil para el comportamiento social dentro de la polis. Pero si esta comunidad sociopolítica se fundara no en la protección de la ley, que contiene aspectos históricos y culturales, sino en la ética, tendría que servirse de un comportamiento que fuera simultáneamente universal, intemporal y una decisión subjetiva, porque emanara de la buena voluntad y del deber personal. Estos imperativos categóricos, como los llama Kant en la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres*, es decir, obligaciones que son válidas en sí mismas, independientemente de nuestras inclinaciones o deseos: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como

médio";[159] así, si mientes, quieres que mentir sea algo común; si robas, quieres que el robo se generalice; si matas, quieres que el asesinato sea la forma común de resolver los conflitos. En el ámbito de la ética, por tanto, la buena voluntad y el sentimiento de actuar universalmente se realizan como leyes. Actuamos moralmente bien cuando nos obligamos a hacerlo, no por un mandato externo o por un interés o ventaja personal, sino por el deber de obedecer a un principio racionalmente concebido situado por encima o más allá de nosotros mismos y que redunda en un bien. Un caso histórico en el que se enfrentaron el dilema de la ley jurídica y la ley moral fue el de Sócrates. Condenado a muerte por los jueces atenienses por alterar el orden y corromper a la juventud, Sócrates podría haber huido la noche anterior a su ejecución con la ayuda de sus amigos y discípulos. Sin embargo, rechazó el exilio, diciendo que su condena era injusta, pero que también era necesario respetarla. Estaba convencido de que si se negaba a obedecer la ley de la ciudad, daría mal ejemplo a sus conciudadanos y razón a los jueces. Durante toda su vida había estado protegido y se había beneficiado de las leyes vigentes, una de las cuales, en ese momento, le estaba llevando a la muerte. En resumen, una ley puede ser imperfecta, o su aplicación injusta, pero nuestra desobediencia también puede causar daño cuando sirve de ejemplo a los demás.

Al finalizar, uno debe darse cuenta de que la ley es necesaria, pero no es buena en sí misma, y puede ser justa o injusta, como ya se mencionó anteriormente. Conviene obedecer las leyes, aunque sean imperfectas, y corresponde a la propia sociedad que las creó perfeccionarlas, aunque sea con el tiempo. Respetar las leyes significa, ante todo, respetar la idea de que las mejores leyes son aún el instrumento social más apropiado para la vida en común. Asimismo, se debe entender que si las leyes son imperfectas e injustas y por lo tanto pueden ser mejoradas, o incluso desobedecidas, también puede ocurrir lo contrario, y salir de un estado de garantías individuales y colectivas

[159] Immanuel Kant, *Metafísica dos Costumes*, pg. 30, Editora Vozes, Petrópolis y Editora Universitaria San Francisco, Bragança Paulista, 2013: "El principio que hace ciertas acciones deber es una ley práctica. La regla que el agente elige como principio para sí mismo a partir de fundamentos subjetivos se llama su máxima... El imperativo categórico, que en general sólo enuncia lo que es obligación, es: actuar conforme a una máxima que pueda valer al mismo tiempo como ley universal".

hacia una dictadura o tiranía; pero que, si nos concediéramos subjetivamente la ley moral o la ley de la razón (*Vernunfrecht*, como expresa el Iluminismo alemán), mucho más fácil sería convivir y crear las leyes objetivas de carácter jurídico, que atienden sobre todo a intereses inmediatos o históricamente delimitados.

## IX. Cuando se habla de cultura, ¿de qué se habla?

En la vida cotidiana, la palabra cultura (un sustantivo) ha sido utilizada con tantos significados y en contextos tan diferentes que comúnmente se le incorpora un adjetivo o atributo para que su sentido sea relativamente más preciso. Así, por ejemplo, cultura popular, deportiva, empresarial, política, oriental, de cereales, de células y tantas otras. Sin embargo, hay por lo menos dos entendimientos fundamentales, históricamente formulados y distintos, que, precisamente por estas circunstancias, no guardan el mismo significado.

Comencemos por el más reciente, que es simultáneamente el más viejo.[160] Data del siglo XIX y corresponde a todas las formas colectivas y socialmente arbitrarias o artificiales con que los hombres reaccionan a sus necesidades naturales. Esto significa que, en este sentido, la palabra cultura abarca las relaciones sociales y los modos de vida material y simbólico de una sociedad, incluyendo el idioma, las características y los valores económicos, las técnicas y los objetos creados, las estructuras políticas, los comportamientos ético-morales, las creencias, las formas educativas y las creaciones artísticas. Cuando Burnett Tylor la definió primordialmente en su obra *Primitive Culture*, en 1871, enfatizó el carácter de "hábitos adquiridos", en contraposición al de "hábitos instintivos, naturales".[161]

Se ve, por tanto, que en este entendimiento antropológico hay dos peculiaridades dignas de mención: 1. la cultura es una respuesta humana a las necesidades impuestas por la naturaleza, que puede caracterizarse por ser más o menos artificial, dependiendo de concepciones, de conocimientos y prácticas que se desarrollan en la sociedad; 2. al mismo tiempo, designa un determinado

[160] Así como percibimos temporalmente la vejez por su progresiva distancia de nuestro nacimiento, así las generaciones más alejadas del surgimiento de la humanidad son igualmente las más viejas. Esta astuta percepción es debida a Francis Bacon.

[161] "Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and other capabilities and habits acquired by man as a member of society." Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, Capítulo I, John Murray, Londres, 1920, sexta edição, disponível em gutenberg.org/cache/epub.

mundo o sistema de elementos y relaciones multifacéticas dentro de una estructura social y en el curso de un período histórico. De ahí se puede hablar de cultura occidental, cultura judía, cultura helenística, cultura tibetana y cultura de los nhambiquara.

Nos guste o no, seamos conscientes de ello o no, el hombre siempre se ha manifestado – desde el punto de vista etnológico – como un ser cultural, diferenciándose así de todos los demás seres vivos. Cabe señalar también que este concepto sigue siendo neutral, es decir, no estipula una escala de valores positiva o negativa en relación con el modo de vida de una sociedad. Más bien, son características colectivas y también anónimas de un pueblo o grupo social, creadas y transmitidas de generación en generación.

Sin embargo, si vinculamos esta concepción de cultura a la de evolución o desarrollo, podemos entonces sugerir, en términos generales, la existencia de tres tipos de cultura: un primer tipo que no fue propuesto o no incorporó, en sí mismo, la idea de desarrollo, como las culturas indígenas brasileñas. En este caso, estamos ante una cultura estática o estacionaria. Un segundo tipo sería aquel que, si bien ha cambiado en algunos aspectos, como por ejemplo en los materiales, aún hoy, aunque sea parcialmente, conserva rasgos simbólicos y/o comportamentales de épocas pasadas, de tradiciones ancestrales, como se puede observar en las culturas islámica, india, e tribales africanas, entre otras. Aquí encontramos culturas que podríamos llamar semiestáticas. En fin, esa cultura que se convirtió en una especie de flecha del tiempo, poniendo énfasis en conquistas y transformaciones permanentes, y que marcó a Europa Occidental, sobre todo, a partir del Renacimiento y las conquistas ultramarinas. En cierto modo, el fenómeno de la globalización corresponde a una extensión mundial de estos principios, objetivos y valores, guiados desde entonces por el modo de producción capitalista.

Una segunda comprensión – y la más antigua de la palabra cultura – tiene que ver con sus orígenes semánticos, griego y latíno, y el significado que conlleva es más preciso y delimitado. Es la acción de cuidar y cultivar, ya no la tierra, el campo, sino el espíritu, el intelecto, el conocimiento, la sensibilidad artística o la memoria de un hecho importante y cuyo logro se impuso como épico

o extraordinario. De ahí que Francis Bacon la considerara la "georgia del espíritu", recordando que *georgia* es el término griego para tierra cultivada.[162]

El mismo significado se aplica al término *cultus* (culto). Por un lado, como participio del verbo *colere*, indica cuidado, preocupación por el lenguaje e incluso por el cuerpo y la salud. Por ejemplo: *¿quid tam dignum cultu?* – ¿Qué cosas son tan dignas de nuestro cuidado? Por otro lado, como sustantivo, se aplica tanto a alguien que cultiva el conjunto de conocimientos (*cultura animi philosophia est, haec extrahit vitia radicitus*: *est profecto animi medicina medetur animis* – la filosofía es la cultura del alma, y extrae el vicio de las raíces: es, sin duda, la medicina mediante la cual se curan las almas),[163] como para aquellos rituales que preservan la memoria de los antepasados, de un hecho histórico relevante o de una narración de carácter sobrenatural y religioso (*erudire ad cultum deorum* – enseñar para honrar a los dioses). En este caso la cultura alude, es decir, se relaciona con los universos simbólico y social, es decir, con la verdad del conocimiento, con el bien de una acción moral y con la belleza de una representación artística. No por otra razón, escribió Ortega y Gasset: "La idea es un jeque en realidad... Lo que digo es que no hay cultura donde no haya normas a las que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no haya principios de legalidad civil a los que apelar. No hay cultura donde no haya acatamiento a ciertas posiciones intelectuales últimas a las que se refiere en la disputa... No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconozcan la necesidad de justificar obras de arte... La escasez de la cultura intelectual española, es decir, del cultivo o del ejercicio disciplinado del intelecto, se manifiesta no en lo que más o menos se sabe, sino en la habitual falta de cautela y cuidado para ajustarse a la verdad que los que hablan y escriben suelen demostrar".[164]

Al contrario de la noción antropológica, esta idea de cultura indica atributos o cualidades que las personas, individualmente, o la sociedad pueden tener en

---

[162] Francis Bacon, De dignitatis et augmentis scientiarum, livro VII.

[163] Ver Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, livro II, 13.5 apud John Leland, *The Advantage and Necessity of the Christian Revelation*, v. II, Philadelphia: Anthony Finley, 1818, p. 72.

[164] O. y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Capítulo VIII, pgs. 144-145, Vide Editorial, São Paulo, 2016.

grados más o menos elevados, más o menos perfeccionados, más o menos eficaces. En griego, correspondería al esfuerzo continuo de la paidea, término que conjuga la formación integral de una persona a un proyecto común de vida, y que podemos encontrar en la oración fúnebre de Pericles, versión de Tucídides: "En una palabra, digo que toda la ciudad es la escuela (paideusis) de Grecia, y si nos consideramos individualmente, me parece que cada uno de nosotros se muestra autosuficiente para todas las tareas de la vida social, con la máxima gracia y versatilidad, en las circunstancias más variadas".[165] Si el griego anterior al siglo VI entendía la condición humana como inferior a la de la divinidad, ya que el hombre es efímero (*brotes*), mientras que los dioses son inmortales (*athanatoi*), la influencia de la filosofía y la sofística introdujo la oposición "griego educado" versus "asiático bárbaro" y, a partir de ahí, la idea de una superioridad humana proveniente de la educación, de las vidas política y contemplativa (intelectual), de las artes y de la filantropía. Isócrates, citado aquí por Bruno Snell, reafirma la diferencia entre el hombre y el animal por el uso de la palabra y por la posibilidad de la persuasión, con las cuales se desarrollaron las leyes, las artes y los oficios, "Porque vosotros, por encima de los demás, os distinguís en aquella facultad por la que el hombre se distingue del animal y el griego del bárbaro; en cuanto más que los otros sois educados para el razonamiento y para el arte de la palabra".[166] En el universo latino, este concepto nos lleva a la *excolere animum* (cultivo del alma) y a la *humanitas* (formación humanista), es decir, a la educación del hombre, en la que se incluye simultáneamente el dominio de sí mismo (auto-conocimiento), la comprensión de la naturaleza, el ejercicio moral y la participación en la vida pública. Por eso se entiende el dicho de Aristipo, recogido por Diógenes Laércio: "Es mejor ser mendigo que ignorante; a éste le falta dinero, a aquel, la humanidad (*antropopismos*)".[167]

Imaginando esta condición cultural perfecta y mucho más compleja, escribió T.S. Eliot: "Podemos pensar en el refinamiento de los modales, o en la urbanidad

---

[165][165] Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Libro II, pg. 111, Coleção Clássicos IPRI, Editora UnB/Funag/Imesp, Brasília, 2001.

[166] B. Snell, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, São Paulo: Perspectiva, 2001.

[167] D. Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro II, [70], pg. 65, Editora UnB, Brasília, 2008.

y el civismo [...] Podemos pensar en la erudición y una gran intimidad con la sabiduría acumulada del pasado [...] Podemos pensar en la filosofía, en en su sentido más amplio, en el interés por las ideas abstractas y en una cierta capacidad para manipularlas [...] O podríamos estar pensando en las artes [...] Si examinamos las diversas actividades culturales enumeradas en el párrafo anterior, debemos concluir que la perfección en cualquiera de ellos, excluyendo a los demás, no puede conferir cultura a nadie. Sabemos que las buenas maneras sin educación, inteligencia o sensibilidad hacia las artes tienden a ser mero automatismo; que la erudición sin modales ni sensibilidad es pedantería; que la capacidad intelectual sin los atributos más humanos es tan admirable como la brillantez de un niño prodigio en el ajedrez; y que las artes, sin el contexto intelectual, son vanidad".[168]

Eliot desarrolla aquí lo que Kant ya había sugerido en *Ideas sobre una Historia Universal, desde un punto de vista cosmopolita*: que "las artes y las ciencias nos cultivan a un alto nivel; estamos civilizados para ejercer todo tipo de decoro y conveniencias sociales".[169] Esta afirmación contiene el uso que los autores alemanes hicieron de los términos cultura y civilización. El desarrollo o mejora espiritual que subyace al ideal humanista sigue siendo lo que mejor traduce el término alemán *Kultur*, adoptado a finales del siglo XVIII por la élite intelectual burguesa del país para contrastar el predominio de la civilización francesa entre la nobleza alemana.

---

[168] T.S. Eliot, *Notes Towards the Definiton of Culture*, London: Faber and Faber, 1988. "We may be thinking of refinement of manners - or urbanity or civility… We may be thinking of learning and a close acquaintance with the accumulated wisdom of the past… We may be thinking of philosophy in the widest sense — an interest in, and some ability to manipulate, abstract ideas… Or we may be thinking of the arts… If we look at the several activities of culture listed in the preceding paragraph, we must conclude that no perfection in any one of them, to the exclusion of the others, can confer culture on anybody. We know that good manners, without education, intellect or sensibility to the arts, tends towards mere automatism; that learning without good manners or sensibility is pedantry; that intellectual ability without the more human attributes is admirable only in the same way as- the brilliance of a child chess prodigy; and that the arts without intellectual context are vanity.

[169] I. Kant: "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", pg. 10 [a 404]: Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert; wir sind zivilisiert, um zu allen Arten von Anstand und sozialen Zweckmäßigkeiten anwenden", disponível em philosophie.uni-wuppertal.de.

En el análisis de Norbert Elias, este concepto, en lengua alemana “alude, básicamente, a hechos intelectuales, artísticos y religiosos, y presenta la tendencia a trazar una clara línea divisoria entre hechos de este tipo, por un lado, y hechos políticos, económicos y sociales, por otro [...] El concepto alemán de *Kultur* encuentra su expresión más clara en su derivado, el adjetivo *kulturell*, que describe el carácter y el valor de ciertos productos humanos, y no el valor intrínseco de la persona [...] Y al igual que la palabra 'civilizado', *kultiviert* se refiere, principalmente, a la forma de conducta o comportamiento [...] Describe la calidad social de las personas, sus viviendas, sus modales, su habla, su vestimenta, a diferencia de *kulturell*”.[170]

Comparando, por tanto, ambas definiciones, se hace evidente que todo y cualquier hombre es un ser cultural, cuando lo observamos desde la lente antropológica. Se trata de un escenario "natural" nacer y vivir en estado de cultura, cualquiera que sea ésta. Es, por tanto, una condición pasiva. Pero tener cultura o ser cultivado supone el entendimiento humanista, es decir, una situación que depende de la voluntad y de los esfuerzos individuales y, por tanto, de méritos personales, así como de oportunidades sociales objetivas creadas por la sociedad.

Hay autores que dan a la comprensión de la cultura un sentido de evolución y perfeccionamiento, en contraposición a una situación original de barbarie (Hobbes, Leibniz, los Iluministas, Herder, Ortega y Gasset, por ejemplo); y otros que lo ven como pérdida de la naturalidad o de un estado idílico original: Jean de Léry (Histoire d'un Voyage faict en la Terre du Brésil), Montaigne (Sur les Cannibales), Rousseau (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes), Nietzsche (Die Geburt der Tragödie) o Freud (Das Unbehagen in der Kultur).

Johann Herder, por ejemplo, escribe: "El ser humano se encuentra, en el más noble sentido que se le puede atribuir, predispuesto a la cultura y al lenguaje. Cerca del suelo, todos los sentidos del hombre tenían sólo un pequeño alcance y los inferiores se destacaban frente a los más refinados, como nos muestra el ejemplo del hombre salvaje. El olfato y el paladar eran, como en los animales, sus conductores. Erecto, sin embargo, sobre la tierra y la vegetación, no

[170] N. Elias, *O Processo Civilizador*, Introducción, pg. 24, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

predomina el olfato, sino la visión; con ella se despliega un reino más amplio a su alrededor; y ella misma se afina ya en la infancia con una geometría de líneas y colores más finos [...] Con la formación de su andar erguido, el hombre adquirió manos libres y artísticas, herramientas de una manipulación elaborada y un tacto permanente para desarrollar ideas nuevas y claras. En este sentido, Helvétio tiene razón: la mano del hombre le fue ofrecida como una gran ayuda para la Razón".[171]

En cambio, opina Nietzsche: "El consuelo metafísico de que la vida, en el fondo de las cosas, a pesar de todos los cambios de las apariencias fenomenales, es indestructivamente poderosa y llena de alegría; y este consuelo aparece con nitidez en el coro satírico, como coro de seres naturales que viven indestructibles detrás de toda civilización [...] con qué garra intrépida iba el griego a coger a su hombre natural [...] La naturaleza, en la cual aún no obraba ningún conocimiento, en la que los barrotes de la cultura aún permanecían inviolados - esto es lo que el griego veía en el sátiro [...] Era la proto-imagen del hombre, la expresión de sus más altas emociones [...] su vista paseaba con sublime satisfacción sobre los grandiosos trazos de la naturaleza, Aún no velados ni atrofiados; aquí la ilusión de la cultura había sido borrada de la proto-imagen del hombre [...] Ante él, el hombre civilizado se reducía a la mentirosa caricatura".[172]

Bajo otro punto de vista, sería imposible referirse a la idea de cultura sin el fundamento del lenguaje, con sus variantes dialécticas o prosódicas, por los comportamientos sociales o hábitos cotidianos más evidentes de sus hablantes y por aquellas creaciones artísticas o artesanales populares que se han convertido en marcas de un grupo, de una comunidad, de un pueblo o incluso de poblaciones que conviven en estados políticos diferentes.

Estas características lingüísticas, étnicas y de comportamiento se han convertido más recientemente, es decir, después de la supremacía del neoliberalismo económico y político y el fin de la dicotomía capitalismo y comunismo, en el tema hasta cierto punto controvertido de los derechos

[171] J. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Livro IV, versão digital textlog.de. Esta argumentación de Herder, que data del final del siglo XVIII, podría ser avalada por cualquier paleoantropólogo de los siglos siguientes.

[172] Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, pgs. 55 a 57, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

.

culturales o del multiculturalismo. Así es que los llamados derechos culturales se refieren no a una reivindicación política, que es de carácter universal, como los derechos de voto y de ir y venir, por ejemplo, sino al *derecho a ser diferente por el origen étnico, por la lengua materna, el género o las preferencias sexuales subjetivas*.

Pero este es otro debate, aún arrastrado por el desequilibrado fervor de las pasiones. Y ellas suelen apartar de sí los mejores cuidados de la razón.

## X. El mal, desde siempre hasta nuestros días

*La filosofía triunfa fácilmente sobre los males pasados y futuros; los males presentes, sin embargo, siempre la superan.* La Rochefoucauld, Máximas.[173]

¿Sería posible sostener, como afirmaron Sócrates y Platón, que el mal no se hace voluntariamente? ¿O proviene de algo externo a la persona que lo practica, como una fuerza sobrenatural y demoníaca? Habiéndolo visto, sentido o provocado, ¿qué es realmente el mal? ¿Simple ausencia del bien, como pensaba San Agustín? ¿Por qué se reveló en los cielos, con la rebelión de los ángeles caídos, en el paraíso, con la desobediencia adámica, y un poco más tarde, en el crimen envidioso de Caín? ¿Cómo podemos explicarlo, si comúnmente nos sentimos impotentes como Job, y si incluso Cristo sufrió dolor físico extremo y desvalimiento espiritual en la cruz? ¿Sería algo radical, como lo analiza Kant? ¿O simplemente banal, según la crítica de Hanna Arendt? ¿Es absoluto para quienes lo padecen y relativo para quienes lo cometen?

Sabemos que el mal puede revestirse de las más diversas formas y todo tipo de vicios: desde el sufrimiento íntimo de un desamor hasta el genocidio étnico; de la miseria material a la monstruosidad de la tortura; de la enfermedad personal a la catástrofe colectiva; del robo a la guerra entre pueblos; desde la corrupción endémica hasta las políticas extorsionadoras. Y es posible decir que donde no se encuentra el bien, es decir, en su ausencia, florece lo contrario, precisamente el mal. El mal, por tanto, es tanto físico o sensitivo cuando causa dolor, como espiritual o moral, cuando se manifiesta contra el bien, contra la justicia y todas las demás virtudes, provocando miedo, consternación, angustia.

Para uno que lo sufre, sin embargo, la compasión no parece ser suficiente. Como nos recuerda Paul Ricoeur, "el mal, una vez más, es aquello contra lo que luchamos; en este sentido, no tenemos otra relación con el mal que esta relación

[173] François de La Rochefoucauld, *Reflexions ou Sentences et Maximes Morales, número 22*: *La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir. Mais les maux présents triomphent d'elle.*

de 'contra'. El mal es aquello que no debería ser, pero de lo que no podemos decir por qué es que es".[174] En su análisis del simbolismo del mal, Ricoeur sugiere que tiene tres características: su positividad, es decir, el hecho de que sea algo y no sólo una ausencia o una falta; su exterioridad, que indica que viene de fuera, de algo objetivo; y su capacidad de infección, es decir, su capacidad de seducir y atraer a la naturaleza humana.[175] Como se ha perdido una hipotética edad de oro, sentimos que "el mal no es espectacular, sino siempre humano. Comparte nuestra cama y come en nuestra mesa"[176]. Desde la más tierna infancia nos damos cuenta de que lo que llamamos mal lo encontramos en la existencia; ¿sería descabellado decir que es inherente a la *existencia misma*?[177] ¿No podría interpretarse el "pecado original" como una inclinación infusa hacia el mal?

Precisamente por eso, comencemos con una opinión abalizada sobre el tema, y que es la de Kant en *La religión en los límites de la simple razón*: "Que el mundo está en mal es una queja tan antigua como la historia, y hasta como el arte poético, aún más antiguo, sí, igualmente vetusto como la más antigua de todas las poesías, la religión sacerdotal. Sin embargo, todos hacen que el mundo comience bien: por la edad de oro, por la vida en el paraíso, o por una vida aún más afortunada, en comunidad con seres celestiales. Pero pronto dejan que esta ventura se desvanezca como un sueño; y luego apresuran, con acelerada declinación, la caída en el mal (en el mal moral, con el cual siempre ha ido de par el mal físico) hacia la desgracia... podría el hombre, en su especie, no ser ni bueno ni malo, o tanto una cosa como otra, parte buena, parte mala"?[178] Y no deja de citar un verso de las *Odas* de Horacio: "La época de nuestros padres, peor que la de nuestros abuelos, nos llevó a ser más perversos, y pronto suscitaremos descendencia aún más viciosa".[179]

---

[174] P. Ricouer, *Le scandale du mal*, Revue Esprit, julho/agosto 1988, pg. 62.
[175] Ver *Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal*, Aubier/Montaigne, Paris, 1960.
[176] Evil is unspectacular and always human, and shares our bed and eats at our own table – W.H. Auden, no poema Herman Melville.
[177] Como lo afirma el príncipe Segismundo en *La vida es Sueño*, de Calderón de la Barca: *el delito mayor del hombre es haber nacido.*
[178] I. Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pgs. 22 e 23, LusoSofia, Coleção Clássicos de Filosofia, Covilhã, Portugal, 2008.
[179] Horácio, Odes, III, 6.

Si nos remontamos a los primeros textos de la cultura occidental que hacen referencia a la existencia del mal en el mundo, encontraremos ya esta preocupación y asombro en dos obras muy antiguas: en la *Torá* o *Pentateuco* (cuya escritura se inicia hacia el siglo IX a.C.) y en *Las obras y los días*, de Hesíodo (de finales del siglo VIII).

El libro del Génesis dice: “Se sabe que la serpiente era el más astuto de todos los animales terrestres que Dios había hecho. Y ella dijo a la mujer: ¿Por qué te ha mandado Dios que no comas del fruto de todos los árboles del Paraíso? La mujer le respondió: Comemos el fruto de los árboles que están en el paraíso, pero Dios nos ordenó que no comiéramos ni tocáramos el fruto del árbol que está en medio del paraíso, de lo contrario moriríamos. La serpiente dijo a la mujer: ¡Ciertamente no morirán! Dios sabe que el día que lo comas, se te abrirán los ojos y conocerás, como Dios, el bien y el mal”.[180]

En el libro de Job se lee todavía: "Satanás salió de la presencia del Señor y hirió a Job con una llaga maligna, desde la planta del pie hasta la cabeza. Y su mujer le dijo: ¿Aun tú perseveras en tu sencillez? ¡maldice a Dios y muere! Y Job le respondió: «Has hablado como una mujer tonta. Si hemos recibido los bienes de las manos de Dios, ¿por qué no recibimos también los males”?[181]

De las posibles interpretaciones que el texto sugiere podemos inferir que: 1. por ser "un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios, y que se guardaba del mal", pudo prosperar[182]; 2. que aun en el sufrimiento del mal recibido, no reaccionó practicando el mal, conservándose bueno.

Ya el mito hesíódico relata que después de que Prometeo robó el fuego sagrado de los dioses para ofrecerlo a los hombres, Zeus se encargó de castigarlos a todos: a Prometeo, que permaneció encadenado a una roca, mientras los buitres comían su hígado siempre rehecho, y a los hombres. Para estos, le solicitó a Hefestos que hiciera una hermosa virgen y le pidió a cada dios que depositara en un jarrón algún tipo de mal. Y envió a Pandora (que significa "todos los presentes") a Epimeteo, hermano de Prometeo. Dice el poeta: "Antes las tribus de los hombres vivían sobre la tierra libres de los tristes sufrimientos del trabajo penoso y de las enfermedades crueles que conducen a la vejez, pues

[180] *Gênesis*, capítulo 3.
[181] *Libro de Jó*, capítulo 2.
[182] Idem.

los hombres que sufren todo esto envejecen rápidamente. Pandora, teniendo en sus manos un gran vaso, levantó su tapa y los terribles males se extendieron a lo lejos. Solo quedó la esperanza. Detenida en los bordes del vaso, no se rompió, y Pandora repuso entonces la tapa del vaso, por orden de Zeus, que lleva el égé y reúne las nubes. Después de ese día, mil calamidades rodean a los hombres, de todas partes; la tierra y el mar están llenos de ellas, las enfermedades atormentan día y noche a los mortales y les traen en silencio todos los dolores, porque el prudente Zeus les ha privado de voz".[183]

También la religión persa de Zoroastro, o Zaratustra, cuya existencia se remonta a los siglos VII y VI antes de Cristo, afirma categóricamente que el bien consiste en la imitación de la bondad de Aura-Masda, y el mal, en la imitación del espíritu de Angra Mainyu, uno de los hijos o criatura de Aura-Masda. En una de las gathas, o poemas escritos directamente por el profeta, dice Spenta Mainyu, o Espíritu Benfazejo, hermano de Angra: "Ni nuestros pensamientos, ni nuestras doctrinas, ni nuestras fuerzas mentales; ni nuestras elecciones, actos o palabras, ni nuestras conciencias y almas están de acuerdo".[184]

En todos estos textos nos topamos con una idea similar respecto al mal: es la consecuencia de un castigo o de una punición al hombre por haber cometido una desobediencia o sacrilegio contra preceptos divinos o es, por libre elección, el mismo responsable de los males que lo afligen. Aún cabe aquí, entre las más antiguas referencias, los versos de Homero, en la Odisea, dicho por Zeus: "Ah, los mortales nos imputan / Sus males, que al hecho y a la propia indolencia / deben solamente". En la versión francesa: "¡Cómo ahora los mortales acusan a los dioses! / Porque los mortales dicen que el mal viene de nosotros; pero ellos mismos, por sus presunciones insensatas, se dan males más allá del destino".[185]

Por el mito griego, además, se sabe que el mal llega o se introduce de manera silenciosa, inesperada e incluso disfrazada en figura de su contrario, el bien. Lo que a menudo nos parece alegría y bienestar puede traer consigo un sufrimiento más intenso que el placer anterior. Y debemos notar que el único regalo que

[183] Hesíodo, *Los Trabajos y los Dias*, versos 60 a 105.
[184] Mircea Eliade, *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, tomo I, vol. II, pg. 148, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1976.
[185] Homero, *Odisseia*, Livro I, 26-28, trad. Manuel Odorico Mendes, Edusp, São Paulo, 2000 [1992].

quedó junto a la caja de Pandora fue la esperanza. Quiere decir que, a pesar de las promesas, no deja de ser también un mal? No sería la desesperación, es decir, el nada esperar de intervenciones del azar, un bien para el hombre, ya que lo estimularía a no engañarse y actuar por su cuenta?

En varios diálogos, Platón, a través de Sócrates, sostiene que nadie hace el mal voluntariamente, porque proviene de nuestra ignorancia, de opiniones completamente equivocadas sobre algo que deseamos. En el *Menón*, se puede leer:

"Sócrates - ¿No te parece, mi caro, que todos desean las cosas buenas?
Menón - No, no me parece.
Sócrates - ¿Pero entonces qué algunos desean el mal?
Menón - Sí.
Sócrates - ¿Creen que las cosas malas son buenas, o incluso sabiendo que son malas, aún así las desean?
Menon - Perfectamente.
Sócrates - ¿Qué quieres decir con "desea cosas malas"? ¿Que deseas que le sucedan?
Menón - Sí, que sucedan.
Sócrates - ¿Creen que las cosas malas traen beneficio a quien las hace, o saben que las cosas malas traen daño a quienquiera que sea?
Menón - Hay quienes creen que las cosas malas traen beneficios y también hay quienes saben que traen daño.
Sócrates - ¿Y te parece que ellos saben que las cosas malas son malas cuando las consideran como beneficiosas?
Mênon - No es lo que parece.
Sócrates - Entonces es evidente que no desean las cosas malas los que las ignoran, sino aquellos que creían que eran buenas, aunque fueran malas. Así que si ignoran el mal y lo toman por un bien, es evidente que desean las cosas buenas".[186]

Aunque la opinión platónica pueda parecer un poco ingenua, no deja de ser verdad que la ignorancia, ya en sí un mal, puede provocar otros mucho más graves. Un buen ejemplo de esto es la ignorancia absoluta de los medievales

[186] Platón, *Menón,* 77.a y seguintes (version portuguesa).

sobre las causas y las condiciones sanitarias de las plagas, lo que aumentó considerablemente, por ejemplo, la letalidad de la peste negra, surgida en China y traída a Europa por los mongoles. Al mismo tiempo, la opinión platónica es que la elección por un determinado objeto o acción se proyecta sobre un bien menor e inmediato, mientras el perfecto conocimiento de toda una situación modificaría enteramente la primera elección. Una persona libre de pasiones y prejuicios (pre-conceptos) y cuya conducta esté regulada por la razón y por valores morales tiende a actuar de manera más beneficiosa; de lo contrario, las posibilidades de actuar mal, por ignorancia o menosprecio de esos mismos valores y virtudes, es enorme. Creo que esta ignorancia es el mejor sentido dado a la afirmación socrático-platónica.

Al principio del séptimo libro de las *Noches Áticas*, el autor romano Aulo Gelio comenta el pensamiento de Crisipo, filósofo estoico griego del siglo III a.C., como éste había escrito en su libro Sobre la Providencia: "Nada es más tonto que aquellos que opinan que podría haber habido bienes si no hubiera habido, al mismo tiempo, los males. Porque aunque los bienes son contrarios a los males, es necesario que unos y otros existan, opuestos entre sí y sustentados por mutuo y adverso esfuerzo; no existe nada contrario sin el otro. Porque, ¿cómo podría existir el sentido de la justicia si no hubiera las injurias? ¿Cómo, igualmente, se podría entender el coraje si no se lo compara con la cobardía? ¿Como la continencia, si no es en relación a la incontinencia? [...] Y de hecho, igualmente, hay bienes y males, felicidad y infortunio, dolor y placer".[187]

Un concepto parecido, el de la coexistencia inevitable del bien y el mal, fue expresado por Lactancio, apologista cristiano del siglo IV partidario del providencialismo de Dios. Esto significa que, a pesar de los males, Dios ha concedido a la humanidad un poderoso remedio, la razón y, con ella, la sabiduría. Dice el apologista en *La ira de Dios*: “Ves, pues, que necesitamos la sabiduría sobre todo a causa de los males. Si no se nos propusieran, no seríamos un animal racional [...] Y, sin embargo, [Dios] ha puesto ante él [el hombre] tanto las cosas buenas como las malas, porque le ha dado la sabiduría, cuya naturaleza se emplea en discernir entre las cosas malas y las buenas: pues nadie puede

[187] A. Gélio, *Noites Áticas*, pg. 273, Eduel, Londrina, 2010.

elegir cosas mejores y conocer lo que es bueno si no sabe al mismo tiempo rechazar y evitar las cosas malas. Ambas están mutuamente conectadas, de modo que si se quita una, también debe quitarse la otra. Por eso, cuando se le presentan cosas buenas y malas, la sabiduría cumple finalmente su oficio y desea las buenas por utilidad, pero rechaza las malas por seguridad. Por eso, así como se le han dado innumerables bienes, de los que puede disfrutar, también se le han dado males, contra los que puede protegerse. Porque si no hay ningún mal, ningún peligro -nada, en suma, que pueda dañar al hombre-, todo el material de la sabiduría se sustrae, y será innecesario para el hombre".[188]

La idea de la autorresponsabilidad humana por el mal, que el pensamiento mítico-religioso había formulado anteriormente, fue modificada en parte por San Pablo y en su totalidad por el místico babilónico Mani en el siglo III de nuestra era, cuya influencia se extendió por gran parte de Oriente Próximo, y fue en Antioquía, Siria, donde Agustín se hizo maniqueo antes de convertirse al cristianismo.

Pablo, en su *Epístola a los Romanos*, dice: "En mi carne no habita el bien; y ciertamente la voluntad está en mí, pero no puedo cumplir el bien. Porque no hago el bien que quiero, sino que hago el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no lo hago yo, sino que el pecado habita en mí [...] cuando quiero hacer el bien, el mal está conmigo [...] Veo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi mente y me ata bajo el pecado que está en mis membros".[189]

Según el profeta babilónico Mani, autoproclamado *enviado del Dios de la Verdad*, "antes del advenimiento del Cielo y de la Tierra y de todo lo que hay en ellos, existen dos naturalezas (*kyanin*): una buena y otra mala. La naturaleza buena habita en la tierra de la luz. Mani la llama *el Padre de la Grandeza*. A su alrededor hay cinco casas: la conciencia, la reflexión, el pensamiento, la inteligencia y la ciencia. Mani llama a la naturaleza maligna el Rey de *la Oscuridad* (*mlek heshuka*). Habita la tierra oscura en cinco mundos: humo, fuego, viento, agua y oscuridad".[190] El hombre nació de este eterno conflicto,

[188] Lactancio, *A Ira de Deus*, Capítulo 13, sin indicación de página, disponible en newadvent.org.
[189] Paulo, *Epístola aos Romanos*, 7:15-20.
[190] Theodoro Bar Konai, *Livre des Scolies*, Mimrã XI-59, pg. 234, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, E. Peeters, 1982. Lovanii.

siendo su espíritu el resultado de la naturaleza luminosa y su cuerpo el resultado del reino de las tinieblas.

Contradiciendo esta versión, Agustín dirá: "Intentaba comprender (la cuestión), que había oído plantear, acerca de que el libre albedrío es la causa de que hagamos el mal, y vuestro recto juicio la razón de que lo suframos... cuando yo quería o no quería algo, estaba absolutamente seguro de que no era otro que yo mismo quien lo quería o no lo quería, experimentando que en ello radicaba la causa de mi pecado... la corrupción es dañina, y si no disminuyera el bien, no sería dañina. Por tanto, o la corrupción no daña nada, lo cual no es aceptable, o todas las cosas que se corrompen se ven privadas de algún bien. Pero si estuvieran privadas de todo bien, dejarían de existir por completo... Por lo tanto, todas las cosas que existen son buenas, y ese mal que busqué no es una sustancia, pues si lo fuera, sería un bien".[191]

Para el obispo de Hipona, el mal es fruto de la soberbia, entendida como amor a sí mismo por encima de todas las cosas. El mal, por tanto, no es una fuerza extrínseca, que actúa sobre los hombres desde fuera, sino un fracaso de la voluntad humana, un no-ser o ausencia del bien. Aquí, el obispo retoma la opinión de su maestro Plotino, cuando dice que el mal se define por ser steresi, es decir, una privación. En su libro *El libre albedrío*, Agustín reafirma: "Es por la voluntad que merecemos y llevamos una vida loable y feliz; y por la misma voluntad que llevamos una vida vergonzosa e infeliz [...] el mérito está en la voluntad. Así, la recompensa o el castigo serán beatitud o desgracia".[192]

Gottfried Leibniz cree que "el mal puede tomarse metafísica, física y moralmente. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado". Así, al hablar de un mal metafísico, Leibniz se refiere a una deficiencia, una falta o imperfección que puede existir antes o después de toda experiencia natural, sin considerar un hecho o experiencia particular. Continúa el filósofo: "No se puede negar que existe en el mundo un mal físico, es decir, sufrimientos, y un mal moral, es decir, crímenes; y además, que el mal físico no parece estar distribuido en la tierra en proporción al mal moral, como exige la justicia. Queda, pues, la pregunta de la teología

[191] Agostinho de Hipona (santo Agostinho), *Confissões*, Coleção Os Pensadores, Livro VII, Capítulos 3 e 12, Abril Cultural, São Paulo, 1973.
[192] Idem, *O Livre Arbítrio*, capítulos 13 e 14, pgs. 60 a 62, Paulus Editora, São Paulo, 1995.

natural: ¿cómo un principio único, enteramente bueno, enteramente sabio y absolutamente poderoso (Dios) permitió el pecado y cómo pudo hacer a menudo felices a los malos e infelices a los buenos"?[193]

Tenemos, pues, tres clases de mal: el mal físico, que indica el dolor, la enfermedad, la muerte y lo que se sufre o soporta; el mal moral, que es la mentira, el engaño, la violencia física o psicológica que se comete o practica; y el mal metafísico, que indica las imperfecciones de las cosas naturales y de la constitución humana.

Pero cómo responder a la cadena de ideas que el propio Leibniz presupone, a saber: Dios es todopoderoso; es absolutamente bueno y sabio; el mal, sin embargo, existe. La respuesta puede comenzar con una pregunta: ¿existe otro mundo, otro universo conocido? No. Por tanto, éste es el mejor de los mundos posibles para Dios, entre los infinitamente imaginados. Dentro de esta posibilidad máxima (este *optimum*), el mal ha tenido su parte. Si se quiere imaginar un mundo aún mejor, utópico por carecer del mal, hay que contentarse con la pura fantasía y su imposibilidad práctica. Para el filósofo, y también teólogo, cuando se razona sobre el mal, hay que considerar todos los males y la totalidad del Universo, y nunca un mal aislado y particular. En esta totalidad, en la que interfieren innumerables factores, el bien es mucho mayor.

En cierto modo, incluso Spinoza, su contemporáneo, separa claramente los ámbitos de la naturaleza y de la sociedad. Dice en el apéndice de la primera parte de la *Ética*: "Todos los [prejuicios] que me he propuesto señalar aquí dependen, además, de uno solo, y consiste en que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas de la naturaleza actúan, como ellas mismas, con vistas a un fin, y llegan a dar por sentado que Dios mismo lo dirige todo en consideración a un fin. Dicen, en efecto, que Dios ha hecho todo para el hombre y que ha hecho al hombre para que le adore. Es precisamente este prejuicio el que voy a considerar en primer lugar, buscando la razón por la que la mayoría de la gente lo sostiene y por la que todo el mundo se inclina a abrazarlo. En segundo lugar, mostraré su falsedad y, finalmente, mostraré cómo de él proceden los prejuicios relativos al bien y al mal, al mérito y al pecado, a la

[193] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensaios de Teodiceia*, Primera Parte, párrafo 43, Editora Perspectiva, São Paulo, en imprenta.

alabanza y al vituperio, al orden y a la confusión, a la belleza y a la fealdad, y a otros objetos de la misma classe".[194]

Y en su *Tratado Político* reafirma: "Todo, pues, lo que nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, sólo nos lo parece porque sólo conocemos las cosas en parte, y en su mayor parte ignoramos el orden de toda la naturaleza y las conexiones que existen entre las cosas, de modo que queremos que todo se dirija de un modo conforme a nuestra razón, y, sin embargo, lo que la razón afirma que es malo no lo es en modo alguno si consideramos el orden y las leyes del universo, sino sólo si tenemos en cuenta las leyes exclusivas de nuestra naturaliza".[195]

Para Spinoza, no cabe hablar de mal en lo que ocurre de forma natural, sin interferencia humana. Precisamente porque no hay razones previas ni intenciones futuras en las acciones de la naturaleza, a la que también llamó Dios. En la sociedad, en cambio, las personas crean o eligen modelos de comportamiento y perspectivas de vida, como el santo, el héroe o el sábio. Lo bueno reside en actuar conforme a esos valores, que sin duda contribuyen a la convivencia y a la mejora de la sociedad, mientras que lo malo radica en las acciones que van en contra de ellos, que alejan a los hombres de sus propios ideales formulados.

En su correspondencia con el pastor Blyenbergh, Spinoza dice: "Por mi parte, no puedo estar de acuerdo en que el mal y el pecado sean algo positivo, y menos aún en que algo pueda ser o suceder contra la voluntad de Dios [o de la naturaleza, recordémoslo siempre]. No sólo digo que el pecado no es nada positivo, sino que digo que hablamos impropiamente y de manera enteramente humana cuando decimos que se peca contra Dios o que los hombres pueden ofender a Dios [...] es indudable que los malos expresan a su manera la voluntad de Dios, pero no son por ello comparables a los buenos: cuanto más una cosa tiene perfección, más participa efectivamente de la divinidad y más expresa la perfección de Dios. Luego, como los buenos tienen incomparablemente más

[194] Baruch Spinoza, *Obra Completa, Ética*, Parte Primeira, pg. 124, Coleção Textos, Editora Perspectiva, São Paulo, 2014.
[195] Idem, *Obra Completa I, Tratado Político, Capítulo II, parágrafo 8, pgs. 377-378*, Perspectiva, São Paulo, 2014.

perfección que los malos, su virtud no puede compararse con la de éstos, porque los malos no poseen el amor de Dios que deriva de su conocimiento, y sólo por el cual, según nuestro entendimiento humano, se dice que son siervos de Dios. Es más, como no conocen a Dios, no son más que un instrumento en manos de un obrero divino, y un instrumento que sirve sin saberlo y se destruye sirviendo, mientras que los buenos sirven a sabiendas y se perfeccionan sirviendo [...] como no introduzco en mi idea de Dios la idea de Dios como juez, estimo las obras según su calidad, no según el poder del agente que las produce, y para mí la recompensa que sigue a la obra es una consecuencia que se sigue de ella tan necesariamente como se sigue de la naturaleza de un triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos".[196]

Ya en la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*, podemos leer lo siguiente: "Para poder llamar malo a un hombre, tendría que ser posible inferir de algunas acciones conscientemente malas, e incluso de una sola, a priori una máxima mala subyacente, y de ésta un fundamento universalmente presente en el sujeto, de todas las máximas moralmente malas particulares, fundamento que, a su vez, es también una máxima [...] este fundamento subjetivo debe, a su vez, ser siempre un actus de libertad (pues de otro modo no podría imputársele el uso o abuso del albedrío del hombre respecto de la ley moral, ni llamarse moral en él el bien o el mal). Por consiguiente, el fundamento del mal no puede estar en ningún objeto que determine la voluntad mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que la voluntad misma se instituye para el uso de su libertad [...] La disposición hacia la animalidad en el hombre puede ponerse bajo el epígrafe general de *un amor físico y simplemente mecánico de sí mismo,* es decir, un amor de sí mismo para el que no se requiere la razón. La proposición 'el hombre es malo', según lo anterior, no puede significar otra cosa que: *es consciente de la ley moral y, sin embargo, ha aceptado la desviación ocasional sobre ella en su máxima*. 'El hombre es malo *por naturaleza'* quiere decir: esto se aplica a él considerado en su especie [...] podemos entonces llamar a esta propensión una inclinación natural al mal, y puesto que debe, sin embargo, ser siempre autoculpada,

[196] Idem, *Obra Completa II, Correspondência*, Carta 19, de 5/01/1665, Perspectiva, São Paulo, 2014.

podemos llamarla un mal radical innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana. La prueba formal de que tal propensión corrupta debe estar arraigada en el hombre, sin embargo, nos la podemos ahorrar a la vista de la multitud de ejemplos palmarios que la experiencia nos pone delante en las acciones humanas... Se pueden distinguir tres grados diferentes de esta propensión. En primer lugar, la debilidad del corazón humano (para aceptar la ley moral) o su fragilidad; en segundo lugar, la inclinación a mezclar los motivos inmorales con los morales; en tercer lugar, la inclinación a favorecer las máximas, es decir, la malignidad de la naturaleza o del corazón humano... (*vitiositas, pravitas*), o, si se prefiere, el estado de corrupción del corazón humano".[197]

Se ve que para Kant, como para San Agustín, el mal radical innato del hombre es una elección moral y, por tanto, algo que procede de la libertad o libre albedrío. Y el filósofo lo reafirma en el mismo texto: "La libertad de la voluntad tiene la cualidad enteramente peculiar de que no puede ser determinada a una acción por ningún motivo sino en la medida en que el hombre lo ha admitido en su máxima (lo ha convertido para sí en una regla universal según la cual quiere comportarse); sólo así un motivo, cualquiera que sea, puede subsistir junto con la absoluta espontaneidad de la voluntad (libertad)".[198]

Y quizá por eso La Rochefoucauld escribió en sus *Máximas y Reflexiones*: "El amor propio es el mayor de los aduladores".[199]

Schopenhauer, admirador de Kant y, en ciertos aspectos, su discípulo, retoma la pregunta de Agustín, *unde malum?,* de dónde viene el mal, y, siendo ateo, no imagina abordarla a partir de textos teológicos y no ve el mal ni como una ausencia del bien dominante ni como teniendo un origen pecaminoso. El mal debe vincularse al mundo mismo y, por tanto, a la Voluntad (der Wille), es decir, a esa fuerza ciega que es el constituyente esencial de todo lo que existe y que, incorruptible, quiere seguir existiendo. El mal consiste, en el mundo humano, en un acto metafísico (es decir, por encima de cualquier experiencia particular o

[197] I. Kant, *A Religião nos Limites Simples da Razão*, pgs. 29 a 33, LusoSofia Press, Coleção Textos Clássicos de Filosofia, Covilhã, 2008.
[198] Ibidem.
[199] F. de La Rochefoucauld, opus cit.

temporal) de la Voluntad, que, encarnándose en la vida y en la conciencia, inflige a los individuos los conflictos de la existencia, porque la forma de una voluntad subjetiva puede perfectamente oponerse a cualquier otra de su especie.

Basándose en la expresión de Kant «mal radical», Hannah Arendt acuñó los términos «mal absoluto» y «banalidad del mal» tras seguir el proceso del juicio a Eichmann en 1961 y reflexionar sobre el siglo más genocida de la historia de la humanidad. Ya en 1945, la filósofa escribió en su ensayo "Culpa organizada y responsabilidad universal" (*Organized Guilt and Universal Responsibility*) que el problema del mal sería la cuestión básica de la vida intelectual de posguerra.

Más adelante, en *Orígenes del totalitarismo*, nos ofrece la siguiente reflexión: "Hasta ahora, la creencia totalitaria de que todo es posible sólo parece haber demostrado que todo puede ser destruido. En su afán por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto, sin saberlo, que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Al hacerse posible, lo imposible se convirtió en el mal absoluto, impune e imperdonable, que ya no podía entenderse ni explicarse por los malos motivos del egoísmo, la avaricia, la codicia, el resentimiento, el deseo de poder y la cobardía; y que, por tanto, la ira no podía vengar, el amor no podía soportar, la amistad no podía perdonar".[200]

En una carta a Gershom Scholem, fechada en 1963, escribió: "De hecho, mi opinión actual es que el mal nunca es radical, que es solo extremo, que no tiene profundidad ni dimensión demoníaca. Puede extenderse por todo el mundo y devastarlo precisamente porque prolifera como un hongo en la superficie".[201]

¿Qué descubrió Hannah Arendt a través del personaje de Eichmann? Ese hombre, responsable de la deportación de los judíos por toda Europa, así como numerosos funcionarios de todos los regímenes totalitarios, nada tenía de demoníaco o odioso, dada la monstruosidad de sus acciones. Era un funcionario dedicado a cumplir las órdenes recibidas de los altos funcionarios y que, según sus declaraciones ante la corte, habría sufrido mala conciencia si no hubiera

[200] H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, pgs. 608-609, Parte III, Companhia de Bolso, São Paulo, 2023.

[201] H. Arendt, *The Jewish Writings*, pg 461, Schocken Books, New York, 2007, The Eichmann Controversy, Letter to Gershom Scholem. *It is indeed my opinion now that evil is never 'radical', that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface*.

ejecutado las órdenes. Eichmann se presentaba como un hombre idealista, creyente en los beneficios del régimen, habiendo superado inclinaciones que podrían hacer que compadeciera de las víctimas. En resumen, Eichmann era una persona mediana, normal, ni débil de espíritu ni cínica. Adhiriéndose a la lógica y las propuestas del régimen, como se hace en todos los gobiernos dictatoriales, se ha vuelto incapaz de ponerse en el lugar de los demás. Eichmann, aquí representando a todos los empleados de todas las organizaciones discrecionales, es decir, de naturaleza política o del crimen organizado: "Cuanto más tiempo lo escuchábamos, más evidente era que su incapacidad para hablar estaba íntimamente ligada a una incapacidad para pensar, es decir, pensar desde el punto de vista de otra persona. No había comunicación posible con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado de la más confiable de todas las protecciones contra las palabras y la presencia de los demás y por lo tanto contra la realidad como tal... Era como si, en esos últimos minutos, él estaba resumiendo la lección que este largo curso de maldad humana nos había enseñado - la lección de la banalidad del mal, que desafía la palabra y el pensamiento... No era estúpido. Fue la pura irreflexión - algo que no es de ninguna manera idéntica a estupidez - lo que le predispuso para convertirse en uno de los mayores criminales de la época. Y si esto es 'banal' e incluso divertido, si con la mejor voluntad del mundo no se puede extraer de Eichmann ninguna profundidad diabólica o demoníaca, eso está lejos de ser llamado un lugar común".[202]

Desde el punto de vista ético, esta normalidad es más terrible que todas las atrocidades reunidas; comete crímenes en tales circunstancias que se hace imposible saber o sentir que el mal ha sido practicado. Esto es lo que hace terrible, inefable, impensable, *la banalidad del mal*. "He dicho que el mal no es radical, porque no alcanza las raíces, es decir, no tiene profundidad y por esa razón es tan difícil de ser pensado, pues el pensamiento, por definición, quiere alcanzar las raíces. El mal es un fenómeno superficial y en lugar de radical, es simplemente extremo. Resistimos al mal por no ser arrastrados por la superficie de las cosas, deteniéndonos y pensando, es decir, alcanzando otra dimensión

[202] *Eichmann in Jerusalem, a Report on the Banality of Evil*, pgs. 27, 118 e 133, The Viking Press, New York, 1964.

más allá del horizonte cotidiano. En otras palabras, cuanto más superficial es una persona, más probable es que se rinda al mal. Una indicación de esa superficialidad es el uso de clichés".[203]

Admitiendo que el mal no se encuentra en la naturaleza y no procede de una intención sobrenatural, divina o demoníaca, se resuelve uno de los problemas suscitados por el fenómeno: el de su origen eminentemente humano. Como observó Paul Ricoeur respecto al entendimiento de Agustín sobre el tema, "Si la pregunta *unde malum* (¿de dónde viene el mal?) pierde todo su sentido ontológico, la pregunta que la sustituye, *unde faciamus malum* (¿de dónde viene que hagamos el mal?) hace oscilar todo el problema hacia la esfera del acto, de la voluntad, del libre albedrío... Y una visión puramente moral del mal arrastra consigo, a su vez, una visión penal de la historia: no existe alma que no sea injustamente precipitada en la infelicidad".[204]

Creo que por razones como las aquí citadas, Amelia Valcárcel pudo escribir en sus *Ensayos sobre el bien y el mal*: "Un paseo por cualquiera de las grandes ciudades del mundo nos enseñará que la violencia está lejos de tener mala fama. En los cartularios, los pacíficos no heredaron la tierra ni siquiera en su versión comtiana... Que la paz perpetua no se encuentre en la esquina, no constituye una revelación para nadie. ¿Y qué se va a esperar? Esto es así, somos así, una estirpe fratricida desde nuestros orígenes. Los pesimistas tenían razón. Y las religiones, pozos de saber más antiguos que la filosofía, todas lo sabían. Que tenemos mal carácter y debemos traer las riendas cortas".[205]

Pero no por eso las preguntas se acaban. ¿Por qué puedo ser agente o paciente del mal, o ambas cosas, secuencialmente? Su aparición responde a un encadenamiento lógico, o es arbitrario? Se deriva de un sistema social, colectivo, o es el resultado de acciones subjetivas dispersas? Se puede confiar en que el

---

[203] *Hannah Arendt / Karls Jaspers Correspondence*, pg 409, Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1992. *I meant that evil is not radical, going to the roots {radix}, that it has no depth, and for this very reason it is so terribly difficult to think about, since thinking, by definition, wants to reach the roots. Evil is a surface phenomenon, and instead of being radical, it is merely extreme. We resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think — that is, by reaching another dimension than the horizon of everyday life. In other words, the more superficial someone is, the more likely he will be to yield to evil. An indication of such superficiality is the use of cliches.*

[204] P. Ricoeur, *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, pg. 35 e 36, Labor et Fides, Genebra, 2004.

[205] Capítulo IV, pg. 93, Altadera Ediciones, 2018.

desarrollo histórico o la marcha de la civilización vaya reduciendo los males del mundo? O es independiente de la historia, cambiando solo de figura?

Pensadores de la llamada Ilustración del siglo XVIII, creyentes en la victoria de la razón y el progreso, apostaron que, siendo el hombre un ser perfectible, lograría, al correr del tiempo, suplir los males socioeconómicos y culturales. El más entusiasta de ellos, Condorcet, afirmó: "Cuánto este cuadro de la especie humana, libre de todas las cadenas, sustraído al imperio del azar, como también a los enemigos de sus progresos, y caminando con paso firme y seguro en el camino de la verdad, de la virtud y de la felicidad, presenta al filósofo un espectáculo que lo consuela de los errores, de los crímenes, de las injusticias con las que la Tierra aún está sucia, y de las cuales él es a menudo víctima".[206]

Si Condorcet hubiera podido sobrevivir a los siglos XIX y XX, ciertamente renunciaría a sus aspiraciones: las guerras monstruosas, los genocidios, los campos de trabajo y de exterminio, las purgas, las hambrunas organizadas, los bombardeos de poblaciones civiles, las torturas de orden criminal o político, las explotaciones del trabajo, las inmigraciones forzadas, la difusión mundial de las drogas y sus efectos psicóticos, el terrorismo y la corrupción político-económica han confirmado el hecho que, contrariamente a lo que se esperaba, la civilización puede crear barbarie a escala mundial y con altísimo nivel tecnológico.

Antes de continuar, sin embargo, hagamos aquí una breve interrupción en la manera occidental de afrontar el problema, para traer dos pequeños textos orientales antiguos que también se referían a él.

El fundador del taoísmo, Lao Zi (o también Lao Tse, que vivió entre los siglos VI y IV a.C.), en el libro Dao De Jing (o Tao Te Ching), Libro del Camino y de la Virtud, sin referirse directamente a un concepto de mal, afirma: "Para quien desea poseer el mundo y actúa para ello / Veo [que] no lo conseguirá. / El mundo es un recipiente espiritual / que no se puede manipular. / Quien lo manipula, destruye. / Quien lo retiene, pierde. / Porque las cosas / son rígidas o flexibles / se unen o se rompen / por eso el hombre sagrado elimina el exceso / elimina la opulencia / elimina la complacencia".[207]

---

[206] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, pg. 219, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

[207] Lao Tse, *Tao Te Ching*, trad. Wu Jyn Cherng, São Paulo: Sociedade Taoísta do Brasil, [s.d.], p. 32.

Para el taoísmo, el mal consiste en "actuar". El sabio, que pretende mantener este mal lejos de sí mismo, no es aquel que permanece en la inacción (sino las piedras, que no actúan, serían santas). La no acción, o la inacción taoísta, significa actuar sin pretender apoderarse; el mal se arraiga en el acto que toma por fundamento la voluntad particular y quiere imponer al mundo esa particularidad. El movimiento natural del camino (Tao) es que cada cosa tome lugar y siga en estrecha conexión con el todo. El que busca actuar por voluntad propia busca, en verdad, sustituir al Tao, cometiendo así un delito contra el orden natural del mundo, olvidando que no es ni principio ni fin de las cosas, sino sólo un humilde participante del cosmos. "El Hombre Sagrado realiza la obra por no-acción. / Y practica la enseñanza a través de la no-palabra. / Los diez mil seres lo hacen, pero no para realizarse. / Inician la realización, pero no la poseen. / Concluyen la obra sin apegarse. / Y justamente por realizar sin apego / No pasan".[208]

Otro texto de unos doscientos años antes de Cristo, el *Libro o Ceremonial de los Ritos* (Li Ji o Li Ki), que es parte del canon confuciano, asevera: "Los ritos deben estar en armonía con las estaciones del año y relacionados con los productos de la tierra, a fin de satisfacer el placer de los espíritus y de los dioses, para estar de acuerdo con los sentimientos de los hombres y para tratar todas las cosas de acuerdo con su naturaleza particular; pues cada estación tiene sus producciones, cada localidad tiene cosas que le convienen (en detrimento de otras), así como cada magistrado tiene sus atribuciones, y cada objeto su uso... Todos los seres esparcidos entre el cielo de arriba y la tierra de abajo tienen una forma diferente de existir: de ahí la institución de ritos (que establecen distinciones entre los hombres). En su revolución, el cielo y la tierra no se detienen, y su acción conjunta da origen a todas las cosas: de ahí la creación de la música. En primavera todo brota, en verano todo crece (sin distinción de plantas buenas o malas); es la imagen de la humanidad (que nos hace amar a todos indiscriminadamente). En otoño cosechamos, en invierno guardamos (todos los productos de la tierra, buenos y malos); esta es la imagen de la justicia

[208] Idem, pg. 5.

(que castiga o recompensa con igual imparcialidad). La humanidad tiene que ver con la música; la justicia tiene que ver con los rituales".[209]

Cuando los ritos, o los actos ceremoniosos, cuando la cortesía y el respeto faltan o fallan, es decir, cuando son descuidados u abandonados, se da rienda suelta a lo que puede ser el mal. En la época de Confucio, el "rito" no se limitaba al comportamiento ceremonial, sino a la determinación de formas, de límites. La pérdida del sentido y de la necesidad de formas se asimila a la pérdida de humanidad, que Confucio define como la disposición para hacer comunicar todos los planos de la existencia, dando justamente forma o medida a las cosas. Cuando esta mediación humana (el acto regulado) se rompe, nada más puede comunicarse, solo queda el dolor que sólo se relaciona con sí mismo.

Volviendo a los entendimientos occidentales, veamos ahora las "nueve posibilidades del mal", según una reciente clasificación de Julian Baggini, profesor inglés de filosofía, autor de libros de popularización filosófica y editor de *The Philosopher's Magazine*. Hay que considerar que en esta clasificación las posibilidades, en realidad se mezclan, es decir, solo separan didácticamente lo que puede ser múltiple o concomitante:

- El mal natural - Si lo que perjudica o causa daño no tiene vínculos con una intencionalidad ni con una conciencia de la intención, se puede decir que se trata de un mal natural: las catástrofes naturales, las enfermedades inesperadas, los accidentes exentos de responsabilidad humana directa y consciente;
- El mal sistémico - aquí se trata de una práctica continua, generalizada, cultural. La esclavitud, la mutilación o la infibulación vaginal, el vendaje de los pies femeninos, el maltrato de animales por medio de rinhas o de corridas, la explotación de mano de obra, las prohibiciones sexistas ordenadas por doctrinas religiosas o el uso regular de recursos ilegales o inmorales son o han sido consideradas prácticas culturales normales e incluso recomendables en varias sociedades. Se pueden citar también los rituales de sacrificios humanos, como los practicados regularmente por los astecas;
- El mal cómplice - Donde el mal sistémico es una conducta socialmente corriente, en un largo período de tiempo, el mal cómplice es el mal de individuos

[209] *Li Ki, Le Mémorial des Rites*, pgs. 98 e 143, trad. Joseph-Marie Callery, Imprimerie Royale, Turim, 1853, disponible en chineancienne.fr/king/li-ki.

en situaciones breves o prolongadas de conflicto. Los peores ejemplos de este tipo de acomodación pueden ser observados en violentas protestas políticas y sociales, en prisiones, cuando se adoptan procedimientos de tortura, y en circunstancias de guerra;

- El mal indiferente - Ciertas personas se comportan de manera indiferente o con absoluta indiferencia hacia el mal que puedan practicar a otra persona. No sienten compasión o arrepentimiento por el acto que han cometido. No pocas veces descuidan los daños físicos o morales que pueden causar, desconsiderando sus consecuencias, siendo llevados solo por deseos narcisistas o tendencias personales, que se sobreponen a cualquier otro criterio racional. Un caso extremo y reciente de esta posibilidad fue el del vuelo 9525 de Germanwings, en marzo de 2015, cuando, consciente e intencionalmente, el copiloto lanzó el avión contra una montaña en los Alpes, matando a otras 149 personas que se encontraban a bordo;

- El mal heredado - Además de aquellas personas que por problemas neurológicos están predispuestas a las psicopatías y sociopatías, trastornos de egocentrismo extremo y actitudes antisociales, existen también aquellas que han vivido desde muy temprana edad con situaciones de miseria y violencia cotidiana y que responden o reproducen esta herencia sociocultural de la misma manera y en la misma intensidad, normalmente a partir de la adolescencia, sin ser capaz de adoptar una brújula moral que los guíe en dirección opuesta;

- El Mal de la Autopreservación - Se trata del caso de aceptar y participar conscientemente en situaciones contradictorias, como la de servir a gobiernos dictatoriales o corruptos, comprar productos falsificados o fabricados por mano de obra explotada de países subdesarrollados, en nombre de su propia supervivencia socioeconómica, de la comodidad personal o de justificaciones como el mal menor, es decir, que es mejor que los empleados hayan recibido un salario miserable que no reciban nada;

- El mal utilitarista - La lógica del mal menor está bastante unida a la del mayor bien futuro. Si lo que es moral o ideológicamente bueno es lo que hace posible la mayor felicidad del mayor número posible, entonces sacrificar a millones de personas en nombre de la felicidad venidera no solo sería moralmente aceptable, sino moralmente obligatorio. Todos los regímenes dictatoriales, de izquierda o de derecha, tenían como norma presente y perspectiva futura el mal utilitarista

en vistas de la felicidad general, provocando éxodos, detenciones y asesinatos masivos. Pero también las personas responsables de grupos primarios, como la familia, o grupos secundarios, como los de trabajo, pueden sacrificar el bien presente de un familiar o de un empleado en nombre de una ganancia futura, generando situaciones o sensaciones de malestar, de ansiedad, de conflicto o de revuelta;

- El Mal Virtuoso - Mientras que el utilitarismo justifica sus daños por la realización de un bien mayor en el futuro, otros hacen el mal en la creencia delirante de que la acción emprendida es realmente virtuosa. Son los casos de violencia en nombre de un dios, del Estado, de una ideología o de reacciones personales inmediatas y pasionales, como un acto de venganza. Este tipo de mal es lo que Paul Ricoeur había llamado el mal político. Dice el filósofo francés: "Hay un problema específico del poder. No es que el poder sea el mal. Pero el poder es una grandeza humana eminentemente sujeta al mal; tal vez sea, en la historia, la mayor ocasión y la mayor demostración del mal"[210];

- El mal sádico - Existiría, por fin, el llamado mal sádico, aquel en cuyo autor no solo tendría perfecta conciencia del acto, sino que se sentiría satisfecho de practicarlo, como ciertos violadores, pedófilos y asesinos en serie.[211]

Habiendo mencionado a Paul Ricoeur, conviene recordar que le correspondió un intento, a mediados del siglo XX, de investigar los orígenes del mal, en la obra *Finitude et Culpabilité*, dividida en dos volúmenes: *El hombre falible y La simbólica del mal*.[212] Para él, el hombre actúa o reacciona en un mundo constituido por tres facultades que se entrecruzan e influyen permanentemente: entendimiento o razón (*der Verstand*), voluntad (*der Wille*) y temperamento, carácter o disposición emocional (*das Gemüt*).[213]

Al mismo tiempo, el hombre es una criatura falible, es decir, sujeto a errores y engaños. De los tres componentes que componen su estructura psíquica, el más propenso al error, a la falla, al engano, es el emocional, el sensitivo o sensible. Eso es porque en él se interiorizan las inquietudes, los temores de que

[210] P. Ricoeur, *Encyclopédie de la Philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française, Paris, 2002, pg. 269.
[211] Ver *Philosophie Magazine,* nº 37, Hors-Série, Paris, Primavera de 2018.
[212] *Finitude et Ciulpabilité (*L'homme faillible et La symbolique du Mal), Aubier, Paris, 1960).
[213] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, tome II: Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris, 1960.

siempre está siendo tomado. Esta "fragilidad afectiva" es también signo de una discordancia del yo con uno mismo, de una "desproporción", pues al mismo tiempo que los componentes de la voluntad y de la razón anhelan el infinito o la eternidad, y con ello la felicidad, lo emocional alcanza sólo el placer en actos aislados, en experiencias particulares, demostrando así la finitud o brevedad del ser.

El mal entrará entonces en el mundo humano justamente por la puerta de lo emocional, de las pasiones y de la búsqueda incesante del placer. El componente emocional, el de los sentimientos y las pasiones, contiene una intencionalidad y una intimidad que atribuye o transfiere calidad a las cosas sentidas, es decir, los sentimientos siempre expresan amor, repulsión o indiferencia, desinterés. Habrá una pasión o dependencia de la posesión individual, que se extiende al nivel económico (*die Habsucht*); una pasión por el dominio en el grupo o en la esfera política del poder (*Herrschsucht*) y finalmente una pasión o codicia por la ostentación o el honor personal (*Ehrsucht*).

De ahí que no exista un mal que sea una cosa, un ser o sustancia, sino un modo por el cual se expresa libremente una intención emocional derivada de la falibilidad humana. Las cosas y los demás seres del universo, privados de libertad, están también desprovistos de defectos. Pero el mal sólo puede ser comprendido a partir de la libertad humana, que en todas las hipótesis será la autora y cómplice del daño causado a otros hombres y a otros seres.

Pasando ahora al análisis freudiano del mal, tomemos como ejemplo su penúltimo escrito, *El Malestar en la Cultura*. La pregunta fundamental de lo que los hombres piden a la vida y lo que desean realizar en ella, tiene una sola respuesta: la felicidad. "Esta empresa presenta dos aspectos: una meta positiva y una meta negativa. Por un lado, se trata de una ausencia de sufrimiento y desagrado: por otro, la experiencia de intensos sentimientos de placer".[214] Esta doble búsqueda no es otra cosa que el principio del placer. Sin embargo, para que el hombre se relacione con los demás, este principio se ve confirmado por la realidad de la civilización, cuya característica se revela en el orden, en la represión y en la transferencia de energía psíquica, principalmente para la

[214] Sigmund Freud, *Obras Psicológicas Completas, ESB, volume XXI: O Futuro de Uma Ilusão, O Mal-Estar na Civilização e Outros Trabalhos* (1927-1931), pg. 94, Imago, Rio de Janeiro, 1996.

organización del trabajo y de las instituciones sociales. De manera algo pesimista, Freud concluye: "Nos inclinamos a decir que la intención de que el hombre sea 'feliz' no se encuentra incluida en los planes de la Creación".[215]

El sufrimiento deriva de tres factores: del propio cuerpo, condenado a la destrucción; del mundo externo (naturaleza), que constantemente se vuelve contra el hombre y, finalmente, de nuestras relaciones en sociedad. Este último sufrimiento es una especie de añadido gratuito, pero no menos fatídico. Aunque la sublimación en el trabajo puede compensarlo, "la gran mayoría de las personas solo trabaja bajo la presión de necesidades y esta natural aversión humana al trabajo suscita problemas sociales extremadamente difíciles".[216]

Lo curioso de este análisis del sufrimiento es que Freud acepta los dos primeros como procesos inevitables, los que provienen del cuerpo y de la naturaleza. Pero no el generado por la civilización: "No lo admitimos en absoluto; no podemos entender por qué las regulaciones establecidas por nosotros mismos no representan, al contrario, protección y beneficio para cada uno de nosotros".[217] A lo largo de estas páginas, Freud investiga las causas culturales y económicas de la civilización, pero la pregunta sigue reapareciendo: "No es fácil entender cómo puede ser posible privar de satisfacción a un instinto. No se hace esto con la mente impune [...] Es difícil comprender cómo esta civilización puede actuar sobre sus participantes de otro modo que no sea el de hacerlos felices".[218]

La respuesta, veremos desafortunadamente, no es satisfactoria. Nos lleva a un callejón sin salida. Porque junto con la libido (Eros), Freud descubre la fuerza destructiva y igualmente instintiva de la agresividad y la muerte (Tânatos). La unidad del hombre está soldada por una polarización entre el amor y la violência.

También en este texto, Freud menciona el mandamiento cristiano "amarás a tu prójimo como a ti mismo". Lo hace para afirmar que tal precepto contradice la naturaleza profunda del ser humano, dotada de instintos agresivos y habitada por el impulso de muerte. Dice el psicoanalista: "La porción de realidad, a menudo negada, que se encuentra detrás de todo esto es que el ser humano no es un ser cordial, necesitado de amor y siendo capaz, en lo máximo, de

[215] Ibidem, pg. 95.
[216] Ibidem, pg. 99.
[217] Ibidem, pg. 105.
[218] Ibidem, pg. 118 y 121.

defenderse si es atacado; pero puede jactarse de tener entre sus dones instintivos una gran parte de agresividad. Por lo tanto, su prójimo no es para él solo una ayuda eventual o un objeto sexual, sino también una tentación para que en él satisfaga su agresividad, explote su fuerza de trabajo sin compensaciones, úselo sexualmente sin su consentimiento, tome posesión de sus bienes, lo humílle, causele sufrimientos, lo martirice y mate. *Homo homini lúpus*: ¿quién, después de todo lo que la vida y la historia nos enseñan, tendrá el valor de impugnar esta frase? Esta agresión cruel responde generalmente a una provocación, o se pone al servicio de un propósito cuyo objetivo podría ser alcanzado por medios más suaves. En circunstancias favorables, cuando fallan las energías psíquicas contrarias que habitualmente la refrenan, se manifiesta espontáneamente, revelando al ser humano como bestia salvaje, ignorando la preocupación de salvar a su propia especie... A pesar de los castigos, el esfuerzo de la civilización no ha logrado gran éxito. Cada uno de nosotros acaba por abandonar como ilusiones las esperanzas que en la juventud se depositaban en sus semejantes, y cada uno de nosotros puede constatar lo difícil y dolorosa que la vida se ha hecho por su malignidad".[219]

Al contrario de toda la tradición ética en filosofía, Nietzsche rechazó la noción del mal, tal como la entendían sus predecesores, incluso el que tanto lo influyó, Schopenhauer. En su *Genealogía de la Moral*, asevera el filósofo: "Por un escrúpulo que me es propio y que confieso a regañadientes, mi curiosidad, así como mi sospecha, han tenido que hacer 'alto allá!' ante la pregunta: ¿qué origen tiene propiamente nuestro bueno y malo? [...] Afortunadamente, aprendí a tiempo a separar el prejuicio teológico de la moral y no busqué más el origen del mal detrás del mundo. Un poco de escolaridad histórica y filológica, incluso un innato sentido selectivo [...] transmutó en breve mi problema en este otro: ¿bajo qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor, buenos y malos? ¿Qué valor tienen? ¿Han obstaculizado o favorecido hasta ahora el florecimiento de la humanidad? [...] el juicio 'bueno' no proviene de aquellos a quienes se ha demostrado la 'bondad'! Fueron los 'buenos', ellos mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los más elevados y de altos sentimientos que sintieron y se pusieron a sí mismos y a su propio hacer como buenos, es decir, de primer orden,

[219] Ibidem, pgs. 133 y 134.

en oposición a todo lo que es inferior, de sentimientos inferiores, común y plebeyo".[220]

Nietzsche se basa aquí en la etimología griega de *aristos* (que es muy bueno, excelente, superlativo de *ágathos*, bueno) y que llevó a la formación política de la aristocracia, del partido de los nobles, descendientes de los héroes y guerreros míticos de Grecia.

Más adelante, continúa el filósofo: "El *páthos* de la nobleza y de la distancia, como se ha dicho, el duradero y dominante sentimiento global y fundamental de una especie superior de señores, puesto en proporción con una especie inferior, con un "abajo" - esa es la fuente de la oposición bueno y malo [...] (se puede concluir aún la oposición bien y mal). Se debe a este origen que la palabra bueno, de antemano, no se aferra a acciones no egoístas, como es la superstición de aquellos genealogistas de la moral [...] Los señores fueron abolidos y la moral del hombre común venció. Se puede, al mismo tiempo, tomar esta victoria como un envenenamiento de la sangre; sin duda, esa intoxicación tuvo éxito".[221]

Muy probablemente influenciados por Nietzsche, hay ciertos autores de lengua inglesa (británicos o norteamericanos) que también han puesto en duda la pertinencia de la concepción del mal. Son escépticos sobre el concepto y creen que deberíamos abandonar esa noción. Con esto, dicen, se puede "más exacta y menos perniciosamente" entender y describir moralmente acciones despreciables, sus características y eventos usando conceptos corriqueiros como maldad (*badness*) y malas acciones o malos comportamientos (*wrongdoing*).

Estos escépticos creen que el concepto de mal es particularmente problemático y debería ser abandonado, mientras que otros conceptos morales como cierto y equivocado, bueno y malo merecen ser mantenidos. Ofrecen tres razones para abandonar el concepto de mal. El concepto implica compromisos metafísicos injustificados con espíritus malignos, con lo sobrenatural o con el demonio. El concepto de mal es inútil porque carece de poder explicativo.

[220] F.W. Nietzsche, *Genealogia da Moral*, Prefácio, pgs. 297 e 298, *Nietzsche (Os Pensadores),* Abril Cultural, São Paulo, 1983.

[221] Ibidem, pgs. 299 y 300.

Finalmente, el concepto puede ser perjudicial o peligroso cuando se utiliza en contextos morales, políticos o legales, revelando prejuicios.

El concepto de mal tendría poder explicativo o sería útil a la comprensión si fuera capaz de aclarar por qué ciertas acciones son practicadas o por qué esas mismas acciones son realizadas por ciertos agentes y no por otros. Según Inga Clendinnen, el concepto de mal no puede explicar la actuación de las acciones porque es una clasificación esencialmente desdeñosa (*dismissive*), que rebaja o desprecia de inmediato.[222]

Cuando se dice que una persona o acción "revela el mal" solo se dice que la persona o acción desafía una explicación o es incluso incomprensible. De manera similar, Phillip Cole cree que el concepto de mal es frecuentemente empleado cuando nos falta una explicación completa del motivo por el cual se ha cometido una acción.[223] Por ejemplo, podríamos pensar por qué dos niños de diez años, Robert Thompson y John Venerables, torturaron y mataron a un niño de dos años, James Bulger, mientras que otros niños de diez años, con las mismas características genéticas y educación, causan menos ofensas o daños.

Otros autores, como Clara Card, recuerdan que un mal puede proceder de diferentes motivos, incluso de buenos motivos. De ahí afirmar que "las instituciones son malas cuando es razonablemente previsible, por quien tiene poder para cambiarlas o abolirlas, que su funcionamiento normal o correcto conducirá o facilitará injusticias intolerablemente perjudiciales. Los abolicionistas se oponen a la pena capital por este motivo. El objetivo es ejecutar solo a los culpables de crímenes capitales. Sin embargo, se argumenta que la observación ordinaria, normal o correcta de la práctica resulta previsiblemente en la ejecución de inocentes que no tienen medios para defenderse de la incompetencia y corrupción de la policía y del ministerio público, que son toleradas por rutina".[224]

Una respuesta simple al supuesto carácter inexplicable del concepto de mal es argumentar que el mal no es menos útil, desde un punto de vista explicativo, que otros conceptos como los de bueno, maligno, justo, injusto, beneficioso o perjudicial. Por tanto, si tuviéramos que abandonar el concepto de mal,

---

[222] Ver I. Clendinnen*, Reading the Holocaust*, Cambridge University Press, 1999.
[223] Ver P.A. Cole, *The Myth of Evil: Demonizing the Enemy*, Edinburgh University Press, 2006.
[224] Claudia Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, pg. 140, Oxford University Press, 2002.

tendríamos que hacerlo también con todas las nociones de ética y prácticas morales. Parafraseando a Wittgenstein, deberíamos entonces callarnos sobre este tema y sobre muchos otros.[225]

Para terminar, recordemos dos frases que un día se hicieron famosas, pero que hace tiempo han sido olvidadas por las nuevas generaciones. La primera fue recogida por Erasmo de Rotterdam en su magnífico libro sobre los *Adagios*: "El mal une a los hombres (*conciliant homines mala*) - Expresión proverbial que muestra lo que sucede comúnmente, o algunas veces incluso a personas enemigas que se hacen amigas por causa de un mal que les golpea a ambas. Aristóteles, en el primer libro de la Retórica (1362b) afirma: 'nada impide que a veces lo mismo sea útil a dos personas opuestas. De aquí se dice que el mal une a los hombres cuando ambos sufren daños de la misma manera'. En otro lugar hablamos del sincretismo (adágio 11). Pero el proverbio también puede dirigirse a esta función para decir que el ignorante sostiene al ignorante, el niño ayuda al niño. De hecho, no solo la comunión de experiencias positivas cimenta la relación de amistad, sino también de los males comunes nace con frecuencia el afecto. Bien quieren a los que juntos han naufragado, a los que lucharon juntos, a los que juntos fueron capturados por el enemigo, y aún a aquellos que sufren de los mismos males del cuerpo y del alma".[226]

La segunda y última también consta del mismo adagiario de Erasmo: "Una Ilíada de males (*Ilias malorum*). Se dice de una desgracia grandísima y al mismo tiempo numerosa por el hecho de que no hay ningún tipo de mal que no haya sido registrado en la Ilíada homérica".[227] Y, por lo tanto, en el mundo de los hombres.

[225] Ver Ludwig Joseph Johann Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edusp, São Paulo, 2017.

[226] E. de Roterdã, *Adagiorum*, n º 1.071, Bompianni, Milano, e Nederlands Letterenfonds Dutch Fondation for Literature, 2014.

[227] Ibidem, nº 226.

## XI. ¿Es posible una sociedad justa?

En sentido amplio, se puede definir una sociedad como un conjunto o agrupación de seres que mantiene una serie de relaciones mutuas y constantes, entre las cuales las de cooperación, dependencia, intercambio, división de funciones y competencia, con vistas a la supervivencia y reproducción de sí misma y la satisfacción de las necesidades siempre renovables de sus miembros. Por eso se habla de sociedad animal, de abejas o de hormigas. Pero lo que aquí nos interesa es la sociedad humana y los cuadros colectivos a los cuales el individuo pertenece o se ve implicado, sobre todo el Estado y la organización política, y que derivan de un supuesto o ficticio "contrato social" de origen, de un compromiso recíproco anterior.

Toda sociedad, por primitiva que sea, posee una cierta racionalidad, en vista de que sus miembros actúan en razón de necesidades e intereses individuales y, por consiguiente, estas relaciones mutuas requieren un cálculo sobre ganancias y pérdidas, sobre ventajas y sacrificios, recompensas y sanciones. No pudiendo satisfacer personalmente todas sus necesidades y pasiones, los individuos naturalmente se asocian, desde la formación de un grupo primario, como la familia, hasta organismos más complejos y jerarquizados, incluso supranacionales.

Solo para recordar la simultaneidad y complementariedad de la vida en común, ya Sócrates y Platón afirmaban en la República: "un hombre trae consigo a otro hombre para un empleo determinado, y otro aún para otro empleo o función, y la multiplicidad de las necesidades reúne en una misma residencia gran número de asociados y auxiliares; y a este establecimiento común le hemos dado el nombre de ciudad (polis)... Muy bien, entonces. Establecamos por el pensamiento los fundamentos de una ciudad; estos fundamentos serán, en apariencia, nuestras necesidades".[228]

Con el fin, por tanto, de asegurar un mínimo de orden y organización en estos intercambios y relaciones de interdependencia y funciones diferenciadas, se

[228] Platón, Oeuvre Complète, *La République*, livro II, 369 c, Librairie Garnier, Paris, 1936.

impuso históricamente la figura del Estado, al menos en la mayor parte del mundo y de sus colectividades. En el estado de naturaleza, y creo que Hobbes tiene aquí más razón que Rousseau, "de esta guerra de todos los hombres contra todos, hay también una consecuencia: la de que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, de justicia e injusticia no pueden tener lugar allí. Donde no hay poder común, no hay ley y donde no hay ley, no hay injusticia [...] La justicia y la injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu [...] son cualidades que conciernen a los hombres en sociedad, no en la soledad".[229]

Este Leviatán, como lo ha llamado Hobbes, se encarga, a través de un principio de subsidiariedad (interdicciones, protección, ayuda, mando), de ejercer ciertas funciones de las que los propios ciudadanos no deben ni pueden apropiarse -soberanía, justicia, seguridad pública, emisión y control de la moneda, entre otras- con vistas al interés general o, en palabras de Aristóteles, al bien común, que es la finalidad de la política.

Es también a causa de la cooperación y la competencia sociales que surge el problema o la preocupación por la justicia social, ya que si no hubiera vida en común, es decir, un intercambio permanente de acciones, servicios, productos y valores en la sociedad, cada individuo sería absolutamente autónomo y, a falta de comparaciones y contactos más duraderos, la idea de justicia social no sería aplicable. Podríamos incluso decir que la expresión *justicia social* es un pleonasmo, porque sólo puede reivindicarse en sociedad.

Para investigar la posibilidad de una sociedad justa, debemos empezar por comprender este atributo, es decir, qué es lo justo. Permítanme comenzar este viaje con Epicuro, aunque sea un poco posterior a Aristóteles, cuya obra sobre el tema es sin duda mucho más extensa e importante.

Epicuro escribe en sus *Máximas Capitales*, en la de número 5: “No es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente (*dikaios*), ni vivir

[229] T. Hobbes, *Leviathan*, Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery, pg. 79, Andrew Cook, Londres, 1651. “To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice, have there no place. Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice. Force and fraud are in war the two cardinal virtues. Justice and injustice are none of the faculties neither of the body nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his senses and passions. They are qualities that relate to men in society, not in solitude”.

sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente". En la de número 33: "La justicia (diké, dikaiosiné) no es algo en sí; es sólo, en la asociación de los hombres, cualquiera que sea su tamaño y lugar, un pacto (o contrato) que tiene por objeto no dañar y no ser danado". Y en la 38: "Cuando no surgen cosas nuevas y resulta que lo que se ha establecido como justo no se ajusta a la noción anterior, entonces esas cosas no son justas. Pero cuando hay cosas nuevas y las cosas ya establecidas siguen siendo útiles, entonces son justas para la vida común de los ciudadanos".[230]

En principio, por tanto, es justa toda acción que sea útil y combinada para la vida en común y que no cause daño a las partes. Así, la justicia es algo conveniente porque establece un modo de vida más agradable y pacífico. Cabe destacar que, para el filósofo, lo conveniente (no dañar y no ser dañado) no significa sólo algo pragmático en la composición de los intereses personales, sino que se inspira en una invitación al conocimiento de las cosas naturales y humanas, porque sin saber lo que son las cosas y lo voluble y a menudo insensato que es el comportamiento humano, es imposible definir lo que es conveniente antes del pacto.

En segundo lugar, nos damos cuenta de que la justicia, antes de ser un sistema jurídico o una estructura burocrática, es un principio de vida, un bien, una virtud de carácter moral, basada en el conocimiento, es decir, en la experiencia y la razón.

Aristóteles, por su parte, explica la justicia y la equidad de esta manera: «El hombre sin ley, así como el avaro y el impío, son considerados injustos, de modo que tanto el hombre respetuoso de la ley como el honesto serán evidentemente justos. El justo, por tanto, es el que cumple la ley y es recto, y el injusto, el que no cumple la ley y es impío [...] Como hemos visto que el hombre sin ley es injusto, y el que cumple la ley es justo, evidentemente todos los actos lícitos son, en cierto sentido, actos justos, porque los actos prescritos por el legislador son lícitos [...]. ...] de modo que llamamos justos a los actos que tienden a producir y conservar, para la sociedad política, la felicidad y los elementos que la componen [...] la ley bien hecha hace bien estas cosas, mientras que las leyes hechas de

[230] Epicuro, *Máximas Capitais*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madri, 2008.

prisa las hacen peor [...]. ...] Por esta misma razón se dice que sólo la justicia, entre todas las virtudes, es el «bien ajeno», ya que se refiere al prójimo, haciendo lo que es ventajoso para otro, sea gobernante o asociado [...] La justicia, en este sentido, no es una parte de la virtud, sino toda la virtud; ni la injusticia, su contrario, es una parte del vicio, sino todo el vicio [...] Hemos demostrado que tanto el hombre injusto como el acto injusto son impíos o inicuos. Ahora resulta claro que hay también un punto intermedio entre las dos iniquidades entendidas en cada caso. Y ese punto es la equidad, porque en toda clase de acción en la que hay lo más y lo menos hay también lo igual. De modo que si lo injusto es injusto, lo justo es equitativo [...] Y esta igualdad se observará entre las personas y cosas implicadas [...] Si no son iguales, no recibirán cosas iguales; pero éste es el origen de las quejas y disputas, o cuando siendo iguales, tienen y reciben cosas desiguales. Esto, además, es evidente por el hecho de que las distribuciones deben hacerse según el mérito, ya que todos admiten que la distribución justa debe concordar con el mérito en algún sentido [...] los demócratas lo identifican con la condición del hombre libre, los partidarios de la oligarquía con la riqueza o la nobleza de nacimiento, y los partidarios de la aristocracia con la excelencia. Lo justo, pues, es una especie de término proporcional [...] En efecto, la proporción es una igualdad de razones [...] Eso, pues, es lo justo: lo proporcional; y lo injusto es lo que viola la proporción».

Vemos que el filósofo define la justicia y lo justo como legal (dentro de la ley), igual (ser miembro de la misma comunidad política) y proporcional (méritos y bienes personales o privados). Y así como la verdad es el valor supremo del conocimiento, la justicia es el valor supremo de la esfera social o política (de la vida en común en la *polis*).

El derecho romano, en su época republicana, tenía como *ius* el derecho individual del ciudadano, o el derecho de los hombres, en oposición, por tanto, a *fas*, el ámbito del derecho de los dioses o la norma establecida por ellos. De ahí que *iustus, iusta*, sea lo que se ajusta a la ley; en cuanto a la persona justa, es la que se comporta de tal modo que observa la ley y el derecho individual que ella protege. Y la *iustitia*, por último, sería el estado general de las relaciones humanas, en el que se respeta el *ius* y se evitan los comportamientos arbitrarios. Por eso Cicerón escribió en *De Officiis* que la *iniustitia* es la ruptura del *ius*, aquello que garantiza la *libertas*.

Desde Aristóteles, existen tres tipos de justicia: distributiva, conmutativa y correctiva.

La justicia distributiva consiste en compartir o distribuir, como su nombre indica. Se justifica por las ideas básicas de igualdad y proporcionalidad. En cuanto a la igualdad, se trata de ofrecer lo mismo a todos, en un determinado nivel de condiciones de vida o de ejercicio de derechos. Por ejemplo, el derecho de voto para todos los ciudadanos, un salario para todos los que trabajan, un castigo para los culpables de un delito. En cuanto a la proporcionalidad, deriva de la idea de mérito o de su contrario, el demérito o la deshonra, así como de la importancia de la contribución a la sociedad, y sería justo que a más conocimientos, mayor responsabilidad o mayor eficacia en el trabajo o en la producción de bienes se recompensara con mayores ingresos privados; cuanto más atroz o execrable sea un delito, mayores serán las penas que se le asignen.

La justicia conmutativa exige el intercambio equitativo *(commutatio*) de obligaciones y deberes o la sustitución de una cosa por otra del mismo valor aritmético o monetario, y se aplica sobre todo al mundo económico (intercambio de bienes, trueque o precio considerado justo). Pero no deja de tener un carácter ético. Si los padres cuidan bien de sus hijos (por instinto o por obligación moral), a cambio los hijos deben obedecer a sus padres por las mismas razones (protección y obligación moral). Si un empleado cumple con sus obligaciones, es justo que el empresario le pague de forma digna y legal.

En cuanto a la justicia correctiva, es la que repara el daño o perjuicio, aunque sea de forma sustitutiva. Se refiere a los casos más comunes en los derechos civil y penal, como el robo, el fraude, el asesinato, la corrupción, la malversación, el incumplimiento de contratos sociales y económicos, etc.

Al considerar estos tipos de justicia y el símbolo occidental de la balanza, hay que tener en cuenta que la igualdad política ha exigido durante siglos la igualdad de oportunidades (educación, sanidad, por ejemplo), proporcionada por un sistema de incentivos y protección social; pero las exigencias del mérito deben primar sobre una normalización dogmática. Cuanto mayor sea la responsabilidad, los conocimientos, la destreza o la eficacia requeridos para un puesto de trabajo, más competencia, capacidad, esfuerzo y mérito deben justificar la elección o la decisión. Por lo tanto, es necesario considerar que igualar lo que es (o resulta ser) desigual es también una forma de injusticia.

Es importante señalar aquí que Aristóteles y Epicuro hablan de la justicia como una virtud particular, o entre individuos. Para ambos autores antiguos, la noción y búsqueda del bien precede o antecede a la noción y práctica de la justicia. También en las *Institutas* (Instituciones), obra destinada a la enseñanza del derecho a partir del emperador Justiniano, la justicia (en el sentido positivo del derecho) se define como «lo que es siempre equitativo y bueno» (*quod semper aequum ac bonum est*).

Esta concepción difiere de la ofrecida por Hobbes, cuando afirma: "Para que las palabras justo e injusto tengan lugar, es necesario algún tipo de poder coercitivo, capaz de obligar a los hombres por igual a cumplir sus pactos, mediante el terror de algún castigo que sea mayor que el beneficio que esperan obtener de romper el pacto, y capaz de fortalecer esa propiedad que los hombres adquieren por contrato mutuo, como recompensa por el derecho universal al que han renunciado. Y no puede haber tal poder antes de que se erija un Estado [...] Así pues, la naturaleza de la justicia consiste en el cumplimiento de pactos válidos, pero la validez de los pactos sólo comienza con la institución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a cumplirlos, y también sólo entonces comienza a haber propiedad".[231]

¿Sería posible trasladar el concepto de la Antigüedad (lo bueno precede y subyace a lo justo) a un orden social y constitucional moderno, es decir, de los Estados creados a partir del Renacimiento, en el que lo justo es la condición jurídica de lo bueno? Sí, siempre y cuando entendamos el orden social y constitucional como un sistema de normas que fomenta y, al mismo tiempo, constriñe a los súbditos o ciudadanos a practicar las virtudes, es decir, el buen comportamiento social, evitando o sancionando los vicios y los males. Dado que nadie nace enteramente virtuoso o vicioso, sino sólo con una cierta inclinación hacia tal o cual tipo de acción, la virtud debe aprenderse a partir de la experiencia de los mayores (si, por supuesto, la han aprendido), mediante el ejercicio de la razón y con el espíritu (intención) de las leyes.

Ocurre, sin embargo, que la diversidad de los tiempos y las culturas es una realidad innegable, lo que hace que la comprensión de lo que es justo y de la

[231] T. Hobbes, opus cit., Of the First and Second Laws and of Contracts, pgs. 88 e 89.

justicia sea mucho más complicada, o incluso incierta, si consideramos solo los valores culturales, que no son obviamente universales, sino particulares. Es decir, es imposible formular ideas y analizar como justas sólo las acciones y las costumbres llamadas "culturales". Como nos recuerda Descartes en *Discurso del Método*: "Habiendo aprendido, desde el Colegio, que nada se podía imaginar tan extraño y tan poco creíble que alguno de los filósofos no hubiera dicho ya; y después, al viajar, habiendo reconocido que todos los que tienen sentimientos muy contrarios a los nuestros, no por ello son bárbaros o salvajes, pero que muchos usan, tanto o más que nosotros, de la razón; y, habiendo considerado cuanto un mismo hombre, con su mismo espíritu, siendo criado desde la infancia entre franceses o alemanes, se hace diferente de lo que sería si viviera siempre entre chinos o caníbales; y como, hasta en las modas de nuestros trajes, la misma cosa que nos agradó hace diez años, y que quizás nos agrada aún antes de que hayan transcurrido otros diez, nos parece ahora extravagante y ridícula, tanto que son mucho más la costumbre y el ejemplo que nos persuaden de que cualquier conocimiento correcto, y que, Sin embargo, la pluralidad de las voces no es prueba que valga algo para las verdades un poco difíciles de descubrir, por ser mucho más verosímil que un solo hombre las haya encontrado que todo un pueblo".[232]

Tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, el pensamiento del siglo XVII ya reconocía y se ponía en guardia contra el hecho de que “la humanidad estaba, en cierto modo, descentralizada; ya no le era posible organizar todos los asuntos humanos desde un único punto de vista (el del catolicismo romano, por ejemplo), hacer depender los destinos de los hombres de un “consejo eterno” que los había unido en un único orden universal”.[233]

Esta percepción de la variabilidad y la inestabilidad de las instituciones humanas en el ámbito del derecho ya estaba presente en las obras de compiladores romanos, como Ulpiano y Gaio, que incluyen en el *ius civile* (el derecho civil) lo que es propio o característico de cada ciudad, pueblo o nación,

[232] René Descartes, *Discurso do Método*, Segunda Parte, pg. 79, Editora Perspectiva, São Paulo, 2010.
[233] Bernard Groethuysen, *Philosophie de la révolution française: Précédé de Montesquieu*, pg. 19, Paris*: Gallimard, 1992*.

y aquellas leyes que se encuentran en todos los pueblos por la fuerza de la razón natural (*ius gentium, quo gentes humanae utuntur*). También es el entendimiento que se encuentra en la obra magna de Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*. Dice el filósofo: "Es necesario que el mundo inteligible sea tan bien gobernado como el mundo físico. Porque aunque el primero también tiene leyes, no las sigue con constancia, como el mundo físico hace con las suyas. La razón está en que los seres particulares inteligentes están limitados por su propia naturaleza y, por consiguiente, están sujetos al error; y, por otro lado, es de su naturaleza que actúen por sí mismos [...] e incluso aquellas [leyes] que ellos mismos se dan no siempre son seguidas".[234]

A pesar de ello, existe una fuerza común a las comunidades humanas, más allá de la fuerza bruta y natural, por la que prevalecen los más fuertes, los más ágiles o los más astutos, que trata de coordinar los esfuerzos y regular la vida común en sociedad. Esta fuerza es la del "derecho en general, ya que rige a todos los pueblos de la tierra".[235] Este principio de orden y estabilidad interna no es absoluto y las reglas que establece no son fijas para siempre. "Cuando se miran los monumentos de nuestra historia y nuestras leyes, parece que todo es mar y que de ese mar faltan hasta las costas".[236] A pesar de todo, la gente acaba estableciendo leyes, porque la necesidad les obliga a ello. Por tanto, no se dejan llevar sólo por fantasías y el orden que estipulan no es puramente factício. Montesquieu afirma que "las leyes deben estar vinculadas a la naturaleza y al principio del gobierno que se ha establecido o que se va a establecer, ya sea que lo formen, como las leyes políticas, o que lo mantengan, como las leyes civiles. Deben estar relacionadas con la fisonomía física del país, el clima, la calidad de la tierra, su situación, su extensión, el modo de vida del pueblo [...] deben estar relacionadas con el grado de libertad que permite la constitución, con la religión de sus habitantes, sus inclinaciones, su riqueza, su número, su oficio, sus costumbres y modales".[237]

---

[234] Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Primeira Parte, Capítulo I, pg. 22, Gallimard, 1995.
[235] Ibidem, Capítulo III, pg. 24
[236] Ibidem, Livro XXX, Capítulo XI, pg. 395.

[237] Ibidem, pg. 24.

Toda ley, por tanto, hace parte de un organismo social y la lógica de una forma de gobierno (republicana, monárquica, despótica o dictatorial, democrática, aristocrática) trae consigo un conjunto de leyes y sus características. Y además de su conservación, cada Estado tiene un objeto particular: “La grandeza era el objeto de Roma, la guerra el de Lacedonia, la religión el de las leyes judías, el comercio el de Marsella, la tranquilidad pública el de las leyes chinas, la navegación el de Rodas”.[238] Y se podría añadir: las libertades políticas y económicas, las de Inglaterra.

Consciente de estas diferencias y tomando como principio la imposibilidad de establecer una idea universal de justicia y equidad para todos y cada uno de los hombres basada en costumbres particulares, Voltaire escribió a la emperatriz Catalina II de Rusia: “Las leyes se hacen después de los hechos, igual que se calafatean los barcos después de que se filtra el agua; son innumerables, porque se hacen para necesidades siempre nuevas; son contradictorias, porque las necesidades siempre cambian; casi siempre están mal redactadas porque casi siempre fueron escritas por pedantes para gobiernos bárbaros. Se parecen a nuestras ciudades, construidas irregularmente, al azar, mezclando palacios y chabolas en calles estrechas y tortuosas”.[239]

Pero a pesar de las diferencias ampliamente constatadas en las costumbres, los intereses en juego y las leyes, hay un fondo común, una especie de norma que podemos reconocer en nosotros mismos, según Voltaire, es que es la ley moral (o principio ético, si lo queremos) por saber, íntimamente, cuando actuamos bien y cuando actuamos mal. Por eso el filósofo y novelista francés escribió al príncipe Federico de Prusia: "Siempre someto, tanto como puedo, mi metafísica a la moral".[240]

A este respecto, Kant argumenta: “Ellas [las enseñanzas de la moral] ordenan a cada uno sin tener en cuenta sus inclinaciones; sólo porque, y en la medida en que, es libre y tiene razón práctica. El aprendizaje de sus leyes no se extrae de la observación de uno mismo y de la animalidad presente en él, ni de la

[238] Ibidem, Livro XI, Capítulo V, pg. 112.
[239] *Voltaire – Catherine II, Correspondance 1763-1778*, Carta de 20 de junho de 1770, Editeur Non-Lieu, Paris, 2006.
[240] *Oeuvre Complète, Correspondance*, Carta 781, de outubro de 1737, Imprimerie Quantin et Cie., Paris, 1880.

percepción del curso del mundo, de lo que sucede o de cómo se actúa (aunque la palabra alemana mores signifique, como la latina mores, sólo modos y formas de vida), sino que la razón ordena cómo se debe actuar, aunque no se pueda encontrar ningún ejemplo de ello, y tampoco tiene en cuenta la ventaja que podría resultar para nosotros y que sólo la experiencia podría enseñar".[241]

Por razones como éstas, aplicadas a nuestros juicios y acciones, Kant divide la ética en dos ramas: la doctrina del derecho, que incluye las leyes morales y las leyes jurídicas, y la doctrina de la virtud, que se refiere a las leyes éticas. Mientras que la legislación jurídica se aplica a las relaciones externas entre los hombres (trabajo, comercio, propiedad, intercambio, etc.), la legislación ética controla la interioridad del sujeto moral. No sólo orienta la forma de la acción, sino también su finalidad.

Así, considerando que todos los hombres son iguales, independientemente de sus condiciones de vida, épocas y lugares, los principios morales deben aplicarse a todos los seres racionales, por oposición o al margen de las particularidades de las culturas y de las personalidades individuales (inclinaciones, tendencias, capacidades). Y las acciones sólo serán morales si se realizan racionalmente por respeto a la propia moral, sin segundas intenciones, es decir, en respuesta a un deseo personal o grupal. Por lo tanto, debemos actuar de tal modo que el principio de nuestra motivación tenga valor universal y se convierta así en necesario, es decir, siempre exigible en todas las circunstancias de la vida.

Aunque es difícil encontrar acciones puramente morales, ya que siempre podemos relacionarlas con un interés personal o de grupo, debemos recordar que la intención y el bien de la ley moral es hacer que la vida cotidiana y la experiencia común se transformen; su propósito fundamental es perfeccionar lo real y la condición humana, y no someterse a los impulsos que nos dominan y a las pasiones y vicios que, natural y poderosamente, nos seducen.

De este "imperativo categórico" (pensar y actuar sin otras condiciones particulares) se sigue: tratar a los demás como fines en sí mismos (*Zweck an*

[241] I. Kant, *A Metafísica dos Costumes*, Primera Parte, II, De la Necesidade y las Ideias de una Metafísica de las Costumbres, Editora Vozes, Petrópolis e Editora Universitária São Francisco, 2013, edição digital, sin indicación de página.

*sich*) y nunca como medios, evitando primariamente el utilitarismo y la inmediatez. Incluso una proposición aparentemente universal como “no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti” puede esconder una falacia derivada de la utilidad personal, porque un acusado puede invocarla ante un juez para que éste se ponga en su lugar; o un niño que ha cometido una mala acción la invoca para no ser castigado por sus padres. Se trata preferentemente de actuar conforme a principios que podrían constituir el “reino de los fines”, es decir, una comunidad jurídica en la que somos a la vez decisores y súbditos de la ley.

De aquí podemos concluir otro principio poco considerado y casi nunca percibido en la sociedad: la ley moral es el verdadero reino de la libertad, porque nosotros mismos, individualmente, podemos imponernos comportamientos justos y universales, sin necesidad de la ley legal, especialmente cuando vivimos bajo leyes ilegítimas o no aplicadas. Dicho de otro modo: si por algún milagro todos fuéramos éticos, no habría necesidad de la ley legal y sus grandiosas estructuras burocráticas, porque evitaríamos mutuamente el mal y los vicios, incluso en ausencia de coacción legal. Por eso Xenócrates respondió cuando le preguntaron qué enseñaba a sus alumnos: “A hacer espontáneamente lo que las leyes les obligarían a hacer”.[242]

En los siglos XVIII y XIX, con la creciente industrialización y tras las revoluciones políticas en Europa y en las Américas, se pasa gradualmente de la "libertad de los antiguos" (frenada por las tradiciones y los valores de las sociedades agrarias que dificultaban los cambios de condiciones de vida y la ascensión social) a la "libertad de los modernos", lo que significa que cada individuo aumenta su capacidad de libre elección, entre ellas su propia concepción de bien y de justicia; es decir, con la progresiva autonomía del individuo, característica de la modernidad, según Hegel, ninguna noción se impone con mucha fuerza. Las sociedades se han vuelto más complejas, los intereses socioeconómicos se han diversificado, las clases sociales más nuevas han ganado flexibilidad, densidad e importancia (como el proletariado y la pequeña burguesía) lo que ha hecho brotar un discurso moral polifónico, es decir, que contiene valores contrapuestos e incluso antagónicos entre sí.

[242] M.T. Cicero, *La République*, Libro Primero, II, pgs. 3 e 4, Didier et Cie. Editeurs, Paris, 1858.

Las Declaraciones de Derechos, tanto en la fundación de Estados Unidos (Declaración de Derechos de Virginia, 1776) como en el establecimiento de la república francesa, forjaron un concepto de ciudadanía que sigue siendo teóricamente coherente y que se ha extendido a gran parte del mundo, excepto bajo gobiernos dictatoriales. Hay que señalar, sin embargo, que el documento estadounidense tuvo cuidado de restringir sus propósitos al pueblo de Virginia, al afirmar: "una declaración de derechos hecha por el buen pueblo de Virginia, reunido en plena y libre convención, cuyos derechos le pertenecen a él y a su posteridad, como base y fundamento del Gobierno".[243] El documento francés, en cambio, se expresa en nombre del *hombre*, y por tanto universalmente, y no en nombre del ciudadano francés en particular.

Dos son las nociones básicas para una sociedad justa, según ambas declaraciones: la igualdad ante la ley y las libertades de pensamiento y acción. Así se puede leer en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobada por la Asamblea Nacional francesa, en 1789: "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; la finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión; la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene límites, sino aquellos que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos; estos límites solo pueden ser garantizados por la ley; ningún hombre puede ser acusado, detenido o detenido salvo en los casos determinados por la ley; aquellos que solicitan, emiten o ejecutan órdenes arbitrarias deben ser castigados; nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público prescrito en ley; la libre comunicación de las ideas y opiniones es uno de los más preciosos derechos del hombre; todo ciudadano puede, así, hablar, escribir e imprimir libremente, respondiendo, sin embargo, por los abusos de esta libertad en los términos determinados por la ley; siendo la propiedad un derecho sagrado

[243] The Virginia Declaration of Rights, Washington: The U.S. National Archives and Records Administration, 1776, disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights.

e inviolable, nadie puede ser privado de ella, salvo cuando lo exija una necesidad pública legalmente constituida y bajo la condición de justa y previa indemnización".[244]

Muy distintos de estos principios son los propugnados en el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, publicado en 1848, un libelo y programa político que sirvió de guía para el pensamiento de una parte de la izquierda de los siglos XIX y XX, así como para los llamados regímenes comunistas reales posteriores a la Revolución Rusa. "Los comunistas pueden condensar su teoría en una sola expresión: la supresión [Aufhebung] de la propiedad privada [...] El primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia mediante la lucha. El proletariado utilizará su dominio político para arrebatar gradualmente todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para multiplicar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas de producción. Naturalmente, esto sólo puede ocurrir primero a través de intervenciones despóticas en los derechos de propiedad y en las relaciones de producción burguesas, a través de medidas, por tanto, que económicamente parecen insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento van más allá de sí mismas y son inevitables como medios para revolucionar todo el modo de producción. Estas medidas variarán naturalmente de un país a otro. Para los países más avanzados, sin embargo, pueden aplicarse de manera bastante general: 1. expropiación de la propiedad fundiaria y empleo de las rentas de los terrenos para gastos del Estado; 2. pesado impuesto, progresivo y gradual; 3. abolición del derecho de herencia; 4. confiscación de la propiedad de todos los emigrantes y rebeldes; 5. centralización del crédito en manos del Estado, a través de un banco nacional con capital de Estado y monopolio exclusivo; 6. centralización del sistema de transportes en manos del Estado; 7. multiplicación de las fábricas nacionales, de los instrumentos de producción, desmonte (deforestación) mejora de los terrenos según plan comunitario; 8. obligatoriedad del trabajo para todos, institución de ejércitos industriales, en especial para la agricultura; 9. combinación de la explotación agrícola y las manufacturas

[244] Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

industriales; Eliminación gradual de la diferencia entre ciudad y campo mediante una distribución más equitativa de la población por el país; 10. Educación pública y gratuita de todos los niños. Eliminación del trabajo infantil en las fábricas en su forma actual. Unificación de la educación con la producción industrial, etc".[245]

Desde esta perspectiva, una sociedad justa se caracteriza ante todo por la extinción de la propiedad privada de los medios de producción; y dada la necesidad de la dictadura del proletariado, sólo se permite una representación política, la del partido comunista. La idea de justicia procede, por tanto, de una visión fundamentalmente político-económica y colectiva de la sociedad, ya que las libertades individuales, civiles y políticas se consideraban burguesas y, en consecuencia, injustas por ser explotadoras.

Partiendo de la idea primordial de ciudadanía, es decir, la posesión de derechos y la necesidad de deberes básicos, su alcance se amplió a lo largo de los siglos XIX y XX. En otras palabras, "junto a las reivindicaciones propiamente civiles (libertades personales y acción económica) y políticas (derechos de voto, representación y asociación), es decir, las denominadas derechos formales de ciudadanía, se formularon otras adicionales, incluidas las de carácter simbólico o cultural, que dieron lugar al modelo posterior de ciudadanía social o sustancial. Aquí ya no predomina el concepto de libertad, sino el de igualdad o equilibrio social, que significa redistribuir la riqueza generada y ampliar los conocimientos, beneficios o comodidades prácticas generadas por una sociedad progresivamente avanzada -desde el punto de vista científico-tecnológico-, altamente productiva y socialmente compleja. La ciudadanía sustancial, pues, no se basa en la idea de un estado natural previo (propio de la ciudadanía formal), sino en una disposición social a construir y preservar, dirigida o estimulada por la acción del Estado. Como bien observa Hannah Arendt, nada establece la igualdad salvo la ciudadanía política (más allá de la muerte, un hecho natural e inapelable). En otras palabras, no partimos de la igualdad para establecer la ciudadanía, sino de esta para la igualdad".[246]

[245] Karl Marx; Friedrich Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, II – Proletários e Comunistas, versión digital, sin indicación de página, Edições Avante, Lisboa, 1997.

[246] Newton Cunha, *Cultura e Ação Cultural*, Edições SESC, São Paulo, 2010, pg. 33.

Un ejemplo de esta ampliación del concepto de ciudadanía se puede encontrar en el Informe sobre la educación, entregado a la Asamblea legislativa francesa en 1792, elaborado por el marqués de Condorcet, en el que se advertía y recomendaba: "la instrucción debe ser universal, es decir, extenderse a todos los ciudadanos. Se debe repartir con toda la igualdad que permitan los límites necesarios de los gastos, de la distribución de los hombres sobre el territorio y del tiempo que pueden dedicarle los niños. Debe abarcar, en sus diversos grados, el sistema completo de los conocimientos humanos y garantizar a los hombres, en todas las edades de la vida, la facilidad de conservar sus conocimientos o de adquirir otros nuevos [...] Ofrecer a todos los individuos de la especie humana los medios para satisfacer sus necesidades, asegurar su bienestar, conocer sus derechos, comprender y cumplir la posibilidad de perfeccionar sus capacidades, de ser capaz de ejercer las funciones sociales para las que tiene derecho a ser llamado, de desarrollar los talentos recibidos de la naturaleza y, por estos medios, establecer una igualdad de hecho, hacer real la igualdad política reconocida por la ley".[247]

La idea que el liberalismo utilizará para definir las relaciones sociales será el reconocimiento formal o ideal de los distintos miembros de la sociedad como iguales, sin tener en cuenta sus diferencias reales y concretas. Si pensamos en la sociedad como una asociación en la que todos participan en la búsqueda de sus propios intereses personales, entonces todos tienen el mismo peso y deben ser vistos y juzgados como iguales. Si la adhesión de cada persona a un estilo de vida diferente tiene el mismo peso que las demás, entonces no tiene sentido juzgar los conflictos priorizando a alguien como desigual. De ahí que, en las sociedades liberales, la justicia se caracterice sobre todo por la aplicación de una homogeneidad formal de los individuos a través de un sistema jurídico. Para el liberalismo, por tanto, la posible autodeterminación de los ciudadanos (con excepción de los que padecen enfermedades físicas o mentales graves) les permite encontrar por sí mismos las bases de su modo de vida. Más que eso, la libertad da a los individuos el poder de juzgar lo que consideran beneficioso para

[247] Condorcet, Vers les temps nouveaux par l'éducation integrale, apud N. Cunha, Cultura e Ação Cultural, pg. 38, Edições Sesc, 2010.

sus vidas, porque “nadie puede estar en mejor posición que yo para conocer mi propio bien”.[248]

La concepción del bien es demasiado diversa para realizarse en un solo estilo de vida, de modo que ninguno de ellos puede contener por completo todos los valores jurídicamente posibles. Los seres humanos pueden vivir bajo una gran variedad de concepciones de la "vida buena" (*eubios*, en la concepción griega antigua), de modo que el pluralismo de valores es la más justa de las reivindicaciones sociopolíticas.

En 1971, el filósofo liberal estadounidense John Rawls publicó *A Theory of Justice*, un libro que sirvió para replantear el tema de la justicia social en debate, provocando reacciones tanto favorables como contrarias a sus ideas. En resumen, argumenta el autor: "La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, así como la verdad es la de los sistemas de pensamiento [...] Por esta razón, en una sociedad justa, las libertades y la igualdad de la ciudadanía ya están establecidas; y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos a negociaciones políticas ni a cálculos de intereses sociales. Tales proposiciones parecen expresar nuestras convicciones intuitivas sobre la primacía de la justicia (sobre la idea del bien). Para ello, es necesario establecer una teoría de la justicia a la luz de la cual esas aseveraciones pueden ser evaluadas [...] Digamos entonces que una sociedad se encuentra bien ordenada cuando no solo está concebida para favorecer los bienes de sus miembros, pero cuando está efectivamente regulada por una concepción pública de justicia [...] Pero, los hombres divergen sobre qué principios deberían definir los términos básicos de su asociación. A pesar de este desacuerdo, podemos decir que cada uno de ellos tiene una concepción de la justicia, es decir, comprenden la necesidad de un conjunto de principios, y estos principios permiten asignar derechos y deberes básicos y lo que consideran como distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social... Para nosotros, el objeto primordial de la justicia es la estructura básica de la sociedad, o más exactamente, la forma en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes sociales y determinan la distribución de las ventajas extraídas de la cooperación

[248] Will Kymlicka, *Filosofia Política Contemporânea*, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

social. Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales estructuras socioeconómicas...[ ] Mi propósito es presentar una concepción de la justicia que generalice y eleve al máximo grado de abstracción la conocida teoría del contrato social, como la que encontramos en Locke, Rousseau y Kant. La idea rectora es que los principios válidos para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los propios principios que las personas libres y racionales, deseosas de favorecer sus propios intereses y situadas en una posición inicial de igualdad, aceptarían al definir los términos esenciales de su asociación. A esta forma de considerar los principios de justicia la llamaré 'justicia como equidad' [...] En esta teoría, la posición inicial de igualdad corresponde al estado natural de la antigua teoría del contrato social [...] La elección que harían los hombres racionales en esta hipotética situación de igualdad de libertad determina los principios de justicia, suponiendo en ese momento que el problema planteado por la propia elección tenga solución. *Entre los aspectos esenciales de esta situación está el hecho de que nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o su estatus social, del mismo modo que nadie conoce su suerte en la distribución de los dones y capacidades naturales, su inteligencia, su fuerza, etc. Los principios de la justicia se eligen tras un velo de ignorância* (*The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance*). Esto garantiza que nadie está en ventaja o desventaja en las elecciones de los principios por causa del azar natural o por contingencias sociales [...] Dadas las circunstancias de la posición original, es decir, de la simetría de las relaciones entre los socios, esta situación inicial es equitativa con respecto a sujetos morales... *Por eso parece que el principio de utilidad es incompatible con una concepción de la cooperación social entre personas iguales, con vistas al beneficio mutuo. Tal principio contradice la idea de reciprocidad, implícita en el concepto de sociedad bien ordenada* (mi énfasis) [...] Sostendré, por tanto, que las personas colocadas en la situación inicial elegirían dos principios bien distintos. El primero exige la igualdad en la atribución de derechos y deberes; el segundo establece que las desigualdades socioeconómicas, y tomemos por ejemplo las desigualdades de riqueza y de autoridad, sólo son justas si producen, como contrapartida, ventajas para todos y, en particular, para los miembros menos favorecidos de la sociedad [...] Puede ser conveniente, en ciertos casos, que unos posean menos para que otros

prosperen, pero eso no es justo. Pero no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, siempre que ello redunde en beneficio de los menos favorecidos".[249]

¿Cuáles son las críticas contemporáneas al pensamiento de Rawls?

Una de las más evidentes es que su fundamento y las consecuencias resultantes rechazan, en principio, la existencia de diferencias naturales y circunstancias socioeconómicas reales, evitando así la idea de proporción que igualmente constituye la comprensión de la equidad.

Robert Nozick, otro filósofo estadounidense, colega de Rawls en la Universidad de Harvard, responde en *Anarchy, State and Utopia*, recurriendo, inicialmente, a Friedrich Hayek: "nuestra objeción va contra todos los intentos de imponer a la sociedad un patrón de distribución deliberadamente elegido, ya sea un orden de igualdad o desigualdad [...] Formulando más precisamente este elemento estandarizado de una sociedad capitalista libre, tenemos: "a cada uno según cuánto beneficia a otros que tienen recursos para beneficiar a quienes los benefician" [.. .] Supongamos que Wilt Chamberlain, una importante atracción de taquilla, es objeto de demanda por parte de los equipos de baloncesto. Firma con uno de ellos el siguiente contrato: por cada partido ganado recibirá 25 céntimos del precio de cada entrada [...] Supongamos que, durante el campeonato, un millón de personas asistieron a los juegos en los que participó y Wilt finaliza la competición con 250 mil dólares, una suma mucho mayor que el ingreso promedio e incluso mayor de lo que gana cualquiera. ¿Tiene derecho a estos ingresos? ¿Es injusta esta nueva distribución? [...] Cada una de esas personas decidió darle 25 centavos de su dinero a Chamberlain. Podría haberlos gastado yendo al cine, comiendo una barra de chocolate o un número de la revista Dissent o Monthly Review. Pero todos coincidieron en la decisión de dárselos a Wilt Chamberlain a cambio de verlo jugar baloncesto [...] ¿Alguien podría quejarse [de esta transferencia de ingresos] por razones de justicia? [...] ¿De qué manera esta transferencia entre personas podría dar lugar a un reclamo

[249] J. Rawls [1971], *A Theory of Justice*, pgs. 3, 4, 10 y 11, Belknap Press/Harvard University Press, Massachusetts, 1999.

legítimo de justicia distributiva por parte de un tercero que no tenía derecho a ninguna propiedad ajena antes de la transferencia"?[250]

Además, sostiene Nozick, en el capítulo titulado "Redistribución y derechos de propiedad": "El hombre que decide trabajar más horas para ganar un ingreso más que suficiente para sus necesidades básicas, prefiere algunos bienes o servicios adicionales al ocio y a actividades que podrían hacer durante su tiempo libre, mientras que el hombre que decide no realizar un trabajo extraordinario prefiere las actividades de ocio a los bienes y servicios adicionales que podría adquirir trabajando más. Dada esta situación, si fuera ilegítimo que el sistema tributario confiscara parte del ocio de un hombre (trabajo forzoso) con el fin de servir a los necesitados, ¿cómo podría ser legítimo que el sistema tributario expropiara los activos de un hombre con el mismo propósito"?[251]

Amartya Sen, en The Idea of Justice, defiende la idea de que "dos lógicas fundamentales y divergentes fueron producidas en la época de la ilustración, y aún perduran hoy".[252] La primera de estas dos lógicas "se propone definir dispositivos institucionales justos para toda la sociedad".[253] Sen la califica de "institucionalismo trascendental", aprovechándose de la noción dada por Kant. El objeto de la teoría que se elabora entonces es definir lo que es un orden social justo, qué principios deben guiar la estructura social de base, sin tratar de saber si los miembros de la sociedad se ajustan racionalmente a las normas así propuestas.

La segunda consiste en la "comparación de situaciones reales", teniendo como preocupación "eliminar ciertas injusticias manifiestas" del mundo real y que resultan tanto de los comportamientos individuales como de las instituciones socioeconómicas. "Su propósito es aclarar cómo podemos abordar cuestiones relacionadas con el aumento de la justicia y la eliminación de la injusticia, en lugar de ofrecer soluciones a cuestiones sobre la naturaleza de la justicia perfecta. En esto hay claras diferencias con las teorías preeminentes de la justicia en la filosofía moral y política contemporánea".[254]

---

[250] R. Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, pgs. 178 a 181, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991.
[251] Ibidem, pg. 189.
[252] A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, pg. 5.
[253] Idem, ibidem.
[254] Ibidem, Prefacio, IX.

Esta segunda vertiente, a la que Sen adhiere y a la que llama "comparación centrada en los logros" (*realization-focused comparison*), *parte del principio de que es imposible construir instituciones políticas perfectas y se concentra en el establecimiento de criterios capaces de orientar las elecciones para que haya menos injusticias entre las alternativas posibles*. Para el autor, no hay, en realidad, una base racional absoluta, capaz de definir un criterio único de justicia, sino solo el trabajo de elaborar parámetros que permitan elegir u orientar entre múltiples y siempre emergentes valores de la sociedad. Pero el régimen democrático es indispensable para el desarrollo de las ideas de justicia.

En el prólogo, por lo tanto, afirma el autor: "En este trabajo, la democracia se evalúa en términos de ejercicio público de la razón (public reasoning), lo que lleva a una comprensión de la democracia como "gobierno por discusión" (government by discussion), una idea que John Stuart Mill hizo mucho para avanzar. Pero la democracia también debe ser vista de una manera más general en términos de la capacidad para enriquecer un compromiso racional a través del aumento de la disponibilidad informativa y la viabilidad de discusiones interactivas. La democracia debe ser juzgada no solo por las instituciones que formalmente existen, sino en la medida en que diferentes voces, de diversos extractos de la población, pueden ser realmente escuchadas [...] Si la democracia no se ve simplemente en términos de la creación de algunas instituciones específicas (como un gobierno democrático o elecciones generales), sino en términos de la posibilidad y alcance del ejercicio público de la razón, la tarea de avanzar - más que perfeccionar - los dos niveles globales, el de la democracia y el de la justicia, puede ser vista como idea eminentemente comprensible, capaz de inspirar e influir, de modo plausible, acciones prácticas más allá de las fronteras".[255]

Y, a diferencia de Kant o de Rawls, para quienes la justicia y el bien contenido en la ética derivan de una racionalidad impersonal, de una deducción que parte del universal y vuelve a él, Sen defiende una especie de inducción, tomando como base lo que sería racional para el individuo. Dice: "La racionalidad es, principalmente, una cuestión basada, explícitamente o por implicación, en

[255] Ibidem, Prefácio, XII-XIII.

nuestras elecciones y en el razonamiento de que podemos sustentarlas de forma reflexiva, y exige que nuestras elecciones, así como nuestras acciones y objetivos, puedan sobrevivir a nuestro propio examen serio y crítico. También se ha discutido por qué no hay fundamento específico para imaginar que cualquier otra motivación que no sea la búsqueda del interés propio deba, de alguna manera, ser guillotinada por tal escrutinio crítico [...] Aunque no hay nada extraño o irracional en que alguien se sienta movido por la preocupación por los demás, sería más difícil argumentar que hay alguna necesidad u obligación de tener esa preocupación por razones de pura racionalidad".[256]

Más adelante, argumenta el economista: "De hecho, la naturaleza de la vida que las personas pueden llevar ha sido objeto de atención de analistas sociales a lo largo de los tiempos. Aunque se utilizan muchos criterios económicos de avance, reflejados en una gran cantidad de estadísticas prontamente producidas, tienden a centrarse específicamente en la mejora de objetos inanimados de conveniencia (por ejemplo, en el producto nacional bruto, PNB, y en el producto interno, PIB, que ha sido el foco de una infinidad de estudios económicos del progreso). Esta concentración solo podría ser justificada, en último análisis, por lo que tales objetos producen en la vida humana, en lo que pueden influir directa o indirectamente. El argumento de usar indicadores directos de la calidad de vida, del bienestar y de las libertades que la vida humana puede traer ha sido cada vez más reconocido. Incluso los creadores de la estimación del ingreso nacional, que reciben tanta atención o adhesión, trataron de explicar que su interés final estaba en la riqueza de la vida humana, aunque sus medidas, y no sus justificaciones motivacionales, recibieron amplia [...] Por ejemplo, en los Estados Unidos, los afroamericanos de los centros urbanos a menudo no tienen una mayor (de hecho, muchas veces sustancialmente menor) oportunidad de llegar a la edad avanzada que las personas nacidas en muchas regiones más pobres, como Costa Rica, Sri Lanka o grandes partes de China e India. La ausencia de mortalidad prematura es, obviamente, ayudada por tener un ingreso más alto, pero también depende de muchos otros recursos, particularmente de la organización social, incluyendo la

[256] Ibidem, Capítulo Plurality of Impartial Reasons, pgs. 194-195.

salud pública, la garantía de asistencia médica, la naturaleza de la escolaridad y la educación, de la cohesión o armonía social, y así sucesivamente. Eso hace la diferencia si miramos solo a los medios de vida, en lugar de directamente a la vida que las personas pueden tener [...] [William Petty, economista del siglo XVII] continuó explicando los diversos determinantes de la condición de las personas, incluyendo 'la seguridad común' y la 'felicidad particular de cada hombre'. Esta conexión motivadora ha sido frecuentemente ignorada en el análisis económico, que se centra en los medios de vida como punto final de la investigación. Hay excelentes razones para no confundir los medios con fines y no ver el ingreso y la opulencia importantes en sí mismos, en lugar de valorarlas condicionalmente por lo que ayudan a las personas a lograr, incluyendo vidas buenas y dignas".[257]

Por lo tanto, Amartya Sen no solo toma en consideración aspectos inmediatamente mensurables, tales como ingresos, riqueza y recursos (*income, wealth and resources*), sino sobre todo la libertad de elección y la capacidad de realización personal, dado que con tales criterios se percibe la calidad de vida o la mayor extensión de la buena vida. "Como la idea de capacidad está ligada a la libertad sustantiva, tal hecho atribuye un papel central a la capacidad real de una persona para realizar diferentes cosas que ella valora. El enfoque de la capacidad se centra en la vida humana, no solo en los recursos que las personas tienen [...] El ingreso y la riqueza son a menudo considerados los principales criterios del éxito humano. Al proponer un cambio fundamental en el enfoque dado a la atención de los medios de vida para las oportunidades reales que una persona tiene, el enfoque de capacidad apunta a un cambio radical en el patrón evaluativo ampliamente utilizado en estudios económicos y sociales".[258]

En resumen, Sen cree que los criterios de justicia social son variados y cambiantes, y que sólo el debate público puede establecerlos. Pero, en general, deben crear libertades personales, permitir el desarrollo de capacidades y garantizar la igualdad civil para que las personas puedan decidir de forma autónoma su propia vida, en ausencia de un cálculo o criterio único.

[257] Ibidem, Capítulo Lives, Freedoms and Capabilities. pg. 226.
[258] Ibidem, Capítulo Capabilities and Resources, pg. 253.

Para Alasdair MacIntyre, en *Después de la Virtud*,[259] la modernidad necesitaría reactivar la ética de las virtudes, tal como fue presentada desde sus orígenes por Aristóteles, con el fin de construir una sociedad más justa. Para él, el intento de los iluministas de justificar racionalmente la moralidad fracasó porque se rompió en fragmentos socioculturales heredados de diferentes tradiciones: judaísmo, catolicismo, protestantismo, iluminismo francés, liberalismo político-económico, socialismo etc. Tales fragmentos de visiones religiosas, políticas y económicas han producido dilemas insolubles en su mezcla. Es precisamente en medio de este estado de desorden, en el que numerosas teorías morales compiten por nuestra adhesión en la esfera pública, que MacIntyre esboza las principales características de la moralidad contemporánea. La primera de ellas es la "incommensurabilidad conceptual de los argumentos contrarios", es decir, no existe una forma única o prevalente de decidir entre afirmaciones contrarias, ya que "las premisas contrarias son tales que no tenemos medios racionales de sopesar las afirmaciones una contra la otra, pues cada premisa emplea un concepto normativo o evaluativo muy diferente de las demás".[260]

La racionalidad práctica en la esfera pública existe solamente incorporada o en deuda de una de esas tradiciones, no existiendo patrones racionales neutrales y libres de tales contextos. La sociedad moderna se caracteriza no solo por la división, el conflicto, sino por la incapacidad o incluso por el desinterés en llegar a un consenso: "La característica más destacada del lenguaje moral contemporáneo es ser muy utilizado para expresar discordancias; y la característica más evidente de los debates que expresan tales discordancias es su naturaleza interminable [...] Parece no existir un medio racional para garantizar el acuerdo moral en nuestra cultura [...] actualmente, la política parece ser una guerra civil llevada por otros medios".[261]

Los argumentos sobre la justicia o legitimidad de las acciones son sólo habilidades profesionales en determinadas áreas, como el derecho o la economía, que, a través de ellas, dominan a quienes no tienen fluidez o

[259] A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007 [1981].
[260] Ibidem, Capítulo 2, pg. 8.
[261] Ibidem, Capítulo 2, pg. 6.

articulación dialéctica. En otras palabras, como el liberalismo admite todos los puntos de vista, esto neutraliza un desafío real a su hegemonía ideológica.

Habiendo olvidado la ética de las virtudes, las sociedades actuales han desarrollado la idea de que el individuo depende únicamente de sí mismo para afirmar, determinar y desarrollar su propia existencia. Luego, es el sentimiento particular, la emoción subjetiva, lo que indica el criterio de realización personal, que MacIntyre llama *emotivismo*. Se convirtió en el criterio determinante del juicio moral. Sin embargo, tal sentimiento no es ni verdadero ni falso, y el acuerdo en tal dominio no puede ser obtenido por un método racional, ya que no existe ninguno. Pero, ¿qué permite al *emotivismo* orientar o determinar una elección de vida en esta o aquella dirección? Sobre todo el azar, la suerte, en medio de numerosos factores sociopolíticos. El emotivismo estimula al individuo a experimentar el máximo placer y reducir al mínimo los dolores y las contrariedades personales. Una visión como esa, dominante en la sociedad actual, sería extremadamente pobre. No es la perspectiva de construir o realizar algo mejor, de excelencia, socialmente hablando, sino solo sentir un determinado estado emocional. La ética, o mejor dicho, el ethos predominante es ese deseo permanente de encontrar algún placer, y la sociedad industrial y mercantil, en la que todo está regido por el consumo renovable, se encarga de satisfacer esa aspiración.

Para el autor, esto significa que hemos perdido algo importante como seres racionales y sociales. Olvidamos que es a través de la práctica, la *prakxis* o la acción, que nos realizamos y nos convertimos en seres humanos. Nadie nace preparado, realizado. Sí, certamente tenemos virtualidades que se pueden realizar a lo largo de la vida, pero ese logro progresivo sólo se da con los demás, entre otros, socialmente. Los bienes que perseguimos y deseamos son las acciones y cosas a través de las cuales un ser humano puede tener la sensación de convertirse en alguien. Entre estas cosas, el reconocimiento material o espiritual, la ascensión social, el dinero, el poder. Son bienes externos, es decir, lo que cuenta no es lo que haces, sino el resultado de lo que haces.

Pero la ética consistiría en el descubrimiento de otros bienes, o sea, los bienes internos, es decir, los bienes inherentes y adherentes a la actuación del individuo en un medio social, como la honestidad, la alegría y la autorrealización en lo que hace.

La construcción del bien común y de una sociedad justa depende fundamentalmente de la práctica de las virtudes. MacIntyre define esta práctica de la siguiente manera: “Por práctica entiendo toda forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa y socialmente establecida, mediante la cual los bienes internos de esa práctica se realizan al intentar cumplir con estándares apropiados de excelencia, lo que causa una extensión sistemática de la capacidad humana para la excelencia y para la concepción de los fines y bienes involucrados en ella”.[262] Lo que une las diversas prácticas humanas (familiar, política, laboral, de ocio) es la posibilidad de quien actúa de estar motivado por el amor a su propia práctica, y no por consideraciones extrínsecas, permitiendo la mejora de sí mismo y de sus acciones.

Al decir que nuestros juicios morales son teleológicos (apuntan a un fin más allá del propio acto), afirmamos igualmente que no solo deben ser justos, sino que también buscan crear un cierto estado del ser humano, más desarrollado y completo. En resumen, el juicio ético y la práctica moral se refieren a los fines humanos en su nivel más alto y deseable, cuando entonces podemos demostrar una naturaleza perfeccionada, tanto desde el punto de vista particular como universal.

Para ello, es necesario ir más allá de la individualidad inmediata, de este concepto tan valorado en nuestra cultura personalista y mundializada. ¿Por qué? Porque el individuo no existe fuera de las comunidades (familiar, de vecindad, política, de trabajo, etc.). Porque siempre hay que tener presente que él aparece en un mundo ya existente y desaparecerá, dejando un mundo existente. El individuo no es un imperio dentro de un imperio, y por eso argumenta MacIntyre: "La historia de mi vida está siempre incrustada en la historia de estas comunidades, de las cuales retiro mi identidad. Nací con un pasado y querer romper con él, de manera individualista, es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. El ‘ser próprio’ debe encontrar su identidad moral en y a través de las comunidades [...] pero eso no implica aceptar las limitaciones y distorsiones

[262] Ibidem, Capítulo 14, The Nature of Virtues, pg. 187.

morales de la particularidad de estas comunidades. Alejarse de esta particularidad es ponerse en busca del bien, del universal".[263]

Para MacIntyre, no existe una moral individual desconectada o aislada del mundo público y de la vida social. No hay ética, en rigor, si no se construye en el seno de una comunidad, a partir de una tradición previa, como relato de la virtud de uno mismo, con vistas al bien común. De ahí que la vida buena para el hombre (el *eubios* de su guía Aristóteles) sea una vida pasada en busca del bien. Si una sociedad justa, o la más justa posible, requiere leyes que estipulen derechos, obligaciones y compensaciones, es necesario examinar las características del sistema judicial de una nación y sus relaciones con los principios éticos más importantes y las acciones morales más recomendables porque más beneficioso para la sociedad en su conjunto.

Si elegimos como ejemplo nuestro país, parece evidente que no es un modelo de justicia social, a pesar de estar constituido sobre los fundamentos de una república formalmente liberal y democrática. Algunas características ayudan a explicar los obstáculos comunes que creamos nosotros mismos. En el libro *Corrupción, Justicia y Moralidad Pública*, José Eduardo Faria nos muestra cómo el activismo generalizado de las diversas instancias judiciales en el control de la constitucionalidad es incongruente e incluso irracional en nuestro país. Según el autor, "este fenómeno ha sido potenciado por varios factores. Uno es la inflación normativa. El número de leyes en el país ha pasado de 66,2 mil en 1978 a 141,7 mil en 2006, llegando hoy a unos 180 mil".[264]

Es perfectamente esperado que en este sitio de enredaderas de leyes muchas de ellas sean contradictorias y que sea extremadamente difícil establecer una doctrina o una jurisprudencia clara, distinta, indudable. Continúa el autor: "A este factor se incorporan otros dos: por un lado, el elevado número de normas constitucionales con conceptos indeterminados; por otro, el hecho de que la justicia brasileña no da valor a los precedentes. Esto sobrecarga el sistema de control difuso de la constitucionalidad (el autor se refiere a las prerrogativas existentes en manos de los jueces de las diversas instancias), haciéndole potencialmente generador de inseguridad jurídica. Entre otras

[263] Ibidem, Capítulo Unity of Life and Concept of a Tradition, pg. 221.
[264] J.E. Faria, *Corrupção, Justiça e Moralidade Pública*, São Paulo: Perspectiva, 2019, pg. 60.

razones, porque las diferentes instancias de la justicia tienen más de diecisiete mil jueces con distintos grados de especialización y formación teórica. Todos pueden dejar de aplicar la ley sub judice, sobre la base de su percepción de justicia, convicciones doctrinarias y visión del mundo, lo que multiplica el riesgo de decisiones discrepantes sobre un mismo tema".[265]

Desde un punto de vista macroeconómico, tomemos como criterio el coeficiente de Gini, un dato estadístico que intenta medir, entre otras cosas, el grado de igualdad o desigualdad en la distribución de ingresos de un país o región. Es un número situado entre 0 (completa igualdad, con todos percibiendo la misma renta) y 1 (máxima desigualdad, como si un solo individuo poseyera toda la renta). Por lo tanto, cuanto más cerca de 0, mayor es la igualdad y mejor la distribución de los ingresos; cuanto más cerca de 1, mayor es la desigualdad y peor la distribución de los ingresos (conviene recordar que los datos proporcionados por los países no siempre son fiables o incluso equivalentes).

En Brasil, actualmente (primeras dos décadas del siglo XXI), aunque este coeficiente parece estar en declive, es decir, reduciendo disparidades históricas, sus valores son todavía muy altos, lo que revela una gran y renuente desigualdad, ya sea entre estratos o clases sociales, sea entre regiones geográficas. En este sentido, la región sur es la menos desigual y la región noreste, la más desigual.

Los datos globales publicados en 2011 son, respectivamente, del Banco Mundial y del Worldfact Book, y se refieren a años comprendidos entre 2000 y 2009. Brasil, 54,7 y 51,9. Algunos otros países: Argentina, 44,5 y 45,8; Sudáfrica, 63 y 65; Canadá, 32,6 y 32,1; Estados Unidos, 40,8 y 45; Francia, 32,7 y 32,7; Alemania, 28 y 27; Nigeria, 48,8 y 48,8; República Checa, 25,8 y 31; Portugal, 38,5 y 38,5; China, 42,5 y 48; Suecia, 27,2 y 24,9. Con tales coeficientes, sólo somos mejores que Sudáfrica, lo que sólo revela una muy mala situación social.

La sumisión a los dioses de los mercados y a las nuevas tecnologías de la información, con sus efectos de contracción de los espacios (globalización productiva y mercantil) y aceleración del tiempo (comunicación instantánea y sus efectos inmediatos), desempeña un papel decisivo en la incertidumbre sobre el futuro de la acción política, sobre la desconfianza en los valores democráticos y

[265] Idem, ibidem.

la capacidad de gobierno de un país, tomado aisladamente, en virtud de los flujos económicos interdependientes. La supremacía del capital financiero, capaz de estar en todos los lugares simultáneamente, así como volatilizarse instantáneamente, no desarrolla raíces en la sociedad local, a diferencia de los capitales industriales o agrícolas, más dependientes de estructuras físicas inmóviles, recursos y mano de obra locales. Crecen, por tanto, el apoliticismo (descreencia en la política partidista y en las acciones de los poderes, consideradas impotentes para gestionar estructuras y mejorar aspectos sociales) y el nihilismo respecto a la posibilidad de una sociedad moldeada en principios y acciones justas. Por el contrario, se llega a pensar que la política sólo consolida injusticias socioeconómicas. Por eso una reacción a este fenómeno de sensaciones de debilidad, incredulidad y miedo ha provocado el surgimiento de la ahora denominada indignación política, demostrada por movimientos sociales espontáneos, anárquicos y formados por las nuevas redes sociales informatizadas. Casos, por ejemplo, de los *black blocs*, *gilets jaunes* y *extinction rebelion*.

Pero si ese sentimiento ha crecido en nuestros días, las incertidumbres sobre el establecimiento de la justicia social vienen desde los principios de la filosofía. Pues ¿seríamos capaces de exigir y retribuir a cada uno según sus méritos o habilidades, es decir, conforme a sus contribuciones a la sociedad? Debemos repartir a cada uno la misma porción, o según sus necesidades y preferencias personales?

Aunque se sabe que sin el recurso a la política no hay posibilidad de una sociedad justa, es decir, que garantice igualdad, libertad y recursos de protección social, es preciso considerar la verdad de un hecho histórico y al mismo tiempo cultural y antropológico, ya bien observado por Jenofonte al principio de su Ciropedia: "Nos hemos puesto un día a considerar cuántas democracias han sido derrocadas por los partidarios de otro régimen político que no sea la democracia, y cuántas monarquías y oligarquías, a su vez, han sido destruidas por el pueblo, cuántos individuos han buscado ejercer la tiranía [...] En el curso de nuestras reflexiones al respecto, nos percatamos de que no hay ninguna criatura viviente que sea tan difícil de gobernar como el hombre".[266]

[266] Xenofonte, *Ciropedia*, livro I, 1, 3, Les Belles Lettres, Paris, 2019.

## XII. Wokismo: cuando las buenas intenciones se vuelven locas

El movimiento sociopolítico del wokismo surgió a mediados de los años 1900 en los Estados Unidos, y rápidamente ganó popularidad en algunas partes del mundo occidental. Su denominación proviene del inglés *woke*, en los sentidos de "despertado y despierto", y designa el hecho de estar consciente de los problemas de injusticia social, de desigualdades y de racismo en nuestras sociedades. Las personas que se identifican con el wokismo (*wokeism*) se consideran, por lo tanto, *woke*, despertados y vigilantes. Y según el diccionario Merriam-Webster, 'Ser políticamente *woke* en la comunidad negra significa que alguien está informado, educado y consciente de la injusticia social y la desigualdad racial." [267]

El movimiento fue influenciado por las reivindicaciones de los derechos civiles de la década de 1960, y sostiene que las formas de discriminación como el racismo, el sexismo y la homofobia forman una *interseccionalidad* (intersectionality), es decir, están vinculadas entre sí y deben, por lo tanto, ser combatidas conjuntamente. Kimberlé Crenshaw, profesora negra de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), eligió y utiliza el término para indicar que la discriminación tiende a ser acumulativa, así como también a construir una cierta pirámide de marginalizaciones. Es decir, una mujer negra y pobre puede sufrir tres discriminaciones simultáneas: por ser mujer, por ser negra y por ser pobre. Mientras que un hombre negro rico será discriminado, cuando mucho, por ser negro, pero privilegiado por ser hombre y rico.

El origen de la expresión, sin embargo, es más antiguo. En la década de 1930, la canción "Scottsboro Boys", de Lead Belly, cantante de blues americano, pedía que la gente permaneciera "despierta" (*stay awoke*) respecto al racismo y la brutalidad policial, refiriéndose a adolescentes negros acusados de violar a dos mujeres. En 1965, fue el turno de Martin Luther King para exhortar a los jóvenes americanos a permanecer "despiertos" y ser ciudadanos comprometidos. En ese

[267] Merriam-Webster, entrada "woke", disponible en: <https://www.merriam-webster.com.

momento, el término wokeism fue usado solo para denunciar las injusticias sociales contra los negros norteamericanos. Posteriormente, tanto el reggae como el rap usaron la expresión como un grito simultáneo de alerta y desafío, siguiendo los propósitos e ideales de la corriente rastafari.

Actualmente, el wokismo[268] se declara un movimiento y pensamiento más amplio para denunciar otras conductas consideradas socialmente injustas, como las que afectan a las mujeres, al mundo LGBTQIA+, a las comunidades más pobres, analfabetas e inmigrantes. En el curso de las dos últimas décadas del siglo XXI su popularidad creció, impulsado por los medios sociales y la actuación de académicos y universitarios, especialmente en las áreas de Letras, Psicología y Sociología, alentando a los adeptos, sobre todo los adolescentes, a promover manifestaciones de diversas naturalezas. Y esa influencia penetró en los gobiernos y en administraciones públicas a ambos lados del Atlántico. En enero de 2024, por ejemplo, en las dependencias de la Iglesia *Mother Emanuel*, en Charleston, el presidente norteamericano Joe Biden, ya en campaña electoral para su reelección, afirmó que la "supremacía blanca" es un veneno histórico en los Estados Unidos ("It is a poison, throughout our history, that's ripped this nation apart. This has no place in America. Not today, tomorrow or ever").

Su particularidad fue, inicialmente, la de condenar las llamadas injusticias discretas que existen en nuestra sociedad, aquellas que se manifiestan por intolerancias o rechazos a pequeña escala y pueden implicar actos como el de algunos reclutadores de empresas que, ante perfiles iguales de competidores, dan preferencia al hombre y no a la mujer, al autóctono y no al inmigrante, al heterosexual y no al homosexual. Tal comportamiento, aunque no siempre intencional, supone una forma de discriminación más sutil o menos explícita que la de un activista racista o sexista declarado. Para el adepto del wokismo, por tanto, los prejuicios de los blancos (o incluso de otras razas o etnias asiáticas) están profundamente introjetados, haciéndolos actuar "espontánea e

[268] A veces se encuentra el término *Social Justice Warriors* (Guerreros de la Justicia Social) vinculado al wokismo, aunque la denominación, según Katherine Martin, directora de diccionarios de los Estados Unidos en la Oxford University Press, ha ganado una connotación extremadamente peyorativa en los medios sociales americanos, ya en 2011, por el radicalismo de sus miembros.

inconscientemente", ya que sufren menos prejuicios que cualquier otro grupo o comunidad.

La expresión wokismo, sin embargo, también ha sido utilizada habitualmente y igualmente como término depreciativo, teniendo en cuenta el irracionalismo casi escandaloso y sin límites al que llegó a lo largo de los años.

La primera crítica a esta reciente ideología, en el sentido de reducir la complejidad del mundo a una visión simplista, basada en una creencia voluntarista, y así plasmar una realidad y una verdad autoaprisionadas (e incluso una "religión", ya que se presenta como una "epifanía" que requiere la separación entre los puros y los impuros, en el entendimiento de Jean-François Braunstein[269]) es la de que el movimiento reafirma vigorosamente identidades culturales, oponiendo las diferencias como expresión de orgullo, sea racial, de clase o de género. Al insistir en hechos históricos pasados, y analizándolos de manera incompleta y por tanto parcialmente verdadera, en reivindicaciones compensatorias, en derechos específicos o en la espectacularización a veces histérica de preferencias sexuales ya liberadas hace tiempos, crease una situación política que refuerza las hostilidades grupales, lo cual bien se adapta al concepto de "político" formulado por Carl Schmitt. En lugar de reafirmar el universalismo de la condición humana y las leyes generales republicanas, se propaga el culto a la particularidad y a la división de la sociedad en *polemioson* (πολέμιοςον), adversarios o enemigos políticos. Es decir, se radicaliza hoy la vida sociocultural, como lo hacen desde siempre las ideologías extremistas de derecha y de izquierda.

Un ejemplo evidente de esta visión mutilada es la esclavitud de los negros africanos. Si, por un lado, hay rastros de esclavitud en el Neolítico[270] y ya sirvió, en el continente europeo, como modo de producción económica de la antigüedad, existía igualmente en América[271] y en África pré-colonial, siendo este hábito cultural el que contribuyó a la expansión del esclavismo en el mundo musulmán a partir del siglo VII de nuestra era (el llamado tráfico oriental). La mano de obra esclava fue obtenida durante más de un milenio por los árabes

[269] Ver J.-F. Braunstein, *La Religion Woke*, Paris: Grasset, 2022.
[270] Alain Testar et alii, "Les esclaves des tombes néolithiques", Pour la Science, nº 76, 2012, pgs. 17-18.
[271] Los pueblos Tingits y Haidas, de Canadá, apresaban iroqueses para trabajos forzados.

tanto en el continente africano - comprándola a jefes tribales que apresaban enemigos o mediante incursiones armadas a lo largo de los ríos - [272], como en el Cáucaso, el subcontinente indio y en Europa del Este (de ahí las denominaciones latinas medievales de *sclavus, slavus* y la griega bizantina de *sklabos*, *sklabenos*, referentes a los prisioneros eslavos). El historiador, geógrafo y político árabe Ibn Khaldum (1332-1406), llegó a escribir que "las naciones negras son, por regla general, dóciles a la esclavitud porque poseen atributos cercanos a los animales... Se estima que entre 1 y 2,5 millones de personas fueron secuestradas en Europa occidental entre los siglos XVI y XVIII (por piratas) durante los reinados de Francisco I, Luis XIV y Luis XV. Estos esclavos, en su mayoría hombres, fueron explotados de la peor manera posible en plantaciones, canteras, galeras y en obras en el norte de África. Organizaciones cristianas trabajaron arduamente para redimir a estas personas desafortunadas y entre ellas, figuras como Miguel de Cervantes y San Vicente de Paulo. En Europa del Este y los Balcanes, durante el mismo período, los otomanos se llevaron a unos tres millones de esclavos".[273]

En Brasil, conviene recordar que los dos mayores y más ricos traficantes de esclavos negros fueron el mulato Francisco Félix de Souza (?-1849), nacido en Bahía y establecido en Benín, y su yerno José Francisco dos Santos, alias Zé Alfaiate, ex esclavo africano del Daomé, liberado en Brasil. En las Américas, el movimiento abolicionista occidental creció a partir del siglo XIX, a diferencia del mundo árabe, y tuvo éxito después de la independencia nacional. Pero, según la Walk Free Foundation, en el mundo, en 2014, había todavía unos 46 millones de personas en condiciones de esclavitud, por trabajo o matrimonio forzado, siendo casi la mitad en China, en la India, en Pakistán y en Uzbekistán, y casi la otra mitad en países africanos, de norte a sur de la zona subsahariana (*Global Slavery Index*).

[272] El historiador americano Ralph Austen calcula en unos 17 millones de personas transportadas entre 650 y finales del siglo XIX. Historia económica africana, James Currey edición, 1987, pg. 275. Eran regiones de exportación de esclavos al mundo árabe: África Occidental, Chad, Etiopía, Somalia, Nubia, Tanzania y Mozambique.

[273] Alban Dignat, *622 au XXème siècle – L'esclavage en terre d'islam*, Revista Herodote.net, 02/07/2024, edição eletrônica.

La segunda crítica, claramente derivada de la primera, es que el wokismo "descubrió" el origen de todos los males históricos y actuales (nuestro pecado original bíblico) no en el hombre o en el individuo, sino en la civilización occidental desde siempre (o hasta este momento) dirigida por hombres blancos, mayoritariamente (se cree) heterosexuales, más educados desde el punto de vista formal, y pertenecientes a una clase económica superior o más acomodada, creadores, así, de un sistema propio de poderes y privilegios que serían inaceptables, Por lo tanto, delituosos. Esto significa que la civilización blanca y europea, que desde la antigüedad se impuso históricamente en el mundo occidental (y desde el Renacimiento en prácticamente todo el globo), es fruto de una lógica de dominación tanto social y económica como cultural. Pero a diferencia del pecado original, que provocó la llegada de Cristo y su promesa de redención, el pecado de la cultura blanca no merece indulto y precisamente por eso debe ser abolido o borrado de la faz de la tierra (*cancel culture*), porque sus creaciones y su inmutable conducta son opresores y agobiantes naturales. La "cultura de la cancelación" se produce sobre todo a través de las redes sociales, por el hecho de perseguir personas, grupos y empresas consideradas "políticamente incorrectas" o críticas del wokismo, lo que en la práctica, convengamos, evidencia racismo, intolerancia y heterofobia a la inversa. Pero puede constituir, igualmente, una política empresarial deliberada, en el caso de las organizaciones Disney.

Aquí cabía preguntarse si al denunciar y combatir, en una sociedad multirracial, la preponderancia, el autoritarismo o la dominación de la prevalencia blanca, tanto como muchas de las realizaciones, estructuras y valores creados por ella, como, por ejemplo, en los campos de la ética, de las ciencias y de las técnicas, de la universidad, de las artes, de la ciudadanía, del amor al prójimo (Christiana caritas), de las libertades civiles y políticas, o aún de la cocina mediterránea o francesa, ¿no estaría el wokismo rechazando el principio democrático de la mayoría numérica y de las mejores proposiciones racionales, y poniendo en su lugar el de las minorías, por el simple hecho de que sean minorías? No estaría sustituyendo la idea del bien común, genérico y amplio (el de ciudadano, contemplado por la revolución de los derechos humanos desde finales del siglo XVIII), por una concepción comunitarista, mucho más restringida y llena de resentimientos? Tal concepción evidencia un maniqueísmo juvenil (que

la industria cinematográfica hollywoodiana siempre fomentó y hoy amplifica popularmente por influencia del wokismo) fundado en la creencia de que solo los desvalidos, los perseguidos y oprimidos del mundo son poseedores de las virtudes (del Bien, de la Justicia, de la Verdad) y de las bellezas humanas, físicas y morales.

Una tercera censura se refiere a la negación absoluta de las polaridades o diferencias naturales, siendo la principal la que existe entre los sexos masculino y femenino (nueva teoría de los géneros), entre macho y hembra (la existencia, el papel y la influencia de los cromosomas X e Y no significan nada en la constitución de los cuerpos y de los sexos, tanto como la existencia de ovario o de testículo, de progesterona o de testosterona, ya que quizás la naturaleza misma es retrograda y homofóbica), porque lo que debe prevalecer es la "fluidez de los géneros". Un libro para colorear destinado a la escuela primaria en los Estados Unidos afirma que todos tienen derecho a elegir su propio género, siguiendo su corazón, de elegir ser niño o niña, o ambas cosas, o ninguna. De ahí también el rechazo al uso de pronombres masculinos y femeninos en las referencias a personas, optando por categorías gramaticales neutras, lo que, en varias lenguas, son inexistentes. En portugués, por ejemplo, se inventó de manera aberrante la palabra "todes", en lugar de todas y todos, como a decir que la propia lengua, al discriminar cosas reales, se convierte en discriminatoria. En fin, los hombres no pueden y no deben ser exclusivamente hombres, y las mujeres no pueden y no deben ser exclusivamente mujeres, sino flotar cotidianamente entre condiciones antípodas para su mayor placer.

Una censura adicional *(last, but not least*) puede ser formulada justamente a los ambientes universitarios radicalizados. Allí se propuso y fue plenamente aceptada una "epistemología del punto de vista", es decir, un estudio del conocimiento "científico" (de sus métodos y alcances) que sostiene que todo conocimiento está "situado particularmente" y que, por lo tanto, no existe ciencia objetiva ni conocimiento universal, todo dependiendo de una determinada posición o deseo de quien observa cualquier objeto o fenómeno que sea. Así, la intención de los wokes es "desconstruir" todo el patrimonio cultural y científico de un Occidente acusado de ser "sistemáticamente" sexista, racista y colonialista.

Pues bien, si las universidades, constituidas como centros de creación, conservación y transmisión de saberes que se remontan a las escuelas catedralicias y monásticas del período medieval y a las facultades laicas de Italia entre los siglos XII y XIII son productos exclusivos de la civilización blanca, ¿por qué los wokes trabajan en ellas y quieren someterlas a sus principios? Por qué aceptan y pretenden conservarse como cuerpos docentes y alumnos en una estructura contaminada en su nacimiento y en su historia milenaria por el racismo, el autoritarismo, la homofobia, el machismo, las coacciones, discriminaciones, errores y mentiras que las hicieron expandirsesi por el mundo?

Es imperioso rechazar, y así se ha pretendido y reivindicado en la práctica, las ciencias biológicas, médicas, físicas, químicas y matemáticas, además de las humanidades y estudios clásicos, pues sus principios, sus métodos, sus objetivos y sus exponentes a lo largo de la historia son mayoritariamente blancos y masculinos (de ahí la existencia de una masculinidad blanca y tóxica). No se ha considerado incluso sustituir íntegramente la medicina por las prácticas de curación de los pueblos indígenas o originarios en un territorio colonizado? He aquí una pretensión cabalmente paradójica. Más lógico o coherente, por tanto (si el término lógico entre los wokes es aceptable), sería el movimiento crear sus propios centros de convivencia completamente distintos de las escuelas y universidades tradicionales, y en los que no hubiera ningún principio, método, jerarquía u objetivo predefinido de actuación, con el fin de evitar los procesos clásicos y indeseables de dominación y autoritarismo. Quedaría sólo la molestia de dar continuación a un "escolanovismo"[274] de plena libertad educativa, algo ya formulado y probado en la práctica por pedagogos igualmente blancos y europeos, sin resultados convincentes, desde principios del siglo XX.

[274] También conocido en inglés como "educación progresiva". Movimiento que se popularizó en los países occidentales en la década de 1960, cuando Alexander S. Neill publicó el influyente *Summerhill: A Radical Approach to Child Rearing* (Summerhill: Un enfoque radical a la educación infantil), un trabajo clásico de pedagogía alternativa en el que el escritor y educador escocés expuso las ideas radicales desarrolladas en la Summerhill School, fundada en Inglaterra, en 1921.

## XIII.¿Qué es real?

El hombre es el único ente capaz de gestar o crear irrealidades, como sueños, explicaciones e informes imaginarios, que le sirven tanto de fantasía o consuelo, como de evasión y subterfugio. Y esta capacidad es ya, por sí misma, un hecho incuestionablemente real.

Inicialmente, y de manera casi ingenua, se puede decir que lo real es aquello que, de hecho o naturalmente, existe, de forma exterior o independiente de nosotros; o aquello que constituye un ser tal como es "en sí" (si esto es posible)[275] o se manifiesta por sí mismo – objetos y fenómenos físicos, como los estados de la materia y las energías. También, cuya existencia está establecida y por lo tanto es evidente; lo que es susceptible de ser observado e investigado científicamente, distinguiéndose de algo meramente ilusorio, de una apariencia falsa, de una ficción o de un simulacro. Por ejemplo, el *movimiento real de la Tierra* en relación con el Sol, en contraposición al *movimiento aparente de la estrella* alrededor de la Tierra, o el tamaño reducido de algo cuando se observa a simple vista desde lejos. De ahí también lo que opone resistencia a la aprehensión o contacto sensible, aquello que es percibido por los sentidos, por la experiencia reiterada o captada por instrumentos humanos adecuados (microscopios, telescopios o sensores de ondas electromagnéticas, por ejemplo) y, por lo tanto, se manifiesta indudablemente a la razón o a la conciencia (un cuerpo, una emisión luminosa, una transformación química, aunque su funcionamiento no sea comprendido).

La afirmación sobre la existencia de cosas singulares y reales ya había sido asumida, por ejemplo, por Duns Scot en la Alta Edad Media, mediante el concepto de *haecceitas* ("haec res" = esa cosa constituida individualmente). La individuación no dependería ni de la materia, que es en sí misma indistinta y por tanto incapaz de producir distinción y diversidad, ni de la forma, que como sustancia es anterior a cualquier individualidad, pero habría un proceso conductor a la estructuración de la "realidad última del ser" operada por la

[275] Qué podría ser una "vaca en sí misma", más allá o diferente de lo que el pastoreo y la ganadería milenarias, así como las ciencias biología, zoología, veterinaria y zootecnia han descrito y definido?

materia, que, actuando sobre la naturaleza común, llega a determinarla como individualidad realizada, es decir, como un conjunto de materia y forma, del cual la individualidad representa el punto final, la realidad plena y realizada de la sustancia. En sus palabras, "Esta entidad no es, por tanto, materia o forma o compuesto, pues cada uno de ellos es 'naturaleza', sino que es la realidad última de la entidad, que es materia, o que es forma, o que es el compuesto".[276]

Pero aunque se pueda afirmar que lo real es lo que existe independientemente de nosotros (de una conciencia), la idea o representación y el conocimiento de ese mismo ente real o de un conjunto de entes constituyentes de la realidad dependen de la interacción entre el ser (y su manifestación) y un acto de percepción, pensamiento o reflexión. Por lo tanto, la realidad también está constituida por la *experiencia pragmática* del espíritu,[277] es decir, por una experiencia mental y subjetiva del mundo, según le ocurra a un individuo sobre la base de sus posibilidades cognitivas.

Así, el hecho de que algo tiene necesidad de ser percibido (*esse est percipi*, como afirmó Berkeley),[278] y solo puede serlo por medio de la mente o de un espíritu que percibe, afirma o niega la existencia, como exige el filósofo irlandês,[279] eso no excluye el "estar ahí" independiente de los entes o fenómenos naturales.[280] Aun admitiendo, como Berkeley, que las cualidades sensoriales pertenecen solo a las ideas (una idea se asemeja solo a la otra idea - su principio de semejanza - y no es causa del proceso cognitivo interno), y que el adepto del

---

[276] Del italiano: "Questa entità non è perciò materia oppure forma oppure il composto, in quanto ognuno di questo è 'natura', ma è l'ultima realtà dell'ente, che è materia, oppure che è forma, oppure che è il composto." Martín Carbajo Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, Rome: Antonianum, 2008.

[277] Πραγμα, pragma, en griego antiguo, encierra la idea de lo que se hace, de lo que existe o es real, que en latín fue traducido por *actus, actualis* - que está en acción, activo, práctico. *Actualis*, a su vez, fue traducido por el Maestro Eckhart al alemán como *Wirklichkeit*, realidad.

[278] Digo que existe la mesa donde escribo - quiero decir, la veo, la siento; y si está fuera de mi despacho, digo que ella existe [...] Es todo lo que puedo entender por esa y otras expresiones. Lo que se ha dicho de la existencia absoluta de cosas impensables, sin alguna relación con su ser-percibido, parece perfectamente ininteligible. Su esse est percipi." George Berkeley; David Hume, Tratado Sobre los Principios del Conocimiento Humano, Berkeley, Hume (Os Pensadores), pg. 13, Nova Cultural, São Paulo, 1989.

[279] Idem, Três Diálogos entre Hilas e Filonous, pgs. 50 a 53, opus cit.

[280] Berkeley mismo admite que percibimos indirectamente (medianamente) cosas materiales, externas, pero antes de eso percibimos directamente (inmediatamente) ideas, que son elementos dependientes de la mente. Las ideas representan los objetos materiales externos y, por tanto, solo a través de ellas es que los percibimos y podemos conocerlos.

materialismo no pueda afirmar que los objetos y las ocurrencias son como las ideas, la consecuencia sería la imposibilidad de conocer "en sí" los entes objetivos, es decir, su número (*noumenon, noumena* - la cosa en sí, en la terminología de Kant), pero no su supresión o inexistencia, como Berkeley afirma. Él no admite, por ejemplo, que el espacio sea algo real, objetivo, perceptible por el movimiento, por la vista, sino que haya dos espacios subjetivos, uno proporcionado por el tacto, otro por la visión. Del mismo modo, ni el sonido ni el color ni la extensión o la fuerza y resistencia son reales por sí mismos, sino que dependen del espíritu, de un estado de conciencia. El espectáculo de la naturaleza y las creaciones humanas no brotan directamente de una materia que sería, en el fondo, inaccesible, sino de una comunicación de Dios. En palabras de Filonous (el amigo del espíritu), personaje de los *Tres Diálogos*: "Veo esta cereza; la siento por el tacto, saboreo su gusto, y estoy seguro de que la nada nunca puede ser vista ni palpada ni saboreada; la cereza, por lo tanto, es real. Suprimid ahora las sensaciones de blandura, de humedad, de enrojecimiento y de acidez; suprimid la cereza. Como no es un ser distinto de las sensaciones, una cereza es solo un acervo de impresiones sensibles, o de ideas percibidas por los sentidos varios, ideas que están unidas en una cosa única por nuestra mente".[281]

Posteriormente: "Cuando rechazo a las cosas sensibles la existencia fuera de la inteligencia, no considero mi inteligencia en particular, sino todas las inteligencias. Ahora, por supuesto que tienen una existencia exterior a la mía en particular [...] hay pues otra inteligencia donde existen durante los intervalos que separan los momentos en los que no percibo [...] y como esto es válido para todos los demás espíritus finitos creados, resulta, necesariamente, que hay otra Inteligencia externa presente en todo, que conoce y comprende todas las cosas y que se nos presenta de manera y según las reglas que Él estableció y que nosotros llamamos leyes de la naturaleza".[282]

De este entendimiento, como también del creciente individualismo típico de la modernidad (según Hegel), surge la idea de que no hay realidad absoluta, en el sentido de una realidad propia, destacada y genérica, sino solo concepciones

[281] Berkeley, *Three Dialogues Between Hilas and Filonous,* Tercero Diálogo, pg. 54, disponible aún en earlymoderntexts/assets/pdfs,berkeley.
[282] Idem, ibidem.

o imágenes subjetivas y por tanto contradictorias de "realidad" (lo que sea que es). Así, lo que se llamaría realidad constituiría una *interpretación personal, una manera particular de observar y explicar el mundo, construida a través de la comunicación y la experiencia.* Por lo tanto, la realidad no sería lo que se descubre, se conoce y se vive en común, social e históricamente (entre generaciones), sino, de manera invariable, una construcción personal. Visión defendida, por ejemplo, por la psicología constructivista.

Así, en la obra colectiva La realidad Inventada (*The Invented Reality*), dirigida por Paul Watzlawick, escribe Ernst von Glasersfeld: "Hoy, cuando los behavioristas intentan atribuir toda la responsabilidad al medio ambiente, y los sociobiólogos se complacen en imputar buena parte de ella a los genes, provoca poca simpatía una teoría que sostiene que el mundo en el que parecemos vivir incumbe sólo a nosotros mismos. En última instancia, es lo que el constructivismo quiere afirmar [...] Realista metafísico, por tanto, es quien defiende que solo es válido llamar verdad a aquello que corresponde a una realidad independiente y objetiva [...] La diferencia radical reside en la relación entre conocimiento y realidad. Mientras la concepción tradicional de la teoría del conocimiento, así como de la psicología cognitiva, considera esta relación siempre como un acuerdo o correspondencia gráfico-icónica, el constructivismo radical entiende esta misma relación como una adaptación o ajuste, en sentido funcional [...] El constructivismo es radical, pues, porque rompe con las convenciones y desarrolla una teoría del conocimiento en la que éste ya no se refiere a una realidad ontológica, objetiva, sino exclusivamente al ordenamiento y organización de un mundo constituido por nuestras experiencias [...] todos los animales, todas las cosas que alguna vez vi o me representé se asemejan entre sí por el hecho de que, mediante operaciones perceptivas bien determinadas, aislé todo esto como objetos limitados, encerrados en sí mismos, en el campo total de mi experiencia. En esos casos, como en cualquier otro, es evidente que los criterios con los que se determina su semejanza o diferencia son creados y seleccionados por el sujeto que juzga, y nunca pueden ser atribuidos a un mundo independiente del experimentador".[283]

[283] Paul Watzlawick (Org.) *A Realidade Inventada,* Ernst von Glasersfeld, Artigo Introducción al Construtivismo Radical, pgs. 25 a 41. Editorial Psy, Campinas, 1994.

Dado este reduccionismo constructivista, que se muestra, por un lado, ingenuamente infantil y, por otro, tontamente soberbio, cabe preguntarse si ciertos pensadores no se dieron cuenta del viejo gesto copernicano que se apartó del conocimiento basado exclusivamente en los sentidos, en el sentido común de la física aristotélica, para proyectarse en una intuición a partir de los propios objetos investigados, es decir, el sol y sus acompañantes. Esto es lo que se llama la subordinación del conocimiento al objeto de estudio o investigación. En la concepción constructivista cada ser humano vería "un sol particular", y no la estrella de nuestro sistema, si cada ciudadano conviviera "particularmente y a su manera" con una ley general del país en el que vive, o si alguien pudiera evitar, por voluntad y pensamiento propio, no crecer, madurar, envejecer y morir? Sería posible estar de acuerdo con la idea de que el cristianismo, católico o protestante, correspondería tan solo a una creencia personalmente construida, sin tener en cuenta su historia, sus dogmas, su teología, sus templos, sus sacerdotes y pastores, sus cultos, sus fieles, sus organizaciones burocráticas, sus disensiones y aquello que ha inspirado, como la pintura, la escultura y la música sacra?

Sin embargo, Paul Watzlawick se ve obligado a aceptar lo que él llama "realidad I". Dice el psicólogo austriaco: "¿Qué validez tienen las declaraciones científicas? En lo que se refiere a los intereses de la vida cotidiana, se puede aceptar íntegramente que tales enunciados son universalmente válidos. La observación de la caída libre de un cuerpo en el vacío y al nivel del mar [...] da como resultado los mismos valores [...] En otro lugar, ya he tratado de distinguir dos aspectos fundamentalmente diferentes de nuestra concepción de realidad y he designado como elementos de la realidad de orden I aquellos que podían ser obtenidos por la observación y el experimento. Por consiguiente, esa realidad sería el universo de todos los hechos que encajan en un marco determinado (precisamente el marco de la observación y del experimento que, a su vez, son construcciones de las teorías que están detrás de ellos)".[284]

Pero, a continuación, recurre a otro argumento que no se encontraba en el "mismo marco de la discusión", para utilizarnos de sus propios términos: "Lo que

[284] Ibidem, pg. 227.

esta prodigiosa simplificación descuida es que los hechos de la realidad de primer orden no proporcionan ninguna base para atribuir sentido a la existencia humana [...] El sentido de la muerte y de la vida no emerge de ello".[285] Las preguntas por los sentidos de la vida, del hombre e incluso del universo se desvía astutamente de nuestro propósito específico, ante la imposibilidad de negar realidades físicas y culturales previamente dadas".[286]

Viene a propósito, aquí, el cuestionamiento que Joël Gaubert hizo en su alocución en las Jornadas Filosóficas de Mans: "Esta pretensión de la razón de constituir el sujeto absoluto del real efectivo o del mundo (natural y cultural) no se revela como ilusión, al menos inoperante, en la medida en que las categorías y reglas que la razón proyecta en y hacia la realidad (tomando sus razones como la realidad) serían inconmensurables con ella y por tanto no le permitirían ningún control sobre esa misma realidad (como afirma el escepticismo), una ilusión que es muy peligrosa, pues sometería al mundo y a los propios hombres al imperio violento de una razón que hace lo que quiere, según la lógica insana de su Idea (o ideo-logía), como revela el "constructivismo" moderno, alimentando así el nihilismo que la razón, mientras tanto, pretende combatir? Además, no es el real que precede y regula una razón que es meramente su emanación o expresión accidental, particular y contingente, real que excedería la razón, y que debía hacer que ella volviera a una mayor lucidez y humildad respecto a sus propias capacidades y límites"?[287]

---

[285] Ibidem, pg. 228.

[286]Podemos admitir, como lo hace Schopenhauer, por ejemplo, que el universo es solo y no contiene ningún sentido ulterior a su existencia (ni que existirá eternamente, si tuvo un principio). Podemos creer religiosamente que todo es obra divina, de un poder inconmensurablemente consciente, y que el ser humano es su más bella y compleja creación. Podemos reconocer que el sentido para la vida humana, aunque en un Universo sin sentido, es un objetivo a ser particularmente y/o comunitariamente forjado y, en ese caso, la existencia precedería varias esencias posibles. Creo que el mismo Watzlawick estaba consciente de este subterfugio al citar a Wittengstein: "Sentimos que, aunque todas las preguntas científicas posibles obtuvieran una respuesta, nuestros problemas existenciales seguirían siendo insolubles. Ciertamente, no queda ninguna otra pregunta que hacer, y esa es precisamente la respuesta." L.J.J. Wittgenstein apud E. von Glasersfeld; P. Watzlawick; H. von Foerster, opus cit, pg. 228.

[287] J. Gaubert, Contribution à la table ronde des journées philosophiques du Mans, *La Raison et le réel*, 8, 9 diciembre, 2003, disponible en cairn.info/revue.

A diferencia de esta concepción idealista, el realismo afirma que el ser (lo que se manifiesta) es independiente del conocimiento actual y presente que los sujetos conscientes puedan tener o desarrollar sobre él. Y Kant, en un intento de conciliar ambas posturas, acepta la existencia de un dualismo a este respecto. Utiliza la palabra Realität para designar la realidad o la «entidad» (*Sachheit*) de las cosas, admitiendo así que «la mera conciencia (*Bewusstsein*) de mi propia presencia (*existentia, Dasein*) prueba la presencia de objetos externos a mí» (Refutación del idealismo). Según el Vocabulario filosófico de André Lalande, "el realismo trascendental es la designación dada por Kant [...] según la cual el tiempo, el espacio y los fenómenos percibidos son cosas en sí [...] Por otra parte, esta misma expresión de realismo trascendental es utilizada por (Nicolai) Hartmann para significar que la representación es inseparable de la idea de causa, independientemente de la voluntad del sujeto".[288] Una vez citado, conviene recordar que para Hartmann, según su exposición en «Principios de una metafísica del conocimiento» (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*), el conocimiento humano se orienta hacia lo real, el ser no se funda en el conocer, sino el conocer en el ser; el conocimiento es un encuentro progresivo con algo distinto y autónomo y sólo al final de un largo proceso discursivo se puede esperar decir lo que es el ser, porque sólo se revela gradualmente.

Si lo real está relacionado con la verdad, como admite la antigua definición medieval (*adequatio rei et intellectus* - adecuación o correspondencia entre cosa e intelecto), también Kant admite (con añadidos analíticos), existir un juicio de conformidad entre el objeto o acontecimiento al que nos referimos y el acto intelectual. De ahí la afirmación del filósofo alemán: "La razón debe ir a la naturaleza con, en una mano, los principios según los cuales los fenómenos que concuerdan entre sí pueden valer como leyes y, en la otra, el experimento que ha imaginado según sus principios, por supuesto para ser instruida por la naturaleza, pero no en calidad de alumno que se deja dictar todo lo que el maestro quiere, sino en calidad de juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les propone".[289] En otro lugar y situación, el

[288] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF, 2010.
[289] I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio a la Segunda Edición, pg. 11, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1980.

filósofo afirma: “Cuando se nos da el fenómeno, seguimos siendo enteramente libres de juzgar la cosa como queramos a partir de él. El fenómeno se basa en los sentidos, pero el juicio depende del entendimiento y la única cuestión es si hay o no verdad en la determinación del objeto. Pero la diferencia entre la verdad y el sueño no resulta de la naturaleza de las representaciones, que se refieren a los objetos, ya que son idénticas en ambos, sino de su conexión según las reglas que determinan la conexión de las representaciones en el concepto de objeto, y mientras puedan o no coexistir en una experiencia”.[290]

Y en otros pasajes de la *Crítica de la razón pura* leemos: “En lugar de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes distintas de representaciones, que, sin embargo, sólo en conexión podían juzgar objetivamente acerca de las cosas, cada uno de estos grandes hombres [Kant se refiere aquí a Locke y Leibniz] se atuvo a una sola de las dos fuentes, la cual, según su opinión, se refería a las cosas en sí mismas, mientras que la otra no hacía más que confundir u ordenar las representaciones del primero”[291]. Así como: “De hecho, la verdad o la ilusión no están en el objeto tal como se intuye, sino en el juicio sobre él tal como se piensa. Por tanto, puede decirse con razón que los sentidos no yerran, no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. En consecuencia, tanto la verdad como el error, y por tanto también la ilusión en cuanto induce a este último, sólo pueden encontrarse en el juicio, es decir, en la relación entre el objeto y nuestro entendimento”.[292]

Y finalmente, “La concordancia de nuestro concepto con el objeto” (*Die Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte*), “La concordancia del conocimiento con su objeto” (*Die Überstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand*) o incluso “Es en conformidad con las leyes del espíritu que existe el elemento formal de toda verdade” (*In Übereinstimmung mit den Gesetzen des Geistes besteht das formale Element jeder Wahrheit*).

Hilary Putnam, filósofo estadounidense, con el objetivo de discutir cómo es posible referirse y dar sentido a las cosas y a las acciones, comienza en su obra *Razón, Verdad e Historia* proponiendo situaciones puramente imaginarias (como

[290] Idem, *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, párrafo 13, Observación 3, Edições 70, Lisboa, 2008, pg. 60.
[291] *Crítica da Razão Pura. Apêndice – Da Anfibologia dos Conceitos da Reflexão, pg. 167, opus cit.*
[292] Idem, ibidem.

si un cerebro hubiera sido extraído del cuerpo y colocado en una cuba con nutrientes y conectado a un superordenador, o una hormiga hubiera dibujado un retrato de Winston Churchill en la arena por pura casualidad).[293] A partir de ahí, defiende la opinión de que, para los que él llama *realistas metafísicos o externalistas*, "el mundo consiste en una totalidad permanente de objetos independientes de la mente [...] y la verdad implica una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos-pensamientos y cosas externas y conjuntos de cosas".[294] Putnam no acepta plenamente esta concepción y se autodenomina *internalista*. En sus palabras, "el internalismo no niega que haya aportaciones experienciales al conocimiento, pero sí niega que haya aportaciones que no estén ellas mismas, hasta cierto punto, moldeadas por nuestros conceptos, por el vocabulario que utilizamos para informar de ellas y describirlas".[295] Es decir, por el lenguaje, por el uso de la razón y sus conceptos. En otras palabras, con un argumento diferente y modernizado, Putnam repite lo que ya nos había dicho Kant sobre la relación entre la sensibilidad (experiencia sensible), la intuición y las categorías del conocimiento: que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia (de algo, con algo), pero no todo surge de la experiencia en virtud de un conocimiento *a priori*, puro o no.

Al detenerse en el problema de la realidad, de la "presencia" (traducción usada para *Dasein*, modo de ser del hombre) y de la mundanidad, assevera Heidegger, en Ser y Tiempo: "La prueba de la presencia de las 'cosas fuera de mí' se sustenta en que la transformación y la permanencia pertenecen, de modo igualmente originario, a la esencia del tiempo. Mi ser simplemente dado, es decir, el ser simplemente dado en el sentido interno de una multiplicidad de representaciones es transformación simplemente dada. Sin embargo, la determinación temporal presupone algo permanente, simplemente dado. Esa, sin embargo, no puede estar (ser) 'en nosotros' porque mi presencia (existencia) en el tiempo solo puede determinarse mediante algo permanente [...] la

[293] Resulta un tanto sorprendente que los filósofos recurran a menudo a «situaciones imaginarias e irreales», cuando la vida cotidiana nos ofrece innumerables ejemplos de situaciones que podrían servir de ejemplo y de base para la argumentación. Véase H. Putnam, Razón, Verdad e Historia, Lisboa: Dom Quixote, 1992.

[294] Ibidem, Capítulo 3, Duas Perspectivas Filosóficas, pg. 77

[295] Ibidem, Capítulo 3, seção "Interiorismo e Relativismo", pg. 83.

presencia (*Dasein*) llega siempre 'muy tarde' porque, del momento en que realiza en su ser esta presuposición (de un ser simplemente dado), y de otra manera esta suposición no sería posible, la presencia (*Dasein*), como ser, siempre es y está en un mundo. 'Antes' de toda presuposición y actitud, caracterizada por la presencia (*Dasein*), el *a priori* de la constitución del ser se ofrece en el modo de ser de la curación (*Sorge*)".[296]

La interacción entre lo real material y concreto (cosas y fenómenos exteriores a nosotros) y el real ideal e intelectualmente elaborado (las ideas, la acción del espíritu, del entendimiento) nos hace darnos cuenta de que, así como el real material es impensable sin lo real de las ideas, sin mente o pensamiento, el ideal real y abstracto es irrepresentable en ausencia de ese. Ser es más que percepción y comprensión, y si pensar es "saber que existo", es cierto igualmente, como señala el propio Descartes, que para pensar es necesario, antes, ser (en forma humana o aún divina). Lo que es exterior, que se muestra como un "en-sí", no impide, sino que, por el contrario, hace posible el dato fenomenal, la referencia que necesitamos para conocer la realidad.

La posibilidad de hablar y encontrarse con lo real abarca diversas formas, más allá de la inmediatez de los sentidos (que obviamente pueden engañarnos), sin proyectar exigencias racionales abusivas como si "la cosa en sí" fuera muy diferente de lo que se muestra en la «cosa», ni pensar que las formas de aprehender objetos y fenómenos son las únicas realidades de esta relación cognitiva: "Estas formas de acceso pueden considerarse de muy diversas maneras: estructuras de conciencia, estructuras trascendentales, neurocognitivas o lingüísticas, conceptos, formas simbólicas, epistemes históricas, instituciones y construcciones sociales. Lo que tienen en común es que definen lo que es real para nosotros. Una posición realista en metafísica, por tanto, se distingue mínimamente por el hecho de que postula que, de un modo u otro, esto real para nosotros no agota el significado de lo real mismo".[297]

[296] Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, pgs. 204 a 206, Editora Vozes, Petrópolis e Universitária São Francisco, Bragança Paulista, 2018.
[297] Emmanuel Aloa, Élie During, Soyez realistes, demandez l'impossible, pgs. 7 a 23, in *Choses en soi: Métaphysique du réalisme*, PUF, Paris, 2018.

De ahí no se puede negar que real y realidad son fenómenos o sucesos naturales o culturales que afectan o interfieren, de alguna manera, en nuestras vidas (y la de los demás seres vivos), tales como la fauna y la flora de los campos, de los bosques, de los mares, tanto como la lluvia, la sequía, una enfermedad, la contaminación o un ruido amenazante al que reaccionamos. Si las llamadas "entidades hipotéticas", como los números, los signos lingüísticos o los conceptos filosóficos y científicos no constituyen, con toda seguridad, entes físicos, sino immateriales o inteligibles, mantienen, sin embargo, un estrecho vínculo de utilidad (medios o herramientas) para el conocimiento del mundo material y de las acciones humanas cotidianas. Es por eso que el lenguaje y, más específicamente la lengua que se habla, las leyes, los códigos y las instituciones de una comunidad son capaces de formar una segunda realidad, vinculada a las realidades naturales o primarias, y que denominamos cultural.

Precisamente por ello, por sus innegables estructuras e influencias, los pensamientos, reflexiones o descripciones sobre la existencia y los acontecimientos del mundo, los que pueden transmitirse social o colectivamente, mediante la convivencia, la escritura, las lecciones, las imágenes o un determinado código, constituyen realidades, al igual que los afectos, sentimientos y recuerdos personales, cuyas experiencias vividas sólo pueden comunicarse muy imperfectamente a los demás. Incluso en el caso de las audiciones y visiones subjetivas de un esquizofrénico (información neuronal incontrolada), estas experiencias son «reales» para él (de lo contrario no habría manifestación y admisión del trastorno), aunque sean irreales desde un punto de vista externo, es decir, independientes del propio paciente y, por tanto, socialmente corroborables. En tales casos, las visiones y audiciones producidas mentalmente en el paciente se aceptan como «reales», mientras que el mundo exterior se niega o se considera «irreal». Es decir, todas las creaciones artificiales humanas, que en general se denominan culturales (ya sea en sentido exclusivamente antropológico, ya sea en sentido humanístico) constituyen realidades porque participan e intervienen, de manera directa o indirecta, con mayor o menor intensidad, en la vida personal y en las relaciones sociales, además de producir consecuencias evidentes, relevantes, perceptibles y, precisamente por eso, reales. De ahí que sea incomprensible la conclusión de Watzlawick de que "las relaciones [humanas] no son aspectos de la realidad de

primer orden [naturales], cuya naturaleza 'verdadera' puede ser investigada científicamente. Las relaciones humanas son puras construcciones de los miembros de la relación y, como tales, escapan a cualquier verificación científica. Con esto, merma la fe ingenua depositada en los conocimientos científicos, basada en la razón, como suma autoridad".[298]

Por tanto, la propia psicología, de la que fue investigador y profesor, así como la historia y las demás humanidades, serían inútiles para la investigación, la comprensión, el conocimiento y la verdad de los hechos.

Pero, ¿cómo entender la diferencia entre los objetos de la física clásica (cuerpos) y los de la física cuántica (partículas subatómicas y ondas)? ¿Existen dos realidades o manifestaciones distintas de la materia, es decir, las propiedades y el comportamiento deterministas de las primeras y el comportamiento probabilístico, indeterminado o aleatorio de las cuánticas? El asombro ante el mundo subatómico llevó al propio Einstein, junto con los físicos Podolsky y Rosen, a formular la «paradoja EPR» (nombre abreviado de los autores), cuestionando la capacidad de la mecánica cuántica para demostrarse a sí misma que es una teoría completa. Según los tres proponentes de la paradoja, cada elemento de la realidad física debe corresponder a una cantidad definida, se mida o no. El problema es que, como replicó Niels Bohr, es imposible separar el comportamiento de las partículas de su observación y medición por el aparato que produce y define su condición de existencia. Toda observación cuántica, que sólo puede llevarse a cabo mediante instrumentos, interfiere, distorsiona o genera ella misma lo que se está midiendo. En otras palabras, la medición empuja a la partícula a asumir tal o cual vector de estado, es decir, una posición determinada o definida (partícula u onda). Así pues, la posición o velocidad de un objeto (electrón, fotón) es una propiedad compartida entre el aparato y la partícula.

Otro fenómeno de estos objetos específicos, fuera del sentido común e incluso de la física relativista, es lo que se denomina entrelazamiento o enmarañamiento cuántico, es decir, hecho que ocurre cuando dos o más partículas se vuelven interdependientes, de tal manera que la medida de la

[298] P. Watzlawick (org.), Artigo Componentes de Realidades Ideológicas, pg. 229, opus cit.

propiedad de una partícula afecta instantáneamente a la propiedad de otra, sin importar la distancia que las separe. Este fenómeno se deriva de la propiedad de superposición, es decir, de la existencia en dos estados simultáneos, lo que no sucede en el mundo de los cuerpos físicos visibles. Pero si el vínculo que se establece es "instantáneo", ¿cómo puede ser más rápido que la velocidad de la luz, límite máximo previsto por la física relativista? Por lo tanto, hay correlaciones entre las propiedades físicas que se observan en estas partículas distintas, pero permanecen como investigaciones no resueltas en discusiones epistemológicas de la física cuántica. Por lo tanto, o tenemos manifestaciones distintas de lo real, dependientes del nivel de estructura de la materia (nivel supratómico, nivel subatómico) o la ciencia aún no ha sido capaz de unificarlas.

De cualquier forma, es curioso no tener en cuenta una evidencia cristalina, al menos desde la *Protogea* de Leibniz (que ya nos sugería la realidad hoy evidente de las modificaciones geológicas en la Tierra) y la posterior difusión de las ciencias de la vida. Pues antes de que llegáramos al mundo, como criaturas capaces de percepción, de conciencia y de entendimiento, ya existía un mundo previo en el cual y del cual saldríamos, como uno de los innumerables modos (para usar el vocabulario de Spinoza) de esa sustancia única (Dios o la naturaleza). Las ciencias de la naturaleza nos han revelado "un paisaje en 'estado salvaje': escenas de la existencia de las cosas y de su oscuro comercio, cuadros de un mundo sin hombres, de antes o incluso después del hombre, llena de acontecimientos hasta entonces desconocidos".[299] O lo que Bimbenet llama "realismo externo", explicitado de la siguiente manera: es porque el ser humano, por el lenguaje y por la vida social, "sale de sí mismo", se percata y se convence de que el mundo no es ontológicamente dependiente de él. "Yo, muerto, o la especie humana extinta, el real todavía y definitivamente será lo que es".[300]

De lo contrario, tendríamos que admitir absurdamente que ninguna realidad existió antes de los humanos y que nosotros, hijos de una larga evolución, seríamos los demiurgos de todos los cuerpos y fenómenos, incluidos aquellos de los que procedemos, ya que sólo residirían en nuestro órgano «percipiente» y cognoscitivo. Si un tratamiento o terapia fármaco-medicinal es eficaz para

[299] E. Aloa; É. During (éds.), opus cit.
[300] Étienne Bimbenet, *L'Invention du réalisme*, Cerf, Paris, 2015, pg. 76.

combatir una enfermedad, ello se debe a la aprehensión, sensible o vivencial, y al discernimiento intelectual, mutuamente compatibles, del fenómeno -sus causas y efectos materiales y/o biológicos-, así como del tratamiento que se ha consolidado. Y esta misma terapia sirve no sólo a un individuo, sino a todos o a la inmensa mayoría de los que padecen el mismo síndrome o enfermedad, y puede transponerse y aplicarse a otras especies (mamíferos, por ejemplo), con las obvias y necesarias adaptaciones de tiempo y dosis. Si el mundo no existiera en la realidad y de forma independiente, y si sus descripciones y análisis no pudieran ser compartidos por los humanos a través de adiciones, rectificaciones o revoluciones en el conocimiento, no sería posible ningún conocimiento tradicional o científico y no se habría creado ninguna aplicación práctica en tecnología con tanta profusión a lo largo de la historia de la humanidad.

Por último, cabe distinguir entre lo real y la realidad. Si lo real es lo que es y nos afecta en nuestra experiencia, con o sin nuestra percepción, la realidad puede entenderse como la representación de un conjunto de objetos, hechos, acontecimientos o fenómenos reales correlacionados (la totalidad de los hechos, según Wittgenstein), como la complejidad medioambiental, las estructuras socioeconómicas, y cuyo entendimiento o comprensión puede variar en extensión y verosimilitud.

## XIV. Modernidad y posmodernidad

El concepto de modernidad es bastante antiguo, si consideramos el lapso de tiempo que separa la alta Edad Media de los días actuales. Derivado del verbo latino modo, que en la antigüedad significaba "ahora", "hace poco" o "actualmente", como en modo hoc malum republicam invasit (este mal invade ahora la república - Cicerón), la palabra vino a surgir, en el sentido actual, solo en el siglo IV.

Al respecto dice Ernst Curtius: "Solo en el siglo IV aparece el feliz neologismo modernus, y entonces Casiodoro (historiador, teólogo y gramático latino) podrá celebrar en rimas continuas un autor como *antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor* (que imita con mucho celo a los antiguos y forma con mucho cuidado o empeño a los modernos) (Variae, IV, 51). La palabra moderna [que no tiene nada que ver con moda] fue uno de los últimos legados de la fase final de la lengua latina al mundo moderno. La época de transición de Carlomagno pudo entonces ser llamada, en el siglo XII, seculum modernum".[301]

El gran diccionario de la época, el "Thesaurus Linguae Latinae", recoge el significado de *modernus* del siguiente modo: "Qui nunc, nostro tempore est, novellus, praesentaneus" (lo que ahora es propio de nuestro tiempo, nuevo, presente o actual).[302] Y desde el siglo X se utilizan con relativa frecuencia las palabras derivadas *modernitas* (tiempos modernos) y *moderni* (hombres de hoy). Vemos que los significados de moderno y modernidad se iban afirmando a medida que la idea de un tiempo continuo y progresivo, distinto del eterno retorno de la Antigüedad, se afianzaba en la época medieval, preparando la revolución cultural del Renacimiento.

Los primeros enfrentamientos de carácter filosófico o estético entre las concepciones opuestas de modernidad y antigüedad se produjeron en el siglo XII, entre poetas que, aun escribiendo en latín, preferían la poética antigua o proponían una nueva, basada en oposiciones dialécticas, Juzgándose por tal

[301] Cursius, E., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Harper and Row, 1963, pgs. 251 y 252.
[302] Teubner, Leipzig, 1966, volume VIII, pg. 1211.

motivo superiores a los más antiguos. En esta disputa se inserta la famosa declaración de Bernard de Chartres, expuesta por John de Salisbury y fechada en 1159, en la que se equilibran o se complementan los valores de ambos tiempos y sus contribuciones: “A menudo, sabemos más no porque estemos avanzados gracias a nuestra capacidad natural, sino porque nos apoyamos en la fuerza mental de los demás y poseemos riquezas que hemos heredado de nuestros antepasados. Bernard de Chartres solía compararnos con enanos subidos a hombros de gigantes. Decía que vemos cada vez más lejos no porque tengamos una vista más aguda o mayor estatura, sino porque nos hemos elevado y hemos nacido sobre su gigantesca estatura”.[303]

La disputa se reavivó en el siglo XVII y vemos a Francis Bacon, por ejemplo, soñando con la reforma de los conocimientos, y con ella el dominio humano sobre la naturaleza, escribir de manera curiosa y perspicaz: "En cuanto a la antigüedad, las opiniones que los hombres sostienen sobre ella es bastante negligente y nada conforme a la propia palabra. Esto es porque la edad antigua del mundo es lo que se considera como la verdadera antigüedad; pero este es un atributo de nuestros propios tiempos, no de aquella época naciente del mundo en el cual vivieron los antiguos. Aunque en lo que a nosotros mismos se refiere es más vieja, en lo que al mundo se refiere es la más joven. Y ciertamente, así como buscamos un mayor conocimiento de las cosas humanas y un juicio más maduro en el hombre viejo, y no en el joven, por su experiencia y cantidad y calidad de las cosas que vio, escuchó y pensó, de la misma manera se podría esperar de nuestra época, que conoce su fuerza y puede ejercerla, mucho más que los antiguos, tanto más por ser la edad más avanzada del mundo, y almacena y está abastecida de una infinidad de experimentos y observaciones".[304]

En síntesis, la superioridad de los hombres actuales (contradictoriamente modernos) descansaba en la sabiduría acumulada de su propia vejez histórica, mientras que sus antepasados (aparentemente antiguos) encontraban su fragilidad en la juventud del mundo. Así, las ideas de progreso, avance y superación se incorporaron a las de moderno y modernidad.

---

[303] John of Salisbury, *The Metalogicon*, Gloucester, Massachussets, Peter Smith, 1971, pg. 167.
[304] *Novum Organum*, Aforismos, livro I, parágrafo LXXXIV, The Online Library of Liberty, pg. 29.

Razonando en términos similares, Descartes escribió que “no hay razón para inclinarse ante los Antiguos por su antigüedad; somos nosotros, en cambio, quienes debemos ser llamados los Antiguos. El mundo es más antiguo ahora que en el pasado y tenemos mayor experiencia de las cosas”.[305]

El autor del Discurso del Método, que tanto influyó en la ciencia y la filosofía, y de la aplicación de álgebra a la geometría, atribuía más valor a lo que los modernos investigaban sobre la naturaleza y sus leyes. Es innegable que en el transcurso del siglo XVII Galileo perfeccionó el telescopio y revolucionó los fundamentos de la astronomía; Newton formuló las leyes de la gravitación, Leibniz creó el cálculo infinitesimal y la matemática binaria; Pascal inventó la máquina de calcular, Denis Papin diseñó el primer proyecto de un motor a vapor, cuyo funcionamiento se daba por el movimiento recíproco de un pistón en un cilindro; Huygens desarrolló la óptica, la teoría de las probabilidades e inventó el reloj de péndulo, y Antoni Van Leeuwenhoek, el microscopio. En medicina, Harvey descubrió la circulación sanguínea y se formuló el primer medicamento fitoterápico realmente eficaz para combatir las fiebres, la *cinchona officinalis*. Jean-Baptiste de La Quintinie hizo maravillas en los jardines y huertos franceses, consiguiendo producir frutas y verduras fuera de temporada; la máquina Marly, concebida por Arnold de Ville y R. Sualem para extraer agua del Sena y regar los jardines de Versalles, fue otro logro técnico que los contemporáneos compararon con las demás hazañas extraordinarias de aquel entonces mundo moderno. Así, todo el período del Renacimiento europeo forjó argumentos críticos y racionales contra el pasado medieval, apodado por Petrarca de "età oscura", desautorizándolo bajo ciertos aspectos (teológicos, filosóficos y científicos), o conservándolos, pero de manera claramente mejorada o refinada (en las artes, bajo la égida de una nueva poética racional, y en diversas tecnologías de uso práctico).

Basada en parte en los autores mencionados, la famosa *Querella de los Antiguos y los Modernos* tuvo lugar en Francia ese mismo siglo, y se extendió a Inglaterra bajo el nombre de *La batalla de los libros* (título de una obra de Swift). Autores como Desmarets de Saint-Sorlin (*Clodoveo o la Francia cristiana*, 1657)

[305] Citado por el biógrafo del siglo XVII Adrien Baillet en su *La Vie de M. Descartes*, II, Ed. Des Malassis, París, 2012, pg. 531.

y Louis Le Laboureur (en el prefacio de su epopeya *Carlomagno*, 1664) ya defendían la supremacía de los valores cristianos (y la de sus personajes heroicos) frente al politeísmo y el sensualismo antiguos. A ellos se unió el círculo de los modernistas, encabezados por el escritor Charles Perrault, que consideraron oportuno aplicar las pruebas del progreso científico ya alcanzado a los conceptos estéticos, especialmente a los de carácter plástico y literario.

Como resultado, los modernos argumentaban a favor de la supremacía de sus artes contemporáneas sobre las de la antigüedad, teniendo en cuenta una verosimilitud más estricta entre arte y naturaleza, derivada de los logros científicos. Perrault, en sus escritos denominados "Paralelos entre los Antiguos y los Modernos en lo que respecta a las artes y las ciencias" (de 1688 a 1692) defendía esta superioridad artística basándose en la cantidad y complejidad de las reglas poéticas ya formuladas. Así, por ejemplo, aseveraba el escritor, por la voz del personaje Abade: "Cuando aclaré que Homero y Virgilio cometieron un sinnúmero de errores que los modernos ya no cometen, creo haber probado que los antiguos no poseían todas nuestras reglas y que el efecto natural de las normas es prevenir la comisión de errores. Así que si el cielo estuviera dispuesto a proporcionarnos un hombre que hubiera tenido el genio de Virgilio, es cierto que escribiría un poema más bello que la Eneida, pues tendría, en mi opinión, tanto genio como Virgilio y, al mismo tiempo, un mayor número de preceptos con los que se guiaría".[306]

Además de este aspecto racional o de mayor verosimilitud en la descripción de los hechos, los defensores de la modernidad destacaron el refinamiento de las expresiones de la época, más decorosas o sutiles (presentes en los necesarios «jeux d'esprit» de las cortes), a diferencia de diversos textos grecorromanos, juzgados groseros o toscos (demasiado «agrarios») y licenciosos. Y, por último, la belleza más elegante de la modernidad renacentista también procedía de la espiritualidad y la verdad reveladas por el cristianismo, a cuya elevación los antiguos no tenían acceso.

En el lado opuesto, defendiendo la grandeza de las artes “paganas”, estaban, por ejemplo en Francia, Boileau (*Arte Poética*) - él mismo un preceptista más

[306] *Parallèle des anciens et des modernes* (1692), tomo III, párrafo 155, disponible en huma-num.fr/integral, sem indicação de página.

flexible que el grupo de Perrault -, Molière, Jean de la Fontaine y, más tarde, la erudita Madame Dacier, cuya traducción de los dos poemas homéricos conservó un rigor filológico que otro poeta y traductor, simpatizante de los modernos, Houdar de La Motte, no tuvo en conta. En Inglaterra, Swift, partidario del espíritu clacisista de poetas como William Temple (de quien fue secretario) y William Wottom, apoyó la causa de los antiguos. Describiendo la «guerra», el autor relata: "Los dos cuerpos principales se retiraron inmediatamente bajo sus respectivas banderas a las partes más alejadas de la Biblioteca, y allí entraron en cábalas y consultas sobre la emergencia actual. Los Modernos se enzarzaron en acalorados debates sobre la elección de sus líderes, y sólo el miedo a los enemigos les disuadió de amotinarse. La diferencia era mayor en la Caballería, donde todos los Soldados, desde Tasso y Milton, hasta Dryden y Withers, aspiraban al Mando General... El Ejército de los Antiguos era numéricamente mucho más pequeño: Homero dirigía la Caballería, y Píndaro, la Caballería Ligera; Euclides estaba a la cabeza de la Ingeniería; Platón y Aristóteles comandaban a los Arqueros; Heródoto y Livio, a la Infantería".[307]

Además de la crítica contenida en La batalla de los libros, Samuel Johnson (Diccionario de la lengua inglesa) utiliza una carta de Swift a su amigo Pope como una alusión al término "moderno": "Espero que disciplinéis la corrupción del inglés hecha por esos escritorcitos que nos envían sus basuras en prosa y verso, con abominables abreviaturas y extraños modernismos".

Con el romanticismo, sin embargo, se revelaron más enfaticamente los aspectos de la modernidad, siendo ésta el resultado del principio de la subjetividad dominante o permanentemente requerida, tal como la presentó Hegel. Principio que consiste, al mismo tiempo, en la libertad y el carácter reflexivo de la conciencia, como necesidad de recrear, a partir de sí misma, una nueva inserción en el mundo, distinta del pasado. Es decir, la época romántica se convirtió, gradativamente, en el punto de inflexión en el que se combinaron tres grandes proyectos históricos: la Reforma (libertad interpretativa del sagrado), la Ilustración (reivindicación de la soberanía del sujeto) y la Revolución Francesa (libre albedrío político, expresado en la Declaración de los Derechos

[307] Panfletos Satíricos, *A Batalha dos Livros*, Topbooks, tradução Leonardo Fróes, Rio de Janeiro, 1999, pgs. 291-292.

del Hombre). Así, en el ámbito artístico, dice Hegel, "el verdadero contenido del arte romántico está constituido por un carácter intrínseco absoluto, y la forma correspondiente por la subjetividad espiritual consciente de su autonomía y su libertad... un simple acuerdo consigo mismo que ignora toda la separación y todos los procesos de la naturaleza, la sucesión del nacimiento, desaparición y reaparición, toda limitación de la vida espiritual... es el sujeto individual, real, animado de vida interior, que adquiere un valor infinito, como único centro donde se elaboran y irradian los eternos momentos de aquella absoluta verdad que solo se realiza como espíritu".[308]

Es cierto que el Romanticismo, como mundo confesional y subjetivo, como búsqueda de sensaciones inefables, tenía entre sus características la revalorización de lo medieval, la recuperación de los héroes maternos, del espíritu religioso de los antepasados, así como una evasión crítica del avance de la civilización industrial y financiera, o de las actitudes filisteas de las diversas capas burguesas. Aun así, lo clásico, el ideal de una belleza universalista y abstracta ya no tenía sentido para muchos de sus intelectuales. Las concepciones románticas del genio y del cristianismo, pero también la de la muerte de Dios (teotanatología) - pensamiento y sensibilidad que bloqueaban las pretensiones de trascendencia - rompieron definitivamente con la metafísica y el clasicismo clásicos, volviéndose antinómicas en relación con ellos. Según Hans Jauss, la modernidad sigue definiéndose por su oposición a la antigüedad, pero en un nuevo sentido, que ahora se refiere explícitamente a la experiencia de un pasado nacional y cristiano, que ha redescubierto (*La Tradición Literaria y la Conciencia actual de la Modernidad*). Encontramos esta mentalidad en un heraldo de aquellos nuevos tiempos, como Chateaubriand, para quien - frente a la ingenuidad del politeísmo - el sentimiento de superioridad moral del Nuevo Testamento y la vida de sus mártires, así como la belleza de la religión revelada, bastaban para reafirmar el “Genio del Cristianismo”.

Ya la teotanatología debió su primera sentencia no a Nietzsche, sino a Hegel, para quien el sentimiento subyacente a la religión en la Era Moderna es que Dios está muerto, tanto por el predominio de la subjetividad (que pasa a tener un valor

[308] G.W.F. Hegel, *Curso de Estética*, O Belo na Arte, Ed. Martins Fontes, São Paulo, pgs. 571 a 573.

absoluto) en cuanto al crecimiento del ateísmo y de la progresiva separación entre fe (orientada hacia el infinito) y saber (que se dirige a lo finito), fenómenos característicos de los "nuevos tiempos".[309] Posteriormente, Nietzsche insistirá en la postura anti-historicista, en la necesidad de que los hombres actuales se deshagan de los valores pasados. Siendo la vida una manifestación orgánica, el ir adelante debe sobrepasar lo ya sucedido. Por eso, se lee en las Consideraciones Extemporáneas: "En las menores, como en las mayores felicidades, es siempre lo mismo que hace, de la felicidad, la felicidad: el poder olvidar o, dicho más eruditamente, la facultad de sentir a-históricamente. El que no se instala en el umbral del instante, olvidando todos los pasados, el que no es capaz de mantenerse sobre un punto como una diosa de la victoria, sin vértigo y miedo, nunca sabrá lo que es felicidad, y peor aún, nunca hará algo que haga a otros felices... Todo acto requiere olvido: así como la vida de todo lo orgánico requiere no solo luz, sino también oscuridad. Un hombre que quisiera siempre sentir solo históricamente sería semejante a aquel que obligara a abstenerse de dormir... Por lo tanto, es posible vivir casi sin recuerdo, e incluso vivir feliz, pero es totalmente imposible, sin olvido, simplemente vivir... Nosotros, modernos, no tenemos nada; es solo por llenarnos y abarrotarnos con tiempos, costumbres, artes, filosofía y religiones ajenas que nos convertimos en algo digno de atención... El sentido histórico, cuando reina desenfrenado y trae todas sus consecuencias, erradica el futuro, porque destruye las ilusiones y quita a las cosas su atmósfera, solo en la que pueden vivir".[310]

Por razones como estas, ya presentes en el espíritu de la época, Stendhal llegó a la conclusión de que "el romanticismo es el arte de presentar a las personas obras literarias que, teniendo en cuenta el estado actual de sus costumbres y creencias, les proporcionan el mayor placer posible. El clasicismo, por el contrario, les presenta la literatura que daba el mayor placer posible a sus tatarabuelos. Sófocles y Eurípedes eran eminentemente románticos; dieron a los griegos reunidos en el teatro de Atenas tragedias que, según las costumbres morales de ese pueblo, su religión y sus prejuicios sobre la dignidad del hombre,

[309] La idea de la muerte de Dios aparece en el artículo Glauben und Wissen, publicado en 1802.
[310] *Nietzsche*, Considerações Extemporâneas, II, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida, Coleção Os Pensadores, Ed. Victor Civita, São Paulo, 1983, pg. 58.

debían darles el mayor placer posible. Imitar hoy a Sófocles y Eurípides, y pretender que estas imitaciones no hagan bostezar al francés del siglo XIX, es ser clasicista".[311]

Así, la actualidad y los aspectos del gusto, la moda y las relaciones sociales que se vivían en la época eran los aspectos definitorios que debían estar presentes en la literatura.

A partir de esta noción de "tiempo singular", Baudelaire desarrolla sus ideas sobre la modernidad. Ya en sus comentarios sobre el Salón de 1846, admite que el espíritu romántico es el más actual: "Cada siglo, cada pueblo, ha tenido su propia expresión de la belleza y de la moral - si por romanticismo entendemos la expresión más reciente y más moderna de la belleza; el gran artista será, pues, para el crítico razonable y apasionado, aquel que combine la condición antes mencionada, la ingenuidad, con el mayor romanticismo posible... Para mí, el romanticismo es la expresión más reciente y más contemporánea de la belleza... Quien dice romanticismo dice arte moderno, es decir, intimidad, espiritualidad, color, aspiración al infinito, expresado por todos los medios que las artes poseen".[312]

Más tarde (1863), en un texto sobre Constantin Guys, así la define: "La modernidad es el transitorio, el fugidio, el contingente, la mitad del arte, siendo la otra mitad el eterno e inmutable... En cuanto a este elemento transitorio, fugidio, cuyas metamorfosis son tan frecuentes, no tenéis derecho a menospreciarlo o ignorarlo. Suprimiéndolo, caéis forzosamente en el vacío de una belleza abstracta e indefinible, semejante a la de la única mujer frente al primer pecado... En una palabra, para que toda modernidad sea digna de convertirse en antigüedad, es necesario que la belleza misteriosa que la vida humana deposita involuntariamente en ella sea extraída... Desgraciado de aquel que estudia en el antiguo solo el arte puro, la lógica, el método general! De tanto sumergirse, pierde la memoria del presente; abdica del valor y los privilegios proporcionados por la circunstancia, pues casi toda nuestra originalidad proviene del sello que el tiempo imprime en nuestras sensaciones".[313]

---

[311] *Racine et Shakspeare*, Librairie Hatier, Paris, 1825, pg. 23.
[312] *Salon de 1846*, Collections Littertura.com, pgs 7 e 8.
[313] *Le Peintre de la vie moderne*, Collections Litteratura.com, pg. 11.

Por tanto, la percepción y comprensión del tiempo presente - de lo efímero y circunstancial - es el factor predominante de la modernidad, algo que el artista no puede aprender del pasado. El pasado es útil y necesario como método general, pero lo contemporáneo se realiza de hecho en la «belleza presente», siempre que la belleza sea el criterio y el objetivo a alcanzar. La belleza eterna (los principios generales y comunes del arte) se complementa con la belleza moderna, con los valores de hoy, con la capacidad imaginativa de los artistas vivos. Y de esta carencia surge el «drama de la modernidad», que es la dificultad y el riesgo de expresar la belleza presente, rechazando la historia y la memoria acumulada. En otras palabras, el drama vivido por la modernidad a finales del siglo XIX, que influyó en la del siglo XX, no fue sólo el de contraponer la innovación a la repetición, sino también el de comparar y sustituir el pasado por un presente absolutamente nuevo, lo que en sí mismo no es garantía de la calidad de la obra artística. Estas antítesis se encuentran a su vez en la obra de Baudelaire y en su idiosincrasia frente al mundo moderno - industrial, de masas, excesivamente materialista y utilitario - por el que se sintió atraído, no sin confesada aversión.

En sentido opuesto al dado por Swift, el poeta nicaragüense Rubén Darío, en calidad de crítico, atribuyó al término modernismo la idea de renovación y de autoafirmación literaria (nacionalista), engendrada por escritores latinoamericanos, aunque bajo influencia del simbolismo francés. Además del propio Darío, la calificación se refería a autores como Ricardo Contreras, José Martí, Manuel Nájera, Leopoldo Lugones o Guillermo Valencia. Esa denominación, junto a la del simbolismo, extendida a varios autores de lengua española, pasó a ser adoptada incluso voluntariamente, como por Ramón de Valle-Inclán, que se dijo modernista por razón de luchar por un estilo personal, no imitativo, pues "si existe en la literatura algo que se pueda llamar modernismo, ciertamente es un fuerte deseo de personalidad" (citado por Max Ureña - *Breve Historia del Modernismo*).

Pero este carácter hispánico del modernismo no impidió que fuera percibido más ampliamente. Aunque la Generación del 98 española se reivindicaba modernista (con reservas por parte de Unamumo), la opinión de Isaac Goldberg (Estudos sobre a Literatura Hispano-Americana), ya en 1920, era que no se trataba de un fenómeno restringido a los escritores españoles e iberoamericanos

de finales del siglo XIX y principios del XX, sino de un aspecto del espíritu que se extendía por todo Occidente.

En la misma época en que en la literatura hispánica se difundía la noción de modernidad, las literaturas francesa, germánica y escandinava estaban siendo analizadas bajo idéntica percepción. Así, por ejemplo, fueron tratados los autores de las vertientes naturalista y realista por el eminente crítico danés Georg Brandes, refiriéndose a Bjornson, Zola, Tolstoi, Ibsen, Strindberg, Büchner, Knut Hamsun, además de Kiergergaard y Nietzsche (Conjunto de textos que componen, en seis volúmenes*, Las principales Corrientes de la Literatura Europea del Siglo XIX - 1872-1890*). En el que fue seguido por el austriaco Hermann Bahr en las series *Para la Crítica del Moderno* (1890-1891). Simultáneamente, sin embargo (como ya se ha mencionado), el simbolismo también ganaba esta denominación, aunque, por el contrario, tenía sus preferencias por las manifestaciones más subjetivas del inconsciente, por las vibraciones ocultas del alma o por el hermetismo de las imágenes. Y como modernistas fueron vistos, además de Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Rilke, Stefan George o el ruso Sologub. Hecho que llevó a Edmund Wilson a admitir el linaje simbolista del modernismo literario (*El Castillo de Axel*). Este "alto modernismo" se extendió, para la mayoría de los observadores, desde finales del siglo XIX hasta mediados de los años 1930, con rupturas más intensas en las dos primeras décadas del siglo pasado.

La constatación o la búsqueda afirmativa e incesante de verdades nuevas y de bellezas radicalmente diferenciadas (o al menos de imágenes y de objetos estéticos inusitados) se encuentran en el centro de las ideas de modernidad y de modernismo (las palabras pueden ser intercambiables, siempre que "el modernismo es esencialmente, como lo han percibido quienes le dieron nombre, la búsqueda de la modernidad" - Federico de Onís, *Martí y el Modernismo*). Ahí se incluyen la denuncia sociopolítica y económica, la revolución social, la decadencia que ha ocurrido con el ascenso de las masas (ambiente en el cual incluso un caballo de carreras puede ser apodado "genial", como Robert Musil descortinó en *El hombre sin Atributos*), el experimentalismo y la invención formales (o incluso la deformación estética), las narrativas de hechos o acontecimientos que se suceden sin vínculos aparentes entre sí, el carácter anódino pero altamente ilusorio de las esperanzas, representadas de manera

tragicómica, o la incertidumbre sobre la posibilidad de comunicación humana, ordinaria o artística.

La crítica contumaz y la auto-negación serían aún indispensables para el entendimiento de la modernidad o el modernismo, en opinión de Octavio Paz. Recuerda el poeta y crítico que "lo moderno no se caracteriza solo por su novedad, sino también por su heterogeneidad. La antigua tradición era siempre la misma, la moderna (tradición) es siempre distinta... Ni lo moderno es la continuidad del pasado en el presente, ni lo hoy es el hijo del ayer; son ruptura y negación. Lo moderno es autosuficiente; cada vez que aparece, funda su propia tradición... El arte y la poesía de nuestro tiempo viven de modernidad y en ella mueren... La novedad del siglo XVII no era crítica ni traía la negación de lo tradicional. Por el contrario, afirmaba su continuidad... Para encontrar esta extraña alianza entre la estética de la sorpresa y la de la negación, hay que llegar al final del siglo XVIII, al principio de la Edad Moderna. Desde su nacimiento, la modernidad es una pasión crítica y es, por tanto, doble negación, como crítica y como pasión, tanto de las geometrías clásicas como de los laberintos barrocos. Pasión vertiginosa, pues culmina con la negación de sí misma: la modernidad es una especie de autodestrucción creadora... extrañamiento polémico y oposición activa... la negación de todos los principios es su principio".[314]

Son razones suficientes para que tengamos, por ejemplo en Pirandello, la fluidez de la identidad personal, de los límites entre realidad y ficción, entre verdad e ilusión. Contradicciones que quedan enturbiadas en el juego del «così è se vi pare» (así es si te parece). Que Gide asumiera el hedonismo, el «acto libre», el inmoralismo o el rechazo de la educación tradicional como fundamentos de la libertad contemporánea. Recordemos a Joyce y su exploración multilingüe, en permanente metamorfosis, de la acomodación de los hechos y los objetos a la interioridad de la conciencia, hasta la descomposición de la aventura épica (Ulises), es decir, su reducción a la experiencia privada, despolitizada y desencantada del mundo. O Proust, que deambula por intrincados laberintos de la memoria y la sensibilidad física, con rasgos autobiográficos, en busca de un sentido para su vida personal.

[314] *Los Hijos del Limo*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1990, pgs. 18 a 22.

*The Waste Land*, de T.S. Eliot, suele considerarse uno de los hitos de la escritura modernista, lo que llevó a William Carlos Williams a juzgar posteriormente la obra (de 1922) como “una bomba atómica” lanzada sobre el panorama de la poesía en lengua inglesa. El poema contiene muchas de las técnicas asociadas al movimiento, como el uso del collage y la disyunción, el verso libre, una impersonalidad reacia al sentimiento efusivo, así como constantes referencias, en su caso personales, a la alta cultura.

Este permanente dilema del espíritu, que se ha instalado en el modo de vida, en la mentalidad y en las relaciones sociales, ha impregnado la obra artística, la creación estética, convirtiéndola en un impulso más individualmente realizado que nunca. Se desvaneció el "estilo de época", lo que también significa que la ausencia de un ambiente y una concepción poética común se convirtió en la característica del período. Por consiguiente, la modernidad estética se manifiesta preferentemente en el pluralismo de las individualidades, en medio de antagonismos inmediatos, en una fluencia ininterrumpida de obras completas en sí mismas y sin referencias a modelos o reglas, a una memoria a la que quisiera referirsesi, excepto en los casos de la ironía y la parodia.

Post - un prefijo con múltiples usos

Las palabras posmodernidad o posmodernismo fueron utilizadas por primera vez por el historiador Arnold Toynbee (en el octavo volumen de *A Study of History*, 1954) y por críticos y poetas estadounidenses de posguerra - como los comentarios de Randall Jarell sobre Robert Lowell y su entonces reciente obra Lord Weary's Castle (1946) - y por el poeta estadounidense Charles Olson.

Para Toynbee, la posmodernidad indicaba una escisión con los más caros valores o perspectivas inauguradas con el humanismo del Renacimiento y ampliadas por la Ilustración del siglo XVIII: el predominio de la razón, la superación de los estados beligerantes, la libertad política, los avances científicos y tecnológicos, el desarrollo o la igualdad social. El nuevo período instalaba una mentalidad y relaciones político-económicas por las cuales la naturaleza y la vida social pasaron a ser vistas como manifestaciones del azar, de la irracionalidad, del relativismo o de la indeterminación. Y para ello contribuían una sociedad y una cultura de masa paradójicamente individualistas,

intoxicadas por comunicaciones y llamamientos materialistas, que embutían desórdenes funcionales permanentes. Tiempo de problemas, cargado de síntomas de destrucción o de desintegración de las esperanzas que la civilización occidental había creado, a costa de conflictos y superaciones cíclicas. Toynbee, aunque no seguía los mismos caminos de Spengler, apuntaba, al final, a las mismas perspectivas sombrías de decadencia.

En sentido contrario, es decir, con entusiasmo, Olson, en una carta a su amigo Robert Creely (9/08/1951) afirma que "Soy llevado a esta noción: el mundo posmoderno fue diseñado por dos hechos anteriores, los viajes de descubrimiento de los siglos XV y XVI, que hicieron de toda la tierra una cantidad conocida, y el desarrollo de la máquina en el siglo XIX". Más adelante, en un ensayo titulado *Additional Prose*, afirma que "los actos de escritura que considero relevantes para el presente trabajo son (I) desde Homero hacia atrás, no hacia delante; y (II) desde Melville en adelante, en particular él mismo, Dostoievski, Rimbaud y Lawrence. Estos son los hombres modernos que proyectaron en lo que estamos, que rompieron el hechizo... Movieron a los hombres hacia lo posmoderno, lo posthumanista, lo posthistórico, el presente vivo, la Cosa Bella".[315]

El argumento de Olson es más que discutible, ya que revela una estrecha idiosincrasia en la selección de autores y poca profundidad histórica. Sólo sirve para indicar cronológicamente el uso de esta noción.

Wright Mills (*The Sociological Imagination*, 1959) también utilizó el término en sentido peyorativo, comparando las tendencias sociopolíticas de su tiempo con la «Edad Oscura», sucesora de la claridad antigua. En su opinión, tanto el socialismo como el liberalismo habían socavado la necesaria unión entre libertad y razón.

Pero la difusión del término y el intento de darle un marco teórico más consistente, tuviera o no carácter original, procedieron del ámbito arquitectónico

[315] "The writing acts which I find bear upon the present job are (I) from Homer back, not forward; and (II) from Melville on, particularly himself, Dostoievsky, Rimbaud and Lawrence. These are the modern men who projected what we are in, who broke the spell... They put the men forward into the post-modern, the post-humanist, the post historic, the going live present, the Beautiful Thing". Ed. George Butterick, 1974, pg. 40.

durante la década de 1970.[316] Figuras como Charles Jencks (*El Lenguaje de la Arquitectura Posmoderna, Arquitectura Actual*), Robert Venturi (*Aprender de Las Vegas, complejidad y contradicción en la arquitectura*) o Paolo Portoghesi (*Después de la Arquitectura Moderna*) desencadenaron sus críticas a ciertos aspectos de la estética constructiva de la primera mitad del siglo, relacionando entre ellas las siguientes: el rechazo del pasado de la ciudad, es decir, su memoria arquitectónica y símbolos particulares; el exceso de planificación y funcionalismo o la preferencia por concepciones únicamente racionalistas, lo que impuso barreras adicionales a la convivencia espontánea y a la complejidad del cotidiano social; la utopía no realizada de ciudades sin jerarquías; la adopción de visiones y formas diferenciadas que tuvieran en cuenta nuevamente aspectos estéticos y culturales.

En opinión de esos autores, arquitectos como Sullivan, Wright, Gropius, Corbusier o Niemeyer proyectaron espacios claramente diferenciados del entramado urbano hasta entonces existente, por considerarlo obsoleto, degenerado o degradado. Pero al hacerlo, impusieron la lógica pura de configuraciones excesivamente artificiales y racionalistas. En la opinión de Portoghesi, por ejemplo, la actitud más sensata sería tal vez la de afrontar el hecho de que la arquitectura moderna, como estilo de una época, como expresión de una civilización tecnológica en ascenso, si se agotara y que una civilización que quisiera verdaderamente reparar la ruptura de los equilibrios ecológicos y poner fin al empobrecimiento de los recursos materiales, no podría darse el lujo de seguir construyendo según esos métodos e ideas. Según el arquitecto, un edificio moderno ya está decrépito al cabo de treinta o cuarenta años, a diferencia de los viejos edificios de piedra o albañilería. Tanto es así que Charles Jencks data el inicio del movimiento posmoderno en arquitectura el 15 de julio de 1972, día en que se demolió el barrio de viviendas Pruitt-Igoe en San Luis (Misuri), diseñado por Minoru Yamasaki según los dictados del movimiento modernista de los años cincuenta. El barrio había sido considerado entonces "inhabitable" precisamente por la rigidez de sus principios rectores, la increíble

[316] Un artículo publicado por Charles Jencks en la revista Architectural Association Quarterly, datado de 1975, ya tiene por título *The Rise of Post-Modern Architecture*.

densidad de viviendas y la condición despersonalizada o alienante de los elementos arquitectónicos utilizados.

Aunque los posmodernos no rechazaron las aportaciones formales de los modernos, se empezó a explotar el pasado con el objetivo de dar a viejos edificios, almacenes y fábricas abandonadas una revitalización o reutilización funcional. Además de las cuestiones financieras (trabajar en zonas infravaloradas y más baratas), los posmodernos impusieron entonces una duplicidad de códigos arquitectónicos, de modo que ya no se puede hablar de un estilo bien definido o constituido, sino de una pluralidad de facetas o concepciones: "la condición posmoderna fue un momento mágico en el que fenómenos aparentemente discordantes (fueron) dotados de un núcleo común",[317] es decir, el rechazo de las normas modernas.

Como ejemplo, para Robert Venturi, que tenía Las Vegas como paradigma, la arquitectura ya no podía basarse en la pureza de la forma geométrica, defendida por el modernismo, sino en la contaminación con la historia y el mundo popular y del consumo. Y la historia podría ser usada como una cita libre, fuera de contexto, exaltando el eclecticismo, la decoración, el kitsch y el pop art, las realidades actuales e inmediatas del cotidiano urbano, tales como los centros comerciales (shoppings centers), los centros de negocios (business centers), las cadenas de comida rápida, las zonas de ocio, el uso del automóvil y los *junkspaces* (residuos acumulados y así denominados por otro arquitecto, de generación posterior, Rem Koolhaas).

Precisamente el eclecticismo, la libertad o las actitudes descomprometidas son, para Jencks, atributos no solo innovadores, sino deseables: "Es una era en la que ninguna ortodoxia puede ser adoptada sin coacción e ironía, pues todas las tradiciones tienen, aparentemente, validez. Este hecho es, en parte, consecuencia de lo que se denomina explosión de la información, el advenimiento del conocimiento organizado, las comunicaciones mundiales y la cibernética... El pluralismo, el 'ismo' de nuestra época, es el gran problema y la gran oportunidad: cuando cada hombre se vuelve cosmopolita y cada mujer un individuo liberado, la confusión y la ansiedad pasan a ser estados dominantes

[317] Pisani, M., *Architettura e politica*, "Dialogo con Paolo Portoghesi per comprendere l'architettura", Officina Edizione, Roma, 1989, pg. 277.

de espíritu, y el *Ersatz*,[318] una forma común de cultura de masas... el postmodernista estaría, a menudo, perdiendo el rumbo y arrepintiéndose, pero ocasionalmente cumpliendo la gran promesa de una cultura pluralista".[319]

En *The Postmodern Turn*,[320] Ihab Hassan se pregunta si es posible percibir un fenómeno cultural - partiendo del mundo artístico y extendiéndolo a las demás instancias sociales y culturales - que necesita ser diferenciado, en la sociedad occidental, de lo que se convenía llamar modernismo (en este caso, y grosso modo, el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX), y cómo esta tendencia se relaciona con modos anteriores y ya consagrados. Al principio, se percibe que la palabra postmodernismo evoca aquello que se desea superar, lo cual no ocurría con las denominaciones anteriores de los estilos artísticos (gótico, clásico, barroco, neoclásico, romántico, moderno) y conotaria una cierta decadencia de orden cualitativo. Comparando ciertas características en la creación artística, en el modo de vida y en la visión del mundo de ambas épocas, Hassan sugiere las siguientes diferencias e incluso oposiciones: en el modernismo, la forma conjuntiva y cerrada, obra terminada; en el postmodernismo, la inacabada; totalización X rendimiento, o rendimiento, y proceso; finalismo y racionalidad X juego y casualidad; dominio X anarquía; profundidad X superficialidad; grandes narrativas X pequeñas historias y antinarraciones; determinación X indeterminación; trascendencia X immanencia, construcción X desconstrucción. Aunque estas dicotomías pueden variar en grado y según el ámbito al que se refieren, la tendencia a la indeterminación sería la más evidente. La indeterminación abarcaría: ambigüedad, discontinuidad, heterodoxia, pluralismo, aleatoriedad, revuelta, perversión, deformación, descomposición. Y además, ironía y ruptura. Todas estas señales han penetrado e impuesto en los discursos de la sociedad contemporánea occidental, en sus diversas áreas o dominios.

La elección de jugar con los códigos, el carácter dudoso y simultáneo de las formas y las intenciones, ha desencadenado una estética, una categoría

[318] Lo que reemplaza o compensa.
[319] *What's Post-Modernism?,* Academy Editions, Londres, 1996, pgs. 7 e 8.
[320] Hassan, I. *The Postmodern Turn: Essays in Postomodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987.

espiritual generalizada y esquiva a la vez, es decir, capaz de coexistir y entrelazar las diferencias entre la alta cultura y la cultura de masas (*kitsch*, televisión o cine populares), la creación espiritual y la rentabilidad financiera que adviene del populismo, reinterpretando el pasado de diversas maneras: en calidad de actitud escéptica e irónicamente nostálgica, de recuerdo oblicuo, de fuente de recreación oportunista o simplemente de parodia cómica. Como el pasado y las tradiciones ya han sido totalmente repudiados por la vanguardia moderna, el posmodernismo es el momento en que, según Umberto Eco, "ya no se puede ir más lejos, porque ya ha producido un metalenguaje que habla de sus textos imposibles (arte conceptual). La respuesta posmoderna a lo moderno consiste en reconocer que, puesto que no se puede destruir el pasado - su destrucción conduce al silencio -, lo único que queda por hacer es revisitarlo; con ironía, sin ingenuidade".[321]

Este comentario de Eco se inserta en las explicaciones que añadió a la elaboración de la novela El nombre de la rosa, un texto él mismo calcado sobre varias "citas", como Aristóteles, el rigorismo cristiano de Bernardo de Clairvaux, pasajes copiados del Zadig de Voltaire, de la biblioteca de Borges o incursiones a la semiótica moderna, tratadas bajo una perspectiva de trama detectivesca. Así, los medios más comúnmente empleados por el arte postmoderno son las alusiones traspuestas o distorsionadas, la refundición de materiales y temas temporalmente diversos, la convivencia lúdica de formas y estilos pasados o, en síntesis, la transparencia de un carácter híbrido, incluso en sus niveles de significación.

Al contrario de otras épocas, en las que las respectivas poéticas (creaciones artísticas) se postularon como ordenamientos o como sensibilidades relativamente homogéneneas, distintas y propositivas, el postmodernismo se mueve de manera fluida. De ahí también la "impureza", vista como esencia de la estética posmoderna, en opinión del ensayista Guy Scarpetta, en la que se incluyen el escepticismo o el antiutopismo de personalidades como Samuel Beckett y Milan Kundera. Al contrario de los primeros modernos del siglo, cuya bandera común sería la "muerte del arte", pero para que ésta naciera

[321] Umberto Eco, *Postille a "Il Nome de la Rosa"*, Il post-moderno, l'ironia, il piacevole, 1984, disponible en docenti.unimc.it/giovanni.giri, pg. 611.

confiadamente ex novo, los postmodernos se deshacen de ilusiones y, cuando crean, lo hacen a partir de la "muerte del arte". Prefieren la denuncia de la crueldad moderna, el desaliento o la burla. Por un camino paralelo, Clement Greenberg opone lo moderno al posmoderno de la siguiente manera: en la pintura, el alto modernismo se habría expresado como esfuerzo continuo para enfrentar el declive de los patrones estéticos amenazados por la democratización (popularización) de la cultura y la industrialización (*La Noción de Postmoderno*). Ya el postmodernismo representaría el mal gusto comercial, disfrazado de avance y sofisticación, lo que destruye, casi imperceptiblemente, la integridad espiritual del arte.

La “contracultura” beatnik y la generación existencialista de posguerra, el arte pop, las manifestaciones del happening, el cultivo de una sensibilidad “vital” o hedonista (sexo, drogas y rock'n'roll) practicada por los jóvenes, el desafío a todas las formas institucionales jerárquicas o elitistas (la revuelta estudiantil de 1968) proclamaron conjuntamente una rebelión permanente de la subjetividad, el borrado de las fronteras entre el arte y la vida, despreciando las actitudes de contemplación estética y disciplina intelectual en favor de una cultura de masas narcisista. Gracias a las tecnologías, han llegado a predominar la producción y el consumo instantáneos, rápidos, crecientes e inmediatos, el consiguiente exceso de basura, la sobreabundancia de información y las experiencias más virtuales que reales.

## Puntos de vista filosóficos

También en los años de 1970, la noción de posmodernidad penetró en los campos de la filosofía y la hermenéutica cultural a través de varios autores, entre ellos Jean-François Lyotard en Francia y Gianni Vattimo en Italia.

En los textos de *La Condición Postmoderna* (1979) y de *La Postmodernidad explicada a los Niños* (1986), Lyotard distingue dos tipos de saber, uno formulado por el discurso científico, necesariamente denotativo y sometido a criterios de experimentación y verificación, y los demás, elaborados y difundidos por las narraciones (*récits*) o metanarrações (*métarécits*) - ideologías, filosofías, mitos, textos literarios, propagandísticos, saberes de costumbres y tradiciones etc., cuya función es dar sustento teórico a las prácticas morales, sociales y políticas.

Tales informes, sin embargo, no se legitiman internamente con el fin de afirmar y validar la verdad que proponen, es decir, son los que no se someten a la verificación de pruebas. Pero ambos constituyen, ante todo, juegos de lenguaje. Y el proyecto cultural de la modernidad y sus metanarraciones fue todo él basado en la presuposición de una finalidad redentora de la humanidad en su historia: desde el catolicismo (renovación de la vida en un estado espiritual), pasando por la Ilustración (suplantación de la minoría intelectual y progreso continuo), hegelianismo (emancipación de la alienación del Espíritu), marxismo (extinción de las clases sociales, emancipación del Estado y del Trabajo), capitalismo (superación de la pobreza por las fuerzas del mercado). Y todas ellas perdieron no solo fuerza o consistencia de legitimación, sino incluso validez en el correr del tiempo. Es como si ningún discurso, ni siquiera el científico, pudiera justificar sus propios fundamentos. En palabras del autor: "Por encima de todo, (la ciencia) ya no puede legitimarse a sí misma como solía hacerlo la especulación. En esta diseminación de los juegos del lenguaje, es el propio sujeto social el que parece disolverse. El vínculo social es el lenguaje, pero no está formado por una sola fibra. Es un tejido en el que se entrecruzan al menos dos tipos, de hecho un número indeterminado de juegos de lenguaje... La nostalgia de la propia historia perdida ha desaparecido para la mayoría de la gente. De ello no se deduce en absoluto que estén destinados a la barbarie. Lo que les impide hacerlo es que saben que la legitimación sólo puede venir de su práctica lingüística y de la interacción comunicativa. Frente a cualquier otra creencia, la ciencia que ironiza (*sourit dans sa barbe*) les ha enseñado la dura sobriedad del realismo".[322]

Por lo tanto, las disputas o conflictos de intereses entre actores sociales, los différents, ya no pueden valerse de criterios reconocidos como únicos y universales, en ausencia de criterios aplicables simultáneamente a ambas argumentaciones, Sólo se requiere un acuerdo específico entre las partes. Por último, el almacenamiento, tratamiento e incidencia de la información, subordinada a la informática y realizada actualmente por máquinas y sistemas comunicativos, modifica sensible e irreversiblemente la condición en que surge y el modo como se propaga el conocimiento. Así, el antiguo principio que

[322] Version brasileña, *O Pós-Moderno*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1988, pgs. 73 e 74.

vinculaba la adquisición del saber a la formación (Bildung), es decir, a una progresiva educación del espíritu, dejará de ser importante y, probablemente, caerá en desuso. Todo dependerá de cómo los productores de tecnología de la información y los consumidores (que la utilizan de manera inmediata, práctica, cotidiana) mantendrán sus relaciones, que son, aún así, predominantemente económicas.

Vattimo, por su parte, sostiene que existen dos tipos de pensamiento, uno llamado "fuerte", característico de la tradición occidental moderna, racionalista, universalista, homogéneo e impositivo (empirismo, idealismo, Ilustración, marxismo, etc.), es decir, dotado de "conceptos rectores [. ...] como la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto centrado en sí mismo" y otro justamente opuesto, denominado "débil" (*pensiero debole*), que se le opone a partir de las figuras de Nietzsche y Heidegger. De este último podemos recordar que la idea del hombre (*Dasein*) es ante todo la de una sustancia proyectada en la errancia y la deriva. Puesto que el hombre y el ser ya no se conciben como estructuras estables o con características regulares, sino como seres débiles, fluidos, transitorios, en constante devenir, todos dependeríamos de interpretaciones e intercambios lingüísticos ocasionales o temporales. En consecuencia, la verdad también se ve socavada en sus pretensiones de validez y estabilidad, al igual que los principios éticos y su comprensión metafísica, la que está por encima de las culturas y las épocas. Es decir, según el filósofo italiano, la verdad "no es metafísica ni lógica o normativa, sino sobre todo retórica",[323] dialógica, construida por medio de una hermenéutica. Ahora, si se acepta la idea de que no hay hechos ni preceptos morales, sino solo interpretaciones, todo puede ser justificado o reclamado por ese mismo relativismo y por una narrativa o relato persuasivo, capaz de convencimiento *ad hoc*. Tal equivalencia sustancial impide cualquier criterio por el cual se distinga lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto, la moral de lo inmoral, o incluso la belleza de la fealdad. Un verdadero cortocircuito entre ética, intelección (conocimiento) y pensamiento (concepción), puesto que la visión postmoderna se hace por una renuncia a sistemas intelectivos tendientes a una

[323] Idem, pg. 25.

certeza coherente e integral, considerados ya como productos de una metafísica en decaimento. Adoptar tan solo el relativismo de las interpretaciones subjetivas y de grupos (en las redes sociales) es dejar que se cristalice una miríada de valores, opiniones y mensajes lo más diversos posibles, de orden económico, publicitario, político-ideológico o religioso, sin que ninguna de ellas tenga derecho a una autoridad juzgada sólida e indiscutible, aunque irreflexivamente seguida y aceptada en la vida social.

El análisis inicial que otro pensador, Zigmunt Baumann, hace del término cultura en su ensayo "La cultura en el mundo líquido moderno" (basado en Pierre Bourdieu) está lleno de prejuicios populistas contra la alta cultura y de un inexplicable reduccionismo histórico. Aun así, el autor no deja de mencionar una característica importante que amplía la observación de Marx y Engels sobre la transformación de todo en mercancía en el entorno capitalista (Todo lo sólido y majestuoso se evapora en el aire, todo lo sagrado se profana[324]), especialmente cuando nos encontramos en una fase tan avanzada de la industrialización informatizada y la circulación inmediata del capital: "Utilizo aquí la expresión 'modernidad líquida' para designar el formato actual de la condición moderna, descrita por otros autores como 'postmodernidad', 'modernidad tardía', 'segunda modernidad' o 'hipermodernidad'. Lo que hace 'líquida' la modernidad, y así justifica la elección del nombre, es su 'modernización' compulsiva y obsesiva, capaz de impulsar e intensificar a sí misma, como consecuencia de lo cual, como ocurre con los líquidos, ninguna de las formas consecutivas de vida social es capaz de mantener su aspecto por mucho tiempo. 'Disolver todo lo que es sólido' ha sido la característica innata y definitoria de la forma de vida moderna desde el principio; pero hoy, a diferencia de ayer, las formas disueltas no deben ser sustituidas (y no lo son) por otras formas sólidas - consideradas 'perfeccionadas', en el sentido de ser incluso más sólidas y 'permanentes' que las anteriores y, por tanto, hasta más resistentes a la licuefacción. En lugar de formas fundidas y, por lo tanto, inconstantes, surgen otras, no menos - si no más - susceptibles a la fusión y, por lo tanto, también inconstantes... La modernidad líquida es el escenario de una batalla constante y mortal librada contra todo tipo de paradigma

[324] *Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht,* Manifest der Kommunistichen Partei.

- y, en realidad, contra todos los dispositivos homeostáticos que sirven al conformismo y a la rutina, es decir, que imponen la monotonía y mantienen la previsibilidade".[325]

Sin estar directamente relacionado con el tema aquí tratado, deberíamos sin embargo tener en cuenta una advertencia que me parece bastante clara y sensata de Leo Strauss, contenida en su ensayo *Derecho Natural e Historia*: "Cuando nos damos cuenta de que nuestros principios básicos no tienen más apoyo que nuestra ciega elección, ya no podemos, como seres racionales, creer en ellos. Ya no podemos actuar contra ellos. Ya no podemos vivir como seres racionales. Para vivir, necesitamos acallar la voz de la razón, fácilmente silenciable, la que nos dice que nuestros principios básicos no tienen más apoyo que nuestra ciega preferencia o elección y que, por tanto, son tan buenos o tan malos como cualquier otro principio. Cuanto más cultivamos el nihilismo, menos capaces somos de ser miembros de cualquier 'cultura' integrada. La consecuencia práctica inevitable del nihilismo es el oscurantismo fanático".[326]

En medio de este desdoblamiento de las visiones o del pensamiento postmoderno, es necesario mencionar también el análisis que Foucault propone en *Las palabras y las Cosas* sobre la necesidad de la filosofía de alejarse del sesgo antropológico, en busca de una ontología pura. Esta salida o desarraigo de la antropología habría sido anunciado por Nietzsche a través de la filología, indicando así que es fundamental estudiar las prácticas discursivas, las formas y las intenciones del lenguaje. Son, de hecho, los constituyentes permanentes del hombre, y él un producto de esa estructura previa y amplia, y no la causa del conocimiento o del saber: "A todos los que pretenden hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos los que formulan preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos los que pretenden partir de él para tener acceso a la verdad, a todos los que, a cambio, reconducen todo conocimiento a las verdades del propio hombre, a todos los que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar inmediatamente que es el hombre quien piensa, a todas estas

[325] *A Cultura no Mundo Líquido Moderno*, Zahar Editora, 2013, disponible en LeLivros.site, pgs. 11 e 12.

[326] Serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Chicago, en 1949, disponible en press.uchicago.edu, sin indicación de página.

formas de reflexión torpes y desvirtuadas, solo se puede oponer una risa filosófica - es decir, en cierto modo, silenciosa".[327]

En cuanto al sociólogo alemán Robert Kurz, examina la postmodernidad como un fracaso de la crítica social, como el desarme de la capacidad de teorizarse sobre los conflictos inevitables de la vida colectiva. En un artículo titulado "Filosofía como Farsa", dice el autor: "Después de que el concepto de desarrollo haya perdido hace mucho su fascinación, ahora es la propia teoría crítica de la sociedad la que se ve como obsoleta, no solo la marxista, sino la teoría en general... la posmodernidad ha envuelto todo lo que en la historia de la modernización hasta hoy se ha tenido como teoría con la sospecha de un 'propósito totalitario' de las llamadas grandes narrativas o grandes teorías. Ya no se quiere considerar el conjunto de la sociedad y, por eso, se repudian los 'grandes conceptos' a cambio de la comodidad de la 'indeterminación' teórica. La teoría crítica es reemplazada por el juego intelectual desinteresado... Justo en el momento en que el totalitarismo del dinero domina como nunca la realidad, la propia teoría social es denunciada como totalitaria en sus proyectos... En su estatuto terminal, el sistema moderno se convierte, pues, en la primera sociedad totalmente sin reflexión de la historia... Las generaciones posmodernas ya no comprenden los conceptos de reflexión, que en pocos años les han pasado a sonar tan ajenos como el culto a los muertos del antiguo Egipto".[328]

Hay quienes insisten, sin embargo, en la idea de que el posmodernismo, como pensamiento heterogéneo y acción heteróclita, tendría como rasgos definitorios el rechazo de las diferencias jerárquicas y de las dicotomías, ya que los valores prescriptivos no podrían ser universalizados ni impuestos por estructuras estratificadas o desiguales. Esto habría conducido a una reducción de las autoridades (familiares, educativas, patronales) y, en consecuencia, a un aumento de la autonomía individual, la responsabilidad y la elección moral, así como al abandono de las grandes narrativas de legitimación y salvación colectiva. Al mismo tiempo, ha habido una sospecha permanente de las pretensiones de la Razón, la Verdad o ideas como el Absoluto o la

[327] Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, capítulo IX, O Homem e seus Duplos, Martins Fontes Editora, pg. 473.
[328] Caderno Mais, diário Folha de São Paulo, 09/07/2000.

Trascendencia.[329] Por lo tanto, el postmoderno contendría una visión del mundo más tolerante, o incluso permisiva, más relativista y escéptica que en épocas pasadas. En palabras de Hottois, "el consenso racional con un objetivo universal, presentado como una necesidad y una obligación fundada en la razón o en la esencia del lenguaje, es una ilusión que pertenece al mito de la modernidad".[330]

Esto significa también que el fin de las grandes narrativas revela un creciente desencanto con la política (apoliticismo), e incluso con las posibilidades de que el régimen democrático resuelva satisfactoriamente las contradicciones entre producción y equilibrio ecológico, entre globalización e intereses locales, entre derechos universales y derechos específicos o culturales.

En cuanto a las críticas ya formuladas, serían típicas de la posmodernidad: 1) la falta de identidad y de coherencia, tanto intelectual como moral, es decir, tanto el desconocimiento de experiencias históricas y pensamientos ya formulados -lo que podríamos calificar de erosión cultural- como la incapacidad de juzgar y prescribir sobre bases éticas (y, por tanto, universales); 2) el dominio de preferencias irracionales y fluctuantes, apoyadas meramente en el "gusto" y en deseos individuales, pero fuertemente influenciados y conducidos, contradictoriamente, por los intereses de los mercados oligopolistas y la publicidad que les acompaña; 3) el puro esteticismo y el hedonismo, característicos de un mundo neoconservador, satisfecho con las bendiciones de las sociedades desarrolladas; 4) ausencia de creatividad y de originalidad en el mundo del arte, consciente de que el peso cultural del pasado no puede igualarse ni superarse, salvo por nuevas tecnologías de uso doméstico y de confort privado; 5) uniformidad y artificialismo en el modo de vida, a partir del american way of life, tendencia llevada a extremos de irracionalidad por el gigantismo de las grandes metrópolis, por la explotación y mercantilización abusiva de la naturaleza, por el turismo de masas, generadores de desregulación climática, de diversas contaminaciones y ruina de la biodiversidad; 6) constituye además una civilización de masas que se ha uniformizado culturalmente, tanto en en los intereses y las perspectivas de vida, así como en el propio paisaje urbano (los aspectos físicos de los aeropuertos, de los centros comerciales, de las cadenas

[329] Ver Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la postmodernité,* disponível em Cairn.info, capítulo 21, pgs. 463 a 484.
[330] Idem,ibidem.

de alimentos y de las tiendas globalizadas, de los mismos productos consumidos y de los mismos gadgets utilizados en los cuatro rincones del mundo; 7) lo que predomina en la vida cotidiana es la relación entre una pantalla (de cualquier dispositivo) y una red, el «éxtasis de la comunicación», como llamó Baudrillard a esta era narcisista y cambiante de conexiones, contacto telemático, contigüidad, retroalimentación e interfaz generalizada. Como resultado, la perspectiva de un individuo autónomo y soberano, tal y como la concebían el helenismo o la Ilustración, ha desaparecido en la maraña difusa y omnipresente de las comunicaciones, convirtiendo al individuo en una minúscula parte de la maquinaria global cuyos contenidos pueden ser parcial o totalmente falsos o simulados, parcial o totalmente verdaderos, más fútiles que necesarios, más indecentes que moralmente recomendables, más rudimentarios y burdos que eminentes e iluminadores. En sus palabras: "Estamos en la época de la miniaturización, el control remoto y el microprocesamiento del tiempo, de los cuerpos y los placeres. Ya no existe ningún principio ideal para estas cosas a un nivel superior, a escala humana... con la comunicación y la información, con la promiscuidad inmanente de todas estas redes, con sus conexiones continuas, nos encontramos ahora en una nueva forma de esquizofrenia. Sin histeria, sin paranoia proyectiva, propiamente dicha, pero en ese estado de terror propio del esquizofrénico: una proximidad a todo, la promiscuidad impura de todo lo que toca, invade y penetra sin resistencia, sin halo de protección".[331]

También en común, las sociedades nacionales, pero igualmente globalizadas, desarrollaron progresivamente desde el siglo XIX lo que Ágnes Heller denominó "sociedades insatisfechas", es decir, incapaces de frenar o moderar la creación de necesidades, de medidas y de productos que las satisfacen (los *satisfactores*), generando una avidez permanente, lo cual retroalimenta el movimiento de ese mismo ciclo ascendente. En estos cuerpos sociales, las necesidades se refieren a deseos materiales, corporales e inmediatos y a deseos espirituales, desmaterializados como lo son en la red mundial de internet y mediatizados, como el de la autodeterminación. Para terminar, y según la autora, "La sociedad insatisfecha se caracteriza por la

[331] J. Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, 1987, disponible en ereserve.library, pgs. 129 e 132.

expansión tanto de las necesidades como de los deseos... En la época moderna, tales fuerzas motivadoras aparecen como exigencia, tanto en el terreno social como en el político... Al proclamar tales exigencias, la gente traduce sus insatisfacciones personales en el lenguaje público, en el lenguaje de la justicia y la igualdad... para que la distancia entre las aspiraciones y las experiencias deje de ser inaccesible... Es la falsa conciencia que hace que las personas crean que, si consiguen más y más cosas, y fama y poder, este sería el auténtico camino a la autodeterminación... Es de Weber la profunda observación de que nosotros, a diferencia de nuestros antepasados, no podemos morir 'saciados de vida'. No podemos saciarnos con el estado del mundo, no podemos conocer todo lo que quisimos conocer, no podemos ver todo lo que quisiéramos ver, no podemos hacer todo lo que quisiéramos".[332]

Si nunca estamos satisfechos, somos destemplados y necios. Y así, todo indica que esta sociedad contemporánea y posmoderna carece de virtudes, a pesar de su vejez en el mundo.

[332] Á. Heller e Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, capítulo "Sentirse satisfecho en una sociedade insatisfecha", Ediciones Península, Barcelona, 1989, pgs. 162, 173, 178.

## XV. ¿Es la libertad lo que normalmente pensamos que es?

El término "libertad" tiene, en general, tres significados: 1. la libertad como autodeterminación o autocausalidad, es decir, ausencia de condiciones o límites a la acción personal o grupal; 2. libertad como adaptación a las necesidades, a una totalidad a la que el hombre pertenece - al mundo, a la sustancia, al Estado, a la naturaleza, a la sociedad o a la cultura; 3. como posibilidad de elección, es decir, hacer una opción entre posibilidades finitas condicionadas a ciertos factores.

Antes de examinar estos conceptos genéricos de lo que puede ser la libertad, conviene recordar que ésta ha sido considerada comúnmente como lo opuesto a lo que es determinado o necesario, sabiendo que estas dos nociones (o aún determinismo y necesidad) se refieren a lo que es de una forma o manera y no puede ser de otra. La necesidad sería un esfuerzo o propósito continuo a manifestarse en el ser vivo (una *intentio recta*), como la entendía, por ejemplo, Demócrito. Y no habiendo una diferencia nítida entre la materia (cuerpo) y el espíritu (conciencia), la libertad humana sería pura ilusión.

Existen otras conceptualizaciones de la libertad, como la de Schopenhauer, por ejemplo, que hace la siguiente distinción en su obra Sobre la libertad de la voluntad humana: libertad física, libertad intelectual y libertad moral. Isaiah Berlin, por su parte, reconoce dos conceptos de libertad: negativa y positiva. En su momento, volveremos a analizar los respectivos ensayos y sus concepciones.

En el primer caso de la distinción que hicimos inicialmente, es decir, la libertad entendida como autocausalidad o autodeterminación (*autopraguia*), sólo es libre lo que es causa de sí mismo (*causa sui*). Una de las primeras menciones de este concepto se encuentra en Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, y se expresa en forma de actos voluntarios (*ekousios*), por oposición a los actos involuntarios (*akousios*). Veamos: "Es necesario para quien estudia la naturaleza de la virtud distinguir el voluntario del involuntario. Tal distinción también será útil para el legislador en lo que se refiere a la distribución de honores y castigos. Son, pues, consideradas involuntarias aquellas cosas que ocurren bajo compulsión o por ignorancia; y es obligatoria o forzada aquella cuyo principio motor se encuentra

fuera de nosotros y a la cual en nada contribuye la persona que actúa y siente la pasión - por ejemplo, si tal persona fuera empujada por el viento o por hombres que se hubieran apoderado de ella [...] ¿Qué clase de acciones deben llamarse forzadas? [...] son forzadas cuando la causa se encuentra en las circunstancias externas y el agente no contribuye en nada [...] Si alguien afirmara que las cosas nobles y agradables tienen un poder obligatorio, porque nos constriñen desde fuera, para él todos los actos serían obligatorios y forzados, porque todo lo que hacemos tiene esa motivación. Los que actúan forzosamente y contra su voluntad, actúan con dolor, pero los que hacen actos por su propia satisfacción o por lo que tienen de noble, lo hacen con placer [...] Como todo lo que se hace incómodo o por ignorancia es involuntario, el voluntario parece ser aquel cuyo principio motor se encuentra en el propio agente que tiene conocimiento de las circunstancias particulares del acto".[333]

Siempre como principio o causa de sí misma, la libertad fue entendida así por los estoicos y epicúreos griegos, y más tarde por Cicerón. Esta concepción de la libertad depende, sin embargo, del conocimiento que se tenga del mundo y de la sociedad, combinado con el autocontrol o autodominio. Por esta razón, Diógenes Laercio, que recopiló todas las teorías hasta el siglo II de la era cristiana, escribió sobre los estoicos y, en particular, sobre Zenón y Crisipo. Dice: “Sólo los sabios son libres, pero los necios son siervos, pues la libertad es la facultad de actuar independientemente, y la servidumbre es la privación de esta facultad. Hay otra forma de esclavitud que consiste en la subordinación a otro, y una tercera que consiste en ser propiedad de alguien, a la que se opone el señorío, que es igualmente reprobable. Además, los sabios no sólo son libres, sino también reyes, porque la realeza es una forma de dominio, exenta de responsabilidad, que sólo puede subsistir en manos de los sábios”.[334]

Cicerón, por su parte, escribe: "Del hecho de que los hombres experimenten ciertas propensiones, determinadas por causas naturales y precedentes, no se sigue que nuestras voluntades e impulsos propios sean determinados por esas mismas causas. Si así fuera, nada estaría bajo nuestro poder. Confesamos que no dependemos de nosotros para tener un espíritu agudo o incapaz, ser débiles

[333] Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1.110a − 1.110b; 20 − 1.111a, 25 − 1.113a − III, 5.
[334] D. Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Livro VII, pg. 209, Editora UnB, Brasília, 1987.

o robustos, pero quien concluya de ahí que no está en nuestro poder sentarse o pasear probaría solo que no sabe tomar consecuencias. Pues si es cierto que las causas naturales nos hacen ingeniosos o tardíos de espíritu, valientes o cobardes, no se sigue que causas irresistibles nos determinen a sentarnos o a pasear y regulen, por adelantado, nuestras acciones [...] Las disposiciones para los vicios (viciosos) pueden ser producidas por causas naturales, pero extirparlas y desarraigarlas completamente, de tal manera que el alma, donde residen, se libere de ellas, no es un hecho de la naturaleza, sino obra de la voluntad, de la energía, de una constante disciplina [...] Para los movimientos voluntarios del alma no se debe buscar una causa ajena, pues el movimiento está en nuestro poder y depende de nosotros: ni por eso es sin causa, ya que su causa es su propia naturaleza".[335]

Los pensadores griegos y romanos, y más tarde los teólogos medievales, siempre han considerado la experiencia de la pasión como algo misterioso, peligroso y a veces censurable. Sometidos a las pasiones, somos como caballos desasidos (Platón), o personas enloquecidas (*afrón*) o ebrias (Aristóteles). Abandonados por la razón, desprovistos de autocontrol (*sophrosine*), somos siervos o esclavos. La libertad, en cambio, es autonomía (darse a uno mismo su propia ley). El antiguo sabio quería estar a salvo de cosas que le tiranizaran. No quería verse perturbado por la posesión de cosas o por su carencia. Para evitar esta contaminación por las cosas que apasionan y aguijonean, le propusieron la *ataraxia* (abandono de los deseos y, por tanto, de las perturbaciones). Tras superar obstáculos como la ignorancia, el miedo, el dolor y las pasiones, llegamos a un comportamiento que podemos llamar libre.

---

[335] M. Nisard (éd.), Traité du destin/De Fato, paragraphe V, *Oeuvres complètes de Cicéron*, tome IV, Paris: Firmin Didot Frères, Fils, 1864. "Non enim, si alii ad alia propensioressint propter causas naturales et antecedentes, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque appetitionum sunt causae naturaleset antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si resita se haberet. Nunc vero fatemur, acuti hebetesne, valentes imbecilline simus, non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat; ne ut sedeamus quidem, aut ambulemus, voluntatis esse; is non videt, quae quam que rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi, et tardi ita nascantur antecedentibus causis, itemque valentes, et imbecilli: non sequiturtamen, ut etiam sedere, et ambulare, et rem agere principalibus causis definitum et constitutum... Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possuut; exstirpari autem et fundilustolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avoretur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina: quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur".

Epicteto, un griego llevado aún joven como esclavo a Roma por uno de los secretarios de Nerón, adoptó la filosofía estoica y fue el primer autor de la antigüedad en pronunciarse específicamente sobre la noción de libertad fuera del ámbito político. Sus clases fueron recogidas por uno de sus discípulos (Flavio Arriano) y, con ellas, se publicaron dos obras, las *Diatribes* (Coloquios o Disertaciones) y el *Encheiridion* o Manual de Epicteto. Una de las Diatribas está dedicada al tema de la libertad. Veamos algunos de sus pasajes:

"- Contéstame aún a ese respecto: la libertad, en tu opinión, es algo noble y grande, una cosa estimable?

- ¿Cómo no iba a ser?

- Pues bien, cuando ves a un hombre hacer mesuras ante otro o adulaciones que contradicen su pensamiento íntimo, confiesa que ese hombre tampoco es libre, ya sea que lo haga por un plato de comida o para obtener la prefectura o el consulado [...] Si, sin embargo, no hace nada de esto, no le declara aún un hombre libre, pero aprende a conocer sus juicios, si no expresa de alguna manera una coacción, una vergüenza, una miseria cualquiera. Y si lo encuentras así dispuesto, entonces dile que es un esclavo de vacaciones en el tiempo de las Saturnales. Dile que tu señor volverá pronto, y verás lo que sufre este hombre.

- ¿Quién va a volver?

- No importa quién, el señor de las cosas que un hombre desea personalmente y puede conseguirlas o quitárselas.

- ¿Así que tenemos muchos señores?

- Asi es. Porque primero y ante todo tenemos los acontecimientos como nuestros amos. Y son numerosos. Por eso también tenemos necesariamente como señores a las personas que tienen poder e influencia sobre estos acontecimientos. De hecho, nadie teme a la persona del César, sino a la muerte, al exilio, a la confiscación de bienes, al encarcelamiento, a la privación de derechos [...] Entonces, ¿qué es lo que hace al hombre libre de todos los impedimentos y dueño de sí mismo? [...] ¿Es un hombre que desea algo que está en poder de otro un hombre libre de impedimentos por su propio deseo?

- No.

- Entonces, él tampoco puede ser libre. Pues bien, considere esto: ¿no tenemos nada que dependa exclusivamente de nosotros? O algunas cosas dependen de nosotros y otras dependen de otras personas?
- ¿Qué quieres decir?
- Cuando dices que tu cuerpo conserva su integridad, eso depende de ti o no?
- No, eso no depende de mí.
- ¿Y que sea hermoso?
- Tampoco lo es.
- ¿Y cuando se trata de vivir o morir?
- Tampoco lo es.
- Y tu campo, tu casa, tus hijos...
- Nada de eso.
- Entonces no tienes nada que sea señor, que esté únicamente bajo tu dependencia, o tienes algo de ese tipo?
- No lo sé.
- Pues bien, considera la cuestión como sigue y examina. ¿Hay alguien que pueda hacerte acordar con un error?
- Nadie.
- Por consiguiente, en materia de consentimiento no puedes soportar ni impedimentos ni trabas [...] ¿Está en tu poder demostrar interés por un objeto o no?
- Como sea, está en mi poder.
- ¿Y el de alejarse de un objeto? Eso también está [...] ¿Y si se trata de desear lo que tú no quieres, alguien puede coaccionarte a desear?
- Nadie. pero si concebo algún deseo, puede suceder que alguien me impida realizarlo.
- Si tu deseo se refiere a lo que te pertenece, sobre aquello que nada puede obstruir, ¿cómo podría ser impedido?
- De ninguna manera.
- Y así preparado y entrenado para distinguir las cosas que te son extranjeras o ajenas y aquellas que son personales, las que son susceptibles de obstáculos de las que te son franqueadas, a mirar las segundas como las que te conciernen, y las primeras como no teniendo ninguna relación contigo, a reservar

cuidadosamente para aquellas tus deseos, y para estas últimas tus aversiones, ¿podrías aún temer a alguien?

[...] ¿Cómo se destruye una fortaleza? No por el hierro o el fuego, sino por nuestros juicios [...] es decir, la fortaleza que está en nosotros y de la cual expulsamos a los tiranos que encontramos cada día, reinando sobre cada uno de nosotros, algunos los mismos, otros diferentes. Pero aquí es donde debemos comenzar, cómo debemos tomar la fortaleza y expulsar a los tiranos: abandonemos el cuerpo, la fortuna, la reputación, las cargas, los honores, e incluso los amigos: veamos todo esto como cosas extranjeras o ajenas [...].

- No es por la satisfacción de los deseos que se adquiere la libertad, sino por la *destrucción de los deseos*".[336]

La comprensión dada por la antigüedad se mantuvo a lo largo de la Edad Media y aparece en varias ocasiones en la teología escolástica. He aquí un ejemplo, muy importante por las repercusiones que ha generado a lo largo de la historia de la religión cristiana y, por consiguiente, de la cultura occidental.

Al tratar la libertad como una determinación propia, es decir, como libre albedrío (*libero arbitrio*), dirá Agustín: "No hay otra realidad que haga la mente cómplice de la pasión, sino la propia voluntad y el libre albedrío [...] es por la voluntad que merecemos y llevamos una vida loable y feliz; y por la misma voluntad llevamos una vida vergonzosa e infeliz [...] Establecemos además que es propio de la voluntad elegir lo que cada uno puede optar y abrazar. Nada, sino la voluntad, podrá destronar el alma de las alturas de donde domina, y alejarla del camino recto [...] Dios concedió al hombre el libre albedrío de la voluntad, y si no lo hubiera recibido, el hombre ciertamente no habría podido pecar".[337]

Mientras que para Agustín no existe el mal en el cosmos, existe un mal moral, ético, que se realiza en las acciones humanas. Para la teología cristiana, este mal es el pecado, es decir, la libre elección que se hace de los bienes creados por Dios, invirtiendo el orden de su importancia de lo espiritual a lo material. Si el libre albedrío es un don de Dios, su mal uso es exclusivamente humano. Esta

---

[336] Epicteto, *Diatribes Libro IV*, versión francesa, *La Liberté*, pgs. 55 a 67, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

[337] Aurélio Agostinho de Hipona (santo Agostinho), *Do Livre-Arbítrio*, libro I, capítulos 11, 13 y 16; livro II, capítulo I, pgs. 52,60,67 e 73, São Paulo, Paulus, 1995.

concepción - que la libertad es la causa del mal - se desarrolló en la obra para contrarrestar la teología de los maniqueos. Para ellos, existían dos divinidades supremas y opuestas: los principios del bien y del mal, la luz y las tinieblas. Por tanto, el hombre tendría dos almas y el mal sería ontológico, es decir, un constituyente inextirpable del hombre. Y por último, nadie sería libre de no hacer el mal. El hombre sería esclavo del pecado y un ser sin libertad. Por último, no hay que olvidar que, para Agustín (como más tarde para Spinoza), la verdadera o más noble libertad humana es someterse a la Verdad. Quien la desea, la respeta y la practica ejerce en grado sumo la libertad de elección ofrecida por Dios a los hombres.[338] Por eso también considera Agustín que la libertad es un bien medio, es decir, un vehículo para alcanzar las más altas virtudes morales, para la verdad y la sabiduría, por un lado, así como, por otro, para practicar todos los vicios y pecados de naturaleza material o corpórea.

Retomamos ahora por una constatación o evidencia innegable. El ser humano no elige nacer ni elegir permanecer vivo; no elige sus padres, su patria, su lengua materna y, al nacer, su sexo. Tampoco determina sus capacidades innatas, solo puede perfeccionarlas. Más que nada, el ser humano está prisionero del señor de todo, que es el tiempo. El hombre, en la terminología de Heidegger, es un ser lanzado en el mundo y en el tiempo (*die Geworfenheit*).

Si adoptamos también uno de los presupuestos del pensamiento estructuralista, es decir, la afirmación de que los fenómenos humanos obedecen, ante todo, a grandes estructuras independientes de los individuos en particular (como los idiomas, que funcionan como soportes de pensamientos, o las estructuras sociales y económicas), prevalecerá siempre en cada generación un determinismo genericamente cultural, tanto como un determinismo biológico dictado por las estructuras genéticas.

La libertad, entendida entonces como una especie de adaptación a esas necesidades y determinismos, procede igualmente de la antigüedad y se debe inicialmente a los estoicos. Para ellos, alcanzar la sabiduría significa vivir de acuerdo con la naturaleza o saber someterse al orden cósmico del mundo. De ahí la afirmación de que solo el hombre sabio es verdaderamente libre, pues

[338] Ibidem, livro II, capítulo 14.

entiende y se conforma a las necesidades, al imperio de la naturaleza y a los determinismos comunes de la sociedad.

Quien más extensamente expuso esta visión después de los estoicos fue Spinoza. Su *Ética* comienza prácticamente con la definición de lo que es libre en absoluto:

"I - Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o, en otras palabras, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente (*Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens*).

II - Una cosa finita en su género es aquella que puede ser limitada por otra cosa de la misma naturaleza. Por ejemplo: un cuerpo siempre se dice finito cuando concebimos otro mayor. Así, un pensamiento está limitado por otro pensamiento...

VI - Por Dios o Naturaleza (*Deus sive natura*) entiendo el ser absolutamente infinito, una sustancia que posee infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

VII - Esta cosa que se dice libre lo es solo por la necesidad de su naturaleza y solo por sí misma está determinada a actuar. La cosa que se dice necesaria, o antes, coaccionada, está determinada por otra a existir y operar de manera cierta y determinada".[339]

En este sentido, solo Dios o la naturaleza es libre, porque solo él/ ella es causa de sí mismo y actúa sobre la base de sus propias leyes, sin ser obligado/ a por nada o nadie. Corolario 1 - Se deduce, en primer lugar, que no existe ninguna causa que, extrínseca o intrínseca a Dios (o Naturaleza), lo incite a actuar, salvo la perfección de su propia naturaleza. Corolario 2 - Se sigue, en segundo lugar, que solo Dios es causa libre. Porque Dios existe solo por la necesidad de su naturaleza (por la proposición 11 y corolario I de la proposición 14), y actúa solo por la necesidad de su naturaleza. Por lo tanto, solo él es causa libre (por la definición 7).

Por tanto, el hombre (que es un modo, o una manifestación particular de la sustancia) sólo puede llegar a ser libre cuando, conociendo sus limitaciones, su

[339] Baruch Spinoza, *Obras Completas, Ética*, pgs. 87 e 88, Coleção Textos, Editora Perspectiva, São Paulo, 2014.

carácter efímero, así como el determinismo de las causas que rigen el mundo, se deja guiar por la razón (y no por las pasiones); si actúa y piensa como parte de un todo (el todo natural y el todo social). En otras palabras, el amor al conocimiento y el comportamiento ético son los fundamentos de la acción libre. Mientras se deja guiar por sus pasiones, se deja guiar por la naturaleza, sólo le mueve la conservación individual. Cuando actúa fuera de la naturaleza, es decir, cuando piensa y actúa dentro de principios artificiales, que son los de la razón, entonces es capaz de autodeterminarse, de crear las reglas de la ética y, por tanto, del bien común.

Dice Spinoza: "LXVII - Un hombre libre no piensa en nada menos que la muerte y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida (*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est*).

Demostración - Un hombre libre, es decir, que vive bajo la conducta de la razón, no está dirigido por el miedo a la muerte (por la proposición 63), sino que desea lo que es bueno directamente (por el corolario de la misma proposición), es decir, desea actuar, vivir y conservarse según los fundamentos de la utilidad propia; por eso no piensa en nada menos que en la muerte y su sabiduría es una meditación sobre la vida.

LXVIII - Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto de bien o mal mientras fueran libres (*Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum quamdiu liberi essent*).

Demostración - Dijo que es libre quien se conduce por la razón; quien, por lo tanto, nace libre y así permanece tiene sólo ideas adecuadas; por eso no tiene ningún concepto de cosa mala (por el corolario de la proposición 64) y, por consiguiente, (bueno y malo son correlatos) de algo bueno.

LXXIII - El hombre guiado por la razón es más libre en la ciudad, donde vive según un decreto común, que en la soledad, en la cual solo obedece a sí mismo (*Homo qui ratione ducitur magis in civitate ubi ex communi decreto vivit quam in solitudine ubi sibi soli obtemperat, liber est*).

Demostración - El hombre dirigido por la razón no es llevado a obedecer por el miedo (por la proposición 63), sino en la medida en que se esfuerza para conservar su ser bajo el dictado de la razón, es decir, mientras se esfuerza por vivir libremente, desea observar la regla de la vida y utilidad comunes (por la

proposición 37) y, en consecuencia (ya lo hemos mostrado en el escollio 2 de la proposición 37), vivir de acuerdo con el decreto común de la ciudad. El hombre guiado por la razón desea, por lo tanto, observar el derecho común de la ciudad".[340]

El mal no existe en la naturaleza (en esto coinciden Agustín y Spinoza). El mal se entiende entonces como una privación o ausencia en la esfera humana (la enfermedad como privación de la salud, del equilibrio de las funciones; la pobreza como privación de condiciones de vida satisfactorias; la violencia y el robo como privaciones o ausencias del respeto a los demás). Las normas de comportamiento y las leyes de la sociedad son posibilidades de remediar las privaciones o males humanos en términos de relaciones. El otro remedio es el conocimiento y la verdad.

En una de las cartas intercambiadas con van Blyenberg en 1665, Spinoza dice: "Nuestra libertad no es la de la contingencia (el azar), no más que la de la indiferencia; consiste en el modo en que afirmamos o negamos; es decir, cuanto menos seamos indiferentes al afirmar o negar algo, más libres seremos [...]. Nos basta, pues, saber que somos libres y que podemos serlo, a pesar del decreto de Dios, y que somos la causa del mal en el sentido de que ningún acto puede llamarse malo sino en relación con nuestra libertad [...] quien se abstiene de delinquir únicamente por miedo al castigo (no es tu caso, creo) no actúa por amor y no posee en modo alguno la virtude".[341]

A su manera, Hobbes también entiende el concepto de libertad como estrechamente ligado y dependiente del concepto de necesidad o determinismo. En el *Leviatán*, el autor dice: "Libertad significa propiamente ausencia de oposición (por oposición entiendo impedimentos externos al movimiento); y se aplica tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Porque todo lo que está atado o envuelto de tal manera que no puede moverse más que dentro de un cierto espacio, estando este espacio determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no es libre para ir más allá. Y lo mismo sucede con todos los seres vivos, cuando están aprisionados o limitados

[340] Ibidem, quarta parte, pgs. 331 a 335.
[341] B. Spinoza, *Obra Completa*, opus cit. Correspondência, carta a Van Blyenberg en 28 de janeiro de 1665.

por muros o cadenas; y también con las aguas, cuando están contenidas por diques o canales, y de otro modo se extenderían por un espacio mayor, solemos decir que no tienen libertad para moverse del modo en que lo harían si no fuera por estos impedimentos externos.

Pero cuando lo que impide el movimiento es parte de la constitución de la cosa misma, no solemos decir que ella no tiene libertad, sino que le falta el poder para moverse; como cuando una piedra está parada, o un hombre se encuentra pegado a su lecho por la enfermedad. Según el significado propio y generalmente aceptado de la palabra, un hombre libre es aquel que, en las cosas que gracias a su fuerza e ingenio es capaz de hacer, no se ve impedido de hacer lo que tiene voluntad de hacer. Pero siempre que las palabras libre y libertad se aplican a cualquier cosa que no es un cuerpo, hay un abuso de lenguaje; porque lo que no está sujeto al movimiento no está sujeto a impedimentos. Por lo tanto, cuando se dice, por ejemplo, que el camino está libre, no se indica ninguna libertad del camino, sino de aquellos que caminan por él sin parar. Y cuando decimos que una donación es libre, no se está indicando ninguna libertad de la donación, sino del donante, que no está obligado a hacerla por ninguna ley o pacto. Así, cuando hablamos libremente, no se trata de la libertad de la voz, o de la pronunciación, sino del hombre al que ninguna ley ha obligado a hablar de manera diferente a la que usó. Por último, del uso de la expresión libre albedrío no se puede inferir ninguna libertad de la voluntad, el deseo o la inclinación, sino solo la libertad del hombre; que consiste en el hecho de que él no encuentra obstáculos para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación a hacer. El miedo y la libertad son compatibles: como cuando alguien arroja sus bienes al mar por miedo a hundir su barco, y sin embargo lo hace por voluntad propia, pudiendo negarse a hacerlo si quiere, tratándose, pues, de la acción de alguien que es libre. Así también a veces solo se pagan las deudas por miedo a ser arrestado, lo que, como nadie impide la abstención del acto, constituye el acto de una persona en libertad. En general, todos los actos que los hombres practican en el estado por miedo a la ley son acciones que sus autores tienen la libertad de no practicar. La libertad y la necesidad son compatibles: así como las aguas no solo tenían la libertad, sino también la necesidad de descender por el canal, así también las acciones que los hombres voluntariamente practican, ya que derivan de su voluntad, derivan de la libertad [...] Pero así como los hombres,

con vistas a lograr la paz y mediante su propia conservación, crearon un hombre artificial, al que llamamos Comunidad Política o Estado (*Commonwealth*), también han creado cadenas artificiales, llamadas leyes civiles, las cuales ellos mismos, mediante pactos mutuos, han puesto un extremo a la boca de aquel hombre o asamblea en quien confiaron el poder soberano, y al otro extremo a sus propios oídos. Aunque estos lazos por su propia naturaleza son débiles, es, sin embargo, posible mantenerlos, debido al peligro, si no por la dificultad de romperlos. Es únicamente en relación con estos lazos que ahora hablaré de la libertad de los súbditos".[342]

En resumen, por la necesidad de una vida común e interdependiente, utilizamos nuestra libertad para crear impedimentos a nuestras acciones en sociedad.

Como siempre de forma irónica, Voltaire sostiene en su *Diccionario Filosófico* que nuestra libertad, como la de los animales, consiste en cumplir lo que la necesidad nos impone, o incluso lo que, por tener necesidad, nos convence por las ideas que nos hace tener y desarrollar. En el diálogo entre A y B, en la entrada correspondiente a la Libertad, este último pregunta:

"B - ¿No tengo libertad para querer lo que quiera?

A - ¿Qué entendéis vos por eso?

B: Lo que entiende todo el mundo. ¿No se dice todos los días que las voluntades son libres?

A: Un proverbio no es una razón. Explícad mejor.

B: Creo que soy libre de querer como quiera.

R - Perdonad, eso no tiene sentido; ¿no vos dais cuenta de que es ridículo decir "quiero querer"? Necesariamente, queréis como resultado de ideas que se vos presentan. ¿Queréis casar? ¿Sí o no?

B - Pero, ¿y si te digo que no quiero ni una cosa ni la otra?

R - Me responderíais como aquel hombre que dijo: 'Unos piensan que el cardenal Mazarino está muerto, otros que está vivo; yo no creo ni lo uno ni lo outro'.

B - Bueno, quiero casarme.

A - ¡Eso es una respuesta! ¿Por qué queréis casarte?

---

[342] T. Hobbes, *Leviathan*, Segunda Parte, Capítulo XXI, pgs. 129 e 130, Andrew Crook, London, 1651.

B - Porque estoy enamorado de una bella joven, culta, muy rica, que canta muy bien, hija de padres honrados y que me quiere a mí y también su familia.
A - Ahí hay una razón. Ved, pues, que no podéis querer sin razón. Os declaro que tenéis la libertad de casaros, es decir, que tenéis el poder de firmar el contrato.
B - ¿Cómo, no puedo querer sin motivo? Qué sucede entonces a este otro proverbio: *sit pro ratione voluntas*![343] Mi voluntad es mi razón.
A - Eso es absurdo, mi querido amigo, porque habría en vos un efecto sin causa.
B - ¿Qué? Cuando juego par o impar tengo entonces una razón para elegir par en lugar de impar?
A - Sí, sin duda.
B - ¿Cuál es esa razón, por obsequio?
A - Es que la idea de par se presentó a vuestro espíritu antes que la idea opuesta. Sería cómico si en algunos casos deseaseis que hubiera una razón para vuestro deseo, y en otros lo deseaseis sin motivo. Cuando queréis casaros, sentís la razón dominante; no la sentís cuando jugáis par o impar y, sin embargo, es necesario que exista una.
B - Una vez más: ¿soy libre o no?
A - Vuestra voluntad no es libre, pero vuestras acciones sí. Tenéis la libertad de hacer cuando tenéis el poder de hacer".[344]

Aunque la libertad de la voluntad o del deseo, como observó André Comte-Sponville,[345] es una especie de pleonasmo, pues no se puede querer lo que no se quiere, la simple libertad de querer no sería o completaría, para Voltaire, una libertad real, capaz de ser realizada, ya que ésta existiría solo en acto. Si quiero ser libre, pero me encuentro prisionero, la situación innegable es que estoy privado de libertad. En segundo lugar, aún para Voltaire, la volición proviene o es consecuencia de una causa externa definida. Una libertad de indiferencia sería un absurdo, tanto como un efecto carente de causa nos parecería irracional.

[343] Que la voluntad sea conforme la razón.
[344] Voltaire, *Dicionário Filosófico*, entrada Da Liberdade, pgs. 345 a 350, Martin Claret, São Paulo, 2003.
[345] Ver A. Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, entrada Liberté, PUF, Paris, 2013.

Esta noción de un querer determinado (aunque imperceptible de inmediato) se encuentra bien desarrollada en el ya citado ensayo escrito por Schopenhauer para la Real Sociedad Noruega de Ciencias de Trondheim, versando "Sobre la Libertad de la Voluntad" (*Freiheit des Willens*).

Ali, Schopenhauer argumenta de la siguiente manera:

"¿Qué llamamos libertad? Considerado más cerca, este concepto es negativo. Por medio de él pensamos en la ausencia de todo lo que nos causa obstáculo o nos impide: al contrario, el obstáculo mismo, como manifestación de una fuerza, debe ser algo positivo. Según la naturaleza posible de este obstáculo, el concepto se divide en tres subespecies muy diferentes: la libertad física, la intelectual y la moral.

La libertad física es la ausencia de obstáculos materiales de todo tipo. Es la razón por la que se dice: un cielo límpido, una visión despejada, al aire libre, tener el camino libre [...] la corriente libre del río, allí donde no la impiden montañas o esclusas [...] Lo mismo en cuanto a ciertas expresiones: alojamiento gratuito, comida gratuita, libertad de prensa, que designan la ausencia de condiciones impeditivas que, en calidad de obstáculos al disfrute, están vinculadas a estas cosas. Con más frecuencia, pensamos, por el concepto de libertad, en seres animales, cuya particularidad es que sus movimientos procedan de su voluntad, es decir, que son voluntarios (arbitrariamente) y que los llamamos libres en la medida en que ningún obstáculo material les impide [...] Siguiendo este sentido físico del concepto de libertad, se dice que los animales y los hombres son libres cuando ningún vínculo, ningún impedimento o parálisis u obstáculo físico o material dificulta sus acciones, sino que éstas se realizan según su voluntad. Pero en cuanto nos alejamos de esta libertad física para considerar los otros dos tipos de libertad, nos encontramos ya no con el sentido popular, sino con el filosófico, lo que abre el camino a muchas dificultades bien conocidas [...] La libertad intelectual (la voluntaria y la involuntaria en relación con el pensamiento) en Aristóteles se considera aquí sólo para completar la división de los conceptos. Me permitiré, pues, aplazar su exposición hasta el final de esta disertación [...] Pero como en mi división es la libertad física a la que más se asemeja, debe ocupar aquí su lugar junto a ella. La libertad moral es, propiamente hablando, el libre albedrío [...] Tempranamente se observó que en ciertos casos, sin ser impedido por obstáculos físicos, un hombre era

simplemente impedido de actuar por razones tales como amenazas, promesas, peligros, mientras que, si tales cosas no hubieran existido, habría actuado de acuerdo con su voluntad [...]. La siguiente pregunta permanecía: pero la voluntad, ¿es ella misma libre? [...] El concepto empírico de libertad dice: soy libre si puedo hacer lo que quiero, y ese 'lo que quiero' decide antes de la libertad. Pero si ahora nos preguntamos la libertad del querer, la pregunta se formularía así: ¿se puede querer lo que se quiere? El concepto de libertad primordial, empírico, que procede de la acción, no se deja relacionar directamente con el concepto de la voluntad. Para que se pueda aplicar el concepto de libertad a voluntad, fue necesario modificarlo, haciéndolo más abstracto. Qué se hizo pensando el concepto de libertad por la ausencia en general de necesidad. Entonces nos preguntamos: ¿qué se llama necesidad? La definición usual es aquella 'cuyo contrario es imposible, o no puede ser de otra manera'. La definición que propongo es la siguiente: se requiere lo que surge de una razón suficiente dada [razón física (causa y efecto), razón lógica (premisas y conclusiones), razón matemática (igualdad de lados, igualdad de ángulos)]. La ausencia de necesidad será identificada, por tanto, con la ausencia de una razón dada suficiente [...] Puesto que lo que es libre se caracteriza por la ausencia de necesidad, debería ser libre lo que en general no dependa de ninguna causa, definiéndose como absolutamente contingente (fortuito, accidental, incierto). Lo que es libre permanece siendo lo que no es necesario bajo ninguna relación, es decir, lo que no depende de ninguna razón suficiente. Aplicado a la voluntad del hombre, este concepto significaría que una voluntad individual, en sus manifestaciones o voliciones (Willensakte), no podría ser determinada por causas o razones suficientes en general, ya que la consecuencia de una razón dada (cualquiera que sea), siempre siendo necesario, sus actos no serían libres (o contingentes), sino necesarios. Es en esto que se basa la definición de Kant, según el cual la libertad es "el poder de comenzar por sí mismo una serie de cambios" - *Veränderungen* (Crítica de la razón pura, III, 308) [...] Toda consecuencia de una razón (motivo, causa) es necesaria, y toda necesidad es la consecuencia de una razón".[346]

[346] A. Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, Sur la liberte de la volonté humaine, pgs. 62 a 68, Folio Essais, Gallimard, Paris, 2009.

Por estas razones, según el pensador alemán, una persona filosóficamente ingenua cree que puede hacer lo que quiera y que esta libre posibilidad coincide con la libertad de querer. Si se le pregunta de qué depende su voluntad, lo más probable es que responda que no depende de nada más que de mí; lo que quiero, lo quiero. Ahora bien, todo lo que sucede en el mundo, ya sea físico-material o físico-espiritual (o psíquico, si se prefiere), tiene una causa, conocida o no. Según esta ley, todo cambio que se produce en el mundo fenoménico o experiencial es efecto de un cambio anterior, es decir, de una causa precedente. La ley de la causalidad es, por tanto, la ley de la razón suficiente. Esta ley universal e irrevocable de la causalidad se denomina propiamente *causa* en los fenómenos físico-materiales, *estímulo* en el mundo orgánico y animal y, específicamente en el universo humano, *motivación,* es decir, una causalidad que pasa por el conocimiento y contiene su propia representación, que es la de los objetos deseados. El ser humano, por su capacidad de pensamiento y representación, puede imaginarse libre en sus motivaciones, pero, de hecho, esta libertad es sólo *relativa*, es decir, eventualmente desvinculada de los objetos presentes, ya que la memoria y la proyección futura actúan permanentemente sobre su espíritu y voluntad. La causa puede ser más distante, más compleja, ya que la separación entre el objeto y la voluntad en la conciencia humana puede ser inmensa y más abstracta, en sus palabras, pero siempre activa. Si ninguna causa interviene y atiza, nada se producirá. De ahí el error en creer en el libre albedrío, entendido como absoluta libertad de conciencia.[347] Una acción sin causa sería un milagro inexplicable, un acontecimiento totalmente fortuito. Por último, si deseara y actuara siempre en el ámbito del libre albedrío, no habría ningún vínculo entre la existencia y la esencia humana.

En los tiempos modernos, esta negación del libre albedrío como determinación independiente de cualquier factor puede encontrarse en ciertos estudios de neurociencia. El investigador Michael Gazzaniga , por ejemplo,

[347] Dante, en el canto XVIII del Purgatorio (de cualquier edición ya impresa), hace que Virgilio le explique el libre albedrío: "Los que indagaron más a fondo / comprendieron la libertad innata; / donde dieron moral doctrina al mundo. / Entonces, puesto que por necesidad / surge cualquier amor que en vosotros se enciende, / de contenerlo está en vosotros la facultad. / Esta es la virtud que Beatriz entiende / por libre albedrío, tú, por lo tanto, el guarda / para recordarle cuando ella te entiende." Dante Alighieri, La Divina Comedia, trad. Ítalo Eugenio Mauro, São Paulo: Editora 34, 2010.

director del Centro para el Estudio de la Mente de la Universidad de California, señala en primer lugar que las leyes físicas y las acciones gobiernan el mundo, siendo el cerebro y la mente parte de ese mundo, y afirma que lo que ocurre en realidad es una interacción neuronal (neuronas y neurotransmisores) entre una capa inferior, el cerebro, y una capa superior, la mente, como si el primero fuera el hardware de un ordenador y la segunda su software. Por eso las decisiones humanas se toman antes de que el individuo sea consciente de ellas (en la capa superior). Aunque, según este análisis, no puede identificarse el libre albedrío, porque los desencadenantes electroquímicos preceden y provocan el comportamiento y la conciencia, existe una tercera capa que interactúa permanentemente en estas relaciones, es decir, la vida en sociedad. Así, Gazzaniga sostiene que la mente humana actúa para restringir el cerebro y controlar nuestro comportamiento, del mismo modo que un gobierno, creado por una sociedad, impone restricciones a quienes lo concibieron, lo que significa que, al fin y al cabo, somos responsables de nuestros actos.

Otros autores, como Daniel Wegner, psicólogo (Universidad de Harvard), y Yuval Harari, historiador (Universidad de Jerusalén), son más radicales a este respecto. Wegner argumentó que aunque la gente puede pensar que las intenciones conscientes conducen gran parte de su comportamiento, en realidad tanto ellas como los comportamientos que advienen son productos de otros procesos mentales paralelos e inconscientes. Es decir, la voluntad consciente es una ilusión o un "epifenomenalismo modular",[348] siendo producida por un sistema cerebral distinto del sistema que conduce la acción. Lo que llamamos libre albedrío solo interpreta nuestro comportamiento, pero no lo causa. En sus palabras, "la verdadera secuencia causal que subyace al comportamiento humano implica un conjunto enormemente complicado de mecanismos... la mente nunca puede conocerse a sí misma lo suficientemente bien como para poder decir cuáles son las causas de sus acciones... El hecho es que parece que cada uno de nosotros tiene voluntad consciente. Parece que tenemos 'yos'. Parece que tenemos mentes. Parece que somos agentes. Parece que causamos lo que hacemos".[349] Todo ilusión.

---

[348] D. Wegner, *"The Illusion of Conscious Will"*, MIT Press, 2002.

[349] "The real causal sequence underlying human behavior involves a massively complicated set of mechanisms … [and] the mind can't ever know itself well enough to be able to say what the

En cuanto a Harari, escribe el autor: "Durante el siglo pasado, cuando los científicos abrieron la caja negra del Sapiens, no encontraron allí ni alma, ni libre albedrío ni un 'yo' - sólo genes, hormonas y neuronas, que obedecen las mismas leyes físicas y químicas que gobiernan el resto de la realidad... cuando una neurona dispara una carga eléctrica, esto puede ser una reacción determinista a un estímulo externo o el resultado de una ocurrencia aleatoria... ninguna de estas opciones deja espacio para la libre voluntad... Hasta donde va lo mejor de nuestro entendimiento científico, el determinismo y la aleatoriedad dividen la tarta entre ellos, sin dejar una sola migaja para la 'libertad'. La palabra sagrada libertad acaba revelándose, como alma, un término vacío, que no lleva ningún significado discernible... si con 'libre albedrío' se está refiriendo a la capacidad de actuar según sus deseos, entonces, sí, los humanos tienen libre albedrío, al igual que los chimpancés, perros y loros... Lo que existe es solo un flujo de conciencia, y los deseos surgen y pasan en su interior, pero no hay un *yo* que sea dueño de esos deseos".[350]

Esto, por supuesto, elimina toda responsabilidad personal y consideraciones morales sobre el buen o mal comportamiento, sobre las ofensas y las justificaciones del castigo. Lo único que queda, si puede realizarse, es la venganza, que es tan legítima y natural como cualquier otro disparo neuronal.

Desde cierto punto de vista, esta rama de la neurociencia continúa los análisis de la dinámica psíquica, tal como la entendió Freud y todo el psicoanálisis posterior, y es difícil admitir la libertad humana en el sentido de plena autodeterminación, ya que el aparato psíquico o anímico está poderosamente influido por el *inconsciente*.

Esto se deduce de textos como el siguiente: “Hemos aprendido del psicoanálisis que la esencia del proceso de represión no consiste en anular, destruir y representar el impulso instintivo, sino en impedir que se haga consciente. Decimos entonces que es un estado del “inconsciente” y tenemos buenas pruebas para demostrar que también puede expresar efectos

causes of its actions are... The fact is, it seems to each of us that we have conscious will. It seems we have selves. It seems we have minds. It seems we are agents. It seems we cause what we do”.

[350] Yuval Harari, *“Homo Deus, uma breve história do amanhã”*, Parte III, Capítulo 8, pgs. 286,287, Cia. Das Letras, São Paulo, 2017

inconscientes, incluso los que finalmente llegan a la conciencia. Todo lo reprimido debe permanecer inconsciente, pero también queremos afirmar que lo reprimido no engloba todo lo inconsciente. El inconsciente tiene un alcance más amplio; lo reprimido es una parte del inconsciente. [...] podemos sostener que la hipótesis del inconsciente es necesaria y legítima y que, por otra parte, tenemos múltiples pruebas de su exactitud. Es necesaria porque los datos de la conciencia son muy incompletos. Tanto en los individuos sanos como en los enfermos, aparecen a menudo actos psíquicos cuya explicación presupone otros de los que la conciencia no nos ofrece testimonio. Actos de este tipo son no sólo los lapsus (de memoria) y los sueños de los individuos sanos, sino también todos aquellos que describimos como síntomas y fenómenos obsesivos en los enfermos. Nuestra experiencia personal cotidiana nos presenta hechos cuyo origen desconocemos, y los resultados de procesos mentales cuya elaboración ignoramos. Todos estos hechos perderán su sentido y coherencia si mantenemos la teoría de que la totalidad de nuestras acciones deben sernos dadas a conocer por nuestra conciencia y, por el contrario, se organizarán en un todo coherente e inteligible si interpolamos entre ellas las acciones inconscientes deducidas. Podemos aducir también en apoyo de la existencia de un estado psíquico inconsciente el hecho de que la conciencia integra en determinado momento solo un contenido limitado, de manera que la mayor parte de lo que denominamos consciente debe estar, de cualquier forma, durante largos períodos de tiempo, en estado de latencia, es decir, en estado de inconsciencia psíquica [...] En mi opinión, la antítesis de "consciente" y "inconsciente" carece de aplicación al instinto. *Un instinto nunca puede convertirse en objeto de la conciencia*. Puede ser solo la idea que lo representa".[351]

Más adelante, en el tema "La conciencia y el inconsciente", Freud subraya: "La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa fundamental del psicoanálisis. Le permite llegar a la comprensión de los procesos patológicos de la vida anímica, tan frecuentes como importantes, y subordinarlos a la investigación científica. O dicho de otro modo: *el psicoanálisis no ve la conciencia como la esencia de la psique, sino sólo como una cualidad*

[351] Sigmund Freud, *Das Unbewusste*, pgs. 6 e 7, Reclams Universal Bibliotek, Stuttgart, 2017, disponível em reclam.de.

*de la psique que puede añadirse a otras, o faltar por completo.* Una vez aclarada la relación entre la percepción externa y el sistema superficial Percepción-Conciencia, podemos empezar a hacernos una idea del Ego. Lo vemos emanar del sistema de Percepción y comprender principalmente el Pre-Consciente, inmediato a los residuos mnémicos. Pero el Ego es también, como ya sabemos, inconsciente. Nos será muy útil seguir la invitación de un autor que, por razones personales, declara vanamente no tener nada que ver con la ciencia rigurosa y elevada. Me refiero a G. Groddeck, que siempre afirma que lo que llamamos nuestro Ego se conduce pasivamente en la vida y que, en lugar de vivir, somos vividos por poderes desconocidos e invencibles [...]. Por mi parte, propongo tomarla en consideración [la opinión de Groddeck], dando el nombre de Ego a la entidad que emana del sistema de Percepción y es primariamente preconsciente, y de Id, como hace Groddeck, al resto inconsciente, en el que se prolonga el mencionado Ego [...] Un individuo es ahora, para nosotros, un Id psíquico, desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el Ego".[352]

Y conviene recordar aún lo que dice el autor en su *Introducción al Psicoanálisis:* "Un tercer desmentido será infligido a la megalomanía humana (después de Copérnico y de Darwin) por la investigación psicológica de nuestros días, que se propone mostrar al ego que no es señor en su propia casa, que se contenta con informaciones raras y fragmentarias sobre lo que pasa, fuera de su conciencia, en su vida psíquica".[353]

Contrariamente a Freud, Jean-Paul Sartre afirma que estamos "condenados a ser libres" o aún "El existencialismo ateo, que yo represento... declara que si Dios no existe, hay al menos un ser cuya existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por algún concepto y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la criatura humana".[354]

Por qué? Sabiendo que el "ser" es un concepto aplicado a lo que "es", al que "permanece", al que no cambia, hay cosas y criaturas que solo "son", como cualquier objeto producido por el hombre, o incluso un animal, que será el mismo,

---

[352] Sigmund Freud*, Das Ich und das Es*, Bewußtsein und Unbewußtes, pgs. 7 e 8, Reclams Universal Bibliotek, Stuttgart, 2017, disponível em reclam.de.

[353] Idem, *Introduction à la psychanalyse*, capítulo 18, pg. 266, Petite Blibliotèque Payot, Paris, 1962.

[354] J.-P. Sartre, *L'Existencialisme est un humanisme*, pg. 21, Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

naturalmente, desde el nacimiento hasta la muerte, obedeciendo a los impulsos instintivos que le son inherentes. Por adelantado, tales entidades constituyen, sobre todo, “esencias” (derivación latina del verbo *esse*), y permanecen durante sus "existencias" (el estar en el mundo). De manera muy diversa, el ser humano tiene la capacidad de modificarse en el curso de su existencia, de transformar su situación, de elegir valores de vida y modos de actuar, tanto personal como socialmente. Su naturaleza es lo suficientemente flexible o maleable para que él construya, en vida, su “esencia”, su modo de ser en el mundo, a pesar de los muchos condicionamientos con los que se enfrenta. Su existencia precede a la esencia a ser realizada y, justamente de ahí, su radical condena: "No poseemos, ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Es lo que yo diría cuando digo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se creó a sí mismo, y sin embargo libre, pues una vez lanzado en el mundo, es responsable de todo lo que hace".[355]

En El ser y la nada, así habla Sartre a propósito de la libertad intrínseca al ser humano: "Pudimos entonces determinar, sobre la base de análisis como la mala fe, que la realidad humana era su propia nada. Ser para sí es negar el ser en sí mismo que él es. Bajo estas condiciones, la libertad no puede ser otra cosa que esta negación. Decir que en ella la existencia precede y condiciona la esencia, o, en las palabras de Hegel, que para ella "Wesen ist was gewesen" (el ser es lo que fue), equivale a afirmar que todo ello es una misma cosa y, por tanto, que el hombre es libre”.[356]

La libertad contiene, en contrapartida, la *responsabilidad* por todos los valores, actos y pensamientos que ha formulado o a los que ha adherido. Por eso, la libertad, entendida desde el punto de vista existencialista, es algo *terrible*, por la magnitud y el peso que le corresponde soportar. Condición ineludible, que no todos están dispuestos a enfrentar.

Ya Isaiah Berlin defiende la idea de que hay dos conceptos principales sobre el tema, uno negativo y otro positivo, y así los expone en “Cuatro Ensayos sobre Libertad” (*Four Essays on Liberty*): "Coaccionar a un hombre es privarlo de

[355] Ibidem, pg. 37.
[356] *L’Être et le Néant*, cuarta parte, capítulo primero, “Être et faire: La Liberté”, pg. 494, Gallimard, Paris, 1943.

libertad - ¿libertad de qué? Casi todos los moralistas en la historia humana han exaltado la libertad. Como la felicidad y la bondad, como la naturaleza y la realidad, este es un término cuyo significado es tan poroso que parece haber pocas interpretaciones capaces de resistir. No me propongo discutir ni la historia de esta palabra mutable ni los más de doscientos sentidos registrados por los historiadores de las ideas. Propongo examinar solo dos de estos sentidos - pero son centrales, teniendo una gran aceptación, detrás de ellos, en la historia humana... El primero de estos significados políticos de libertad, que llamaré sentido negativo, está incluido en la respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el área o sector en el cual el sujeto - una persona o grupo de personas - tiene o debería tener la posibilidad (o el consentimiento) de hacer o ser lo que tiene capacidad de hacer o de ser, sin la interferencia de otras personas? (ausencia de obstáculos o de injerencias). El segundo, que yo llamaría positivo, está incluido en la respuesta a la pregunta: "¿Qué o quién es la fuente de control o interferencia que puede determinar a alguien hacer o ser esto, preferiblemente aquello"? (¿Qué se hace en la sociedad para que yo pueda actuar o llegar a ser lo que puedo ser?). Las dos preguntas son claramente diferentes, aunque ambas respuestas pueden coincidir. [...] La coerción implica la interferencia deliberada de otros seres humanos en el área o sector en el que yo podría actuar si no existiera. Me falta libertad política sólo si se me impide alcanzar un objetivo por la acción de los seres humanos. Esto fue puesto en evidencia por el uso de expresiones modernas como "libertad económica" y su contraparte, "esclavitud económica". Se argumenta, de manera plausible, que si un hombre es demasiado pobre para poder gastar en algo para lo cual no hay una prohibición legal - un trozo de pan, un viaje alrededor del mundo, recursos en la corte -, él es tan poco libre de poseerlo como si le fuera prohibido por ley. Si mi pobreza fuera una especie de enfermedad que me impidiera comprar el pan, viajar por el mundo o ser escuchado en mi causa, del mismo modo que mi cojera me impide correr, esta incapacidad no se calificaría de falta de libertad, y mucho menos de libertad política [...] El criterio de opresión es la pieza con la que creo que otras personas actúan, directa o indirectamente, con o sin intención de hacerlo,

frustrando mis deseos. Ser libre, en este sentido, significa no ser interferido por otros. Cuanto mayor sea la zona de no interferencia, mayor será mi libertad".[357]

De este primer criterio negativo, el de la no injerencia en la acción del individuo, surgen dudas y contradicciones que la vida política pone de manifiesto en nuestro día a día: ¿es necesario restringir la libertad de algunos, o incluso la de una parte importante de los ciudadanos, para garantizar la de otros menos favorecidos? Pero si la libertad es sagrada y, por tanto, intocable e inalienable, ¿puede haber restricciones a la acción humana, sean cuales sean sus consecuencias? ¿Podemos ser absolutamente libres dentro de una sociedad, o debemos aceptar la pérdida de un cierto grado? En este último caso, ¿hasta dónde pueden llegar las restricciones legales? ¿Y cómo se establecen?

Por otra parte, el sentido positivo de la palabra libertad se deriva de la voluntad o el deseo del individuo de ser su propio dueño, de darse su propia ley, es decir, de ser autónomo. Berlín recupera aquí el antiguo concepto de la época helenística, el de los estoicos y epicúreos: "Deseo que mi vida y decisiones dependan de mí, no de fuerzas externas de cualquier naturaleza. Quiero ser mi propio instrumento y no el instrumento de otros seres humanos, actuar por voluntad propia. Deseo ser sujeto, no objeto; ser movido por razones, por propósitos conscientes propios, y no por causas externas que me afecten [...] La libertad que consiste en ser mi propio señor (mi propia señora) y la libertad que consiste en no ser impedido en las elecciones que hago por otros hombres pueden parecer conceptos sin grandes nociones de negación de la libertad, históricamente desarrolladas en direcciones divergentes, no siempre por etapas respetables, hasta que, finalmente, entraron en conflicto entre sí. Un medio de aclarar esto es el momento de independencia adquirido por la metáfora del autodominio. 'Soy mi propio señor', 'no soy esclavo de ningún hombre'; pero puedo no ser esclavo de la naturaleza (como los platónicos y hegelianos tienden a decir)? O de mis pasiones desenfrenadas? No son estas las muchas especies de un género idéntico de 'esclavo' - algunos políticos o jurídicos, otros morales o espirituales? Los hombres no han experimentado la experiencia de liberarse de la esclavitud espiritual, o de la esclavitud de la naturaleza, y no se han vuelto

[357] I. Berlin, *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*, pgs. 135, 136, Edit. Universidade de Brasília, 1969.

conscientes por un lado, de un yo que domina, y por el otro, de algo a lo que se obligan a obedecer? Este yo dominante es entonces identificado diferentemente con la razón, con mi 'naturaleza más alta', con el yo que calcula y anhela lo que le satisfará a largo plazo, con mi ser 'real', o 'ideal' o 'autónomo', o incluso mi 'mejor'. Todo esto contrasta con el impulso irracional, con deseos incontrolables, con mi naturaleza 'inferior', con la búsqueda de placeres inmediatos, con mi yo empírico o heterónomo arrastrado por toda tendencia de deseo o pasión, Necesitando ser rigurosamente disciplinado si quieres alcanzar la cumbre de tu naturaleza 'real'. Entonces los dos egos pueden representarse como divididos por un amplio abismo: el verdadero yo puede concebirse como algo más amplio que el individuo (tal como se entiende normalmente el término), como un «todo» social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un partido, un Estado, la gran sociedad de los vivos, los muertos y los no nacidos. Esta entidad se identifica entonces como el 'verdadero' yo, que, al imponer su propia voluntad colectiva u orgánica a los miembros 'recalcitrantes', alcanza su propia y, en adelante, máxima libertad. Los peligros de utilizar esta metáfora orgánica para justificar la coacción de unos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel superior de libertad han sido señalados en numerosas ocasiones. Pero lo que da a este tipo de lenguaje la plausibilidad que tiene es que reconocemos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a los hombres en nombre de un objetivo (digamos, la justicia o la salud pública) que ellos mismos perseguirían si fueran más ilustrados, pero no lo hacen porque son más ciegos, ignorantes o corruptos".[358]

El autodominio o la autorrealización como expresión positiva de la libertad consiste, en fin, "en el uso de la razón crítica, en la comprensión de lo que es necesario y de lo que es contingente [...] Pues querer que algo sea diferente de lo que debe ser es, dadas las premisas, es decir, las necesidades que gobiernan el mundo, ser pro tanto ignorante o irracional. Pasiones, prejuicios, miedos y neurosis brotan de la ignorancia y toman la forma de mitos e ilusiones. Ser gobernado por mitos, ya sea que surjan de la imaginación viva de charlatanes sin escrúpulos o de causas psicológicas o sociológicas, es una forma de heteronomía, de dominio de factores externos, en un sentido no necesariamente

[358] Ibidem, pgs 142 e 143

deseado por el agente [...] El conocimiento libera no porque nos ofrece posibilidades más amplias, entre las cuales podemos tomar decisiones, sino porque nos preserva de la frustración de intentar lo imposible".[359]

Para finalizar, recuerdo una observación despabilada de Amelia Valcárcel, en *El Sentido de la Libertad*: "No se puede articular la idea de libertad sin la de orden. Limita con ella de modo espontáneo. Mientras libertad y igualdad son mutuamente tensionales, libertad y límite funcionan en sinergia. La libertad absoluta es pura indeterminación irreductible a concepto. Libertad se resuelve en el orden de las libertades posibles y su prelación. Un orden no es otra cosa que un sistema de rango, en que funcionan las libertades que son posibles. Por el contrario, sobredimensionar la idea de orden, hasta hacer desaparecer la libertad es un salto en el vacío, pero no solo los totalitarismos lo pretendieron".[360]

[359] Ibidem, pgs. 148 e 149.

[360] A. Valcárcel, *Libertad: La Cuestión*, El Sentido de la Libertad, (Obra Colectiva, Editoras Amelia Valcárcel y Rosa M.R. Magada), pg. 26, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2001.

## XVI. ¿Es la democracia el mejor régimen político?

Cuando los griegos inventaron la democracia, es decir, el régimen político en el que el pueblo (*demos*) tiene derecho a ejercer el poder (*kratos*) de dirigir y administrar la comuna (un proceso que duró unos dos siglos, entre el VII y el V antes de Cristo), afirmaron estar creando no sólo una forma de soberanía popular, sino una sociedad totalmente nueva y un modo de vida mucho más feliz.[361]

Una de las primeras exaltaciones o defensas del régimen democrático nos fue dada por Herodoto en sus *Historias*, ya a mediados del siglo V. Dice el historiador, reproduciendo la frase de Otanes, un señor persa, después de haber expuesto el carácter imprevisor e incluso cruel de un monarca absoluto, como entonces de costumbre: "Lo mismo no sucede con el gobierno democrático. Primero, se llama *isonomia*,[362] y es el más bello de todos los nombres; en segundo lugar, no comete ninguno de estos desórdenes, inseparables de los estados monárquicos. El magistrado es elegido por sorteo, siendo responsable de su administración; y todas las deliberaciones se hacen en común. Por lo tanto, soy de la opinión de abolir el gobierno monárquico y establecer el democrático, porque todo proviene del pueblo".[363]

Una esperanza similar se dio cuando los revolucionarios franceses de 1789 implantaron la primera república de la era moderna. Uno de sus líderes, Saint-Just, llegó a insinuar desde la tribuna de la Convención del 3 de marzo de 1794 que la felicidad sería una idea nueva en Europa.[364]

Y cuál es el mejor régimen de gobierno, o de "buena ciudad" en el entendimiento de Platón? Teniendo en cuenta que la República ideal es gobernada por los más sabios y los más justos, y que ni los reyes-filósofos ni los

[361] Los griegos de la época podrían haber llamado a tal forma de gobierno una demarquía (como oligarquía o monarquía), pero la palabra ya se utilizaba para una magistratura local, o, como se llama en Portugal, el gobierno de un alcalde.
[362] Igualdad ante la ley
[363] Heródoto, *Histórias*, libro III, párrafo 80 em adelante.
[364] Saint-Just, *Sobre el modo de ejecución del decreto contra los inimigos de la revolución*, Anales de la Convención de 1794: "la sagesse d'un gouvernement consiste à réduire le parti opposé à la révolution et à rendre le peuple heureux aux dépens de tous les vices".

guardianes hacen del poder un medio de vida o de enriquecimiento, sino de bienestar para toda la ciudad, este régimen es, para Platón, la aristocracia, sabiendose que las palabras aristeia (aristia), y aristos significan respectivamente excelencia y excelente.

Si los reyes-filósofos y los guardianes se dejan contaminar por el deseo de conquistas territoriales y de enriquecimiento personal, la aristocracia degenera en timocracia o timarquia (tímos = honor, en este caso militar): "Los que antes tenían a sus ciudadanos como hombres libres, amigos y proveedores, ahora los subyugan, tratándolos como *periecos*[365] y servidores, mientras ellos mismos siguen ocupándose de la guerra y la guardia de los demás" (Libro VIII, 547).

La deacadencia del régimen de gobierno continúa con la oligarquía (de *oligós*, poco, pocos), el gobierno de los ricos a favor de los ricos (también llamada plutocracia), ya que casi todas las sociedades contienen siempre unos pocos ricos y muchos pobres o más pobres que ricos.

El tercer escalón en el declive de regímenes es la democracia, fruto de la lucha de los más pobres contra los más ricos, contra los oligarcas. Es el gobierno de las libertades excesivas, licenciosas, el “bazar de las constituciones o de las medidas institucionales” (*pantolipon politeion*). En el gobierno popular, la sanción por faltas o delitos nunca es proporcional a la gravedad de los hechos, porque siempre habrá leyes en este «mercado constitucional» que suavicen los castigos merecidos. No se necesita una buena educación, un carácter íntegro ni ningún otro predicado para acceder al más alto cargo. Basta con que alguien se declare “amigo del pueblo”, porque con aversión a toda jerarquía se proclama la igualdad de lo que es desigual por naturaleza y/o cultura. El hombre democrático es destemplado, sin freno (*aneu sofrosyne*), pródigo en deseos que no tienen límites, frívolo e incapaz de lógica en sus deliberaciones. Todas las cosas son iguales para él: los vicios y las virtudes, los bienes y los males.[366]

El nivel más bajo, y por tanto el peor régimen, es la tiranía, que impone una servidumbre extrema a la mayoría del pueblo. Surge tras un periodo de grave

[365] Habitante de una ciudad que no gozaba del derecho de ciudadanía, pero no era esclavo y podía ejercer actividades económicas.

[366] El novelista Milan Kundera, en su libro *La inmortalidad,* parece referirse al análisis de Platón cuando escribe que, en la cultura actual, todos los deseos se han convertido en derechos. Podríamos añadir que muchas reivindicaciones de derechos se han vuelto histéricas.

crisis social y moral de la sociedad, en el que las condiciones de vida se vuelven extremadamente difíciles y las leyes se convierten en letra muerta. El pueblo o incluso una determinada clase social otorga entonces a una persona o a un pequeño grupo poderes absolutos, tanto legales como basados en la fuerza armada.

Si la República de Platón puede considerarse la primera gran obra de la cultura occidental sobre el tema de la política, la segunda es la Política de Aristóteles, que clasifica la democracia como una desviación de la politeia (gobierno constitucional o *res publica*, en la traducción latina de Cicerón), del mismo modo que la tiranía es una desviación monárquica y la oligarquía un vicio implantado en la aristocracia. Dice el autor: "Dado que la constitución significa lo mismo que gobierno, y el gobierno es el poder supremo de una ciudad, y el mando puede estar en manos de una sola persona, o de unas pocas personas, o de la mayoría, en los casos en que esta única persona, las pocas personas o la mayoría gobiernen, teniendo en cuenta el bien común, estas constituciones deben ser forzosamente las correctas [...] Solemos llamar reino a una monarquía [...] el gobierno de más de una persona, pero solo unos pocos, llamamos aristocracia, porque gobiernan los mejores hombres [...] y cuando la mayoría gobierna la ciudad con vistas al bien común, se aplica al gobierno el nombre genérico de todas sus formas, es decir gobierno constitucional [...] las desviaciones de las constituciones mencionadas son la tiranía, correspondiendo a la monarquía, la oligarquía a la aristocracia, y la democracia al gobierno constitucional (o república); de hecho, tiranía es la monarquía gobernando en el interés del monarca; la oligarquía es el gobierno en el interés de los más ricos, y la democracia es el gobierno en el interés de los pobres,[367] y *ninguna de estas formas gobierna para el bien de toda la comunidad*".[368]

No es sólo el número de personas o representantes en el gobierno lo que interesa a Aristóteles, sino sobre todo los objetivos económicos: “Es accidental que pocos o muchos controlen el poder en las oligarquías y en las democracias, porque el número de ricos es menor y el de pobres mayor en todas partes, pero

[367] Nótese que, para Aristóteles, el gobierno en interés de los pobres no debe confundirse con la totalidad de los ciudadanos.

[368] Aristóteles, *Política*, libro III, capítulo V, 1.279 b, 1.280 a.

lo que diferencia la democracia de la oligarquía es la pobreza o la riqueza; en consecuencia, dondequiera que los gobernantes ejerzan el poder a causa de la riqueza, sean mayoría o minoría, habrá una oligarquía, y donde gobiernen los pobres habrá una democracia".[369]

La primera dificultad para comprender lo que es la democracia, aunque se trate más de una palabra exhaustivamente invocada (en los libros y en los medios de comunicación) que de un concepto perfectamente establecido, es la definición de lo que es el demos: ¿es todo el cuerpo cívico de ciudadanos y, por tanto, una unidad o totalidad, o un cuerpo social, una parte o fracción, aunque sea mayoritaria, del cuerpo cívico, como las "clases populares", el proletariado, los trabajadores, los desposeídos (de propiedad), los pobres (en la visión aristotélica) o los miserables, como los novelizó Victor Hugo?

Por ejemplo: en la democracia ateniense, cuatro clases sociales muy distintas participaban en la Asamblea del Pueblo (*Ekklesia*) - en orden descendente, pentacosiomedimnos, caballeros, zeuguites y thetes -, pero los asalariados (*thetes*) no tenían acceso al Consejo de los Quinientos (*Boulè*), el órgano que preparaba los asuntos de la Asamblea y supervisaba su ejecución. Como el Consejo se reunía todos los días, los asalariados, que no tenían esclavos, no podían asistir. Para referirnos también al "pueblo romano" (*populus*) en su época republicana, hay que tener en cuenta que estaba diversamente constituido por la posesión de bienes y el interés propio, es decir, por el *orden senatorial* (grandes terratenientes), el *orden ecuestre* (burguesía monetaria, a grandes rasgos)[370] y la *plebe* (mercaderes y comerciantes, artesanos, proletarios urbanos, exentos del servicio militar y de la contribución fiscal, así como la plebe rural formada por pequeños propietarios).

Actualmente, se piensa que los conflictos de clases de la tradición marxista perdieron su calidad de núcleo de oposición en la economía política (como consecuencia de las transformaciones de los medios de producción que

[369] Ibidem, 1280 a. "Que la palabra 'pueblo' no nos engañe, pues siempre significó no la totalidad de los habitantes, sino solo aquella parte que gozaba del derecho a decidir o elegir aquellos que debían decidir por ella, tanto que aún Maquiavelo distinguió en Florencia las divisiones entre los nobles, entre los nobles y el pueblo, y la esencial entre el pueblo y la plebe". Norberto Bobbio, *Teoría general de la política*, Torino: Einaudi, 1999.

[370] Principalmente después de la Ley Sempronia, de 123 a.C.

redujeron el peso del proletariado) y, por lo tanto, de medio a través del cual se resuelven los problemas públicos. Han entrado en juego y vigor las desigualdades socioeconómicas entre hombres y mujeres, los desequilibrios regionales o territoriales, el (des)respeto a los derechos humanos y sociales (como trabajo y remuneración legal, educación, salud y seguridad pública), la libertad de géneros, la seguridad pública, el miedo a las migraciones y la corrosión de las tradiciones culturales. El pueblo, para los populismos actuales de derecha e izquierda, estará constituido por aquellos que se encuentran "abajo" y que reivindican la extinción de situaciones consideradas injustas, o se encuentran amenazados por circunstancias específicas y continuadas (criminalidad o terrorismo, por ejemplo). El *demos* sería, por tanto, los que se oponen a la plutocracia económica, a las oligarquías o élites institucionales o a un sistema sociocultural considerado injusto y desigual.

De ahí que se piense actualmente en dos formas de democracia: la de rasgos modernos, es decir, la democracia liberal, caracterizada por la institución de mecanismos contra la tiranía o la dictadura, garantes de derechos individuales, en la que el poder popular está circunscrito a la selección o elección, por voto, de sus representantes, tanto en los poderes legislativos como ejecutivos (Estado de derecho con garantías individuales); y la democracia popular (o populismo), contraria al culto del individualismo, a los privilegios de las minorías y en favor de la soberanía popular y de los menos favorecidos o socialmente expuestos, lo cual se concretiza mediante mecanismos de decisión política directa (referendos y plebiscitos) y la reducción drástica de la autoridad no electa (del cuerpo judicial).

Las experiencias históricas ya nos han demostrado que la democracia no siempre conduce automáticamente al bienestar y a una vida feliz si no actúan simultánea y favorablemente otros factores. Poco después de la Caída de la Bastilla, entre 1792 y 1794, se instaló en Francia la fase del Terror jacobino, que se saldó con la ejecución de aproximadamente cien mil personas, reafirmando lo que Platón dijo en su momento: que la democracia siempre corría el peligro de saltar a su opuesto, la tiranía. Con ella, es decir, a través de ella, se ganaron expresiones políticas y fue posible el ascenso al poder del fascismo italiano y del nazismo alemán. Hecho: en las elecciones legislativas de 1924, la Lista Nacional, liderada por el Partido Nacional Fascista, obtuvo el 64% de los votos y consolidó

el poder de Mussolini en Italia. Siguiente dato: fue durante la República Democrática de Weimar, en 1920, cuando se fundó el partido nazi, que tomó el poder en 1933 tras unas elecciones legislativas en las que obtuvo el 43,9% de los votos. Aún hoy, muchos Estados formalmente democráticos tienen enormes dificultades para combatir la inseguridad, la violencia, el desempleo, la precariedad laboral, la corrupción[371] y mantener un sistema de seguridad social (incluida la sanidad pública) eficiente, como demuestran varios países de América Latina, África e incluso algunos de Europa, los más pequeños de la Comunidad.

Considerando que una democracia tiene por fundamento la designación de los gobernantes por la mayoría de los gobernados, según un cierto sistema electoral, es lógico inferir que ninguna autoridad en el ámbito del gobierno (necesariamente en los poderes ejecutivo y legislativo, eventualmente en el poder judicial) así se considerará si no es sometida a la elección de los ciudadanos votantes. Desde un punto de vista histórico y ya clásico, es esta operación expresamente manifiesta y no corrompida que confiere legitimidad a los poderes soberanos del Estado. Ocurre, sin embargo, que este límite estrictamente político se ha ampliado o ha tratado de incorporar otras relaciones económicas y culturales, expandiéndose, por tanto, a los más diferentes ámbitos de la sociedad.

Se trata de un fenómeno que ya no podría llamarse democratización, sino *democratismo* sin límites, como podemos leer en el análisis de Jean Madiran en *Les Deux démocraties*. En sus palabras, "la autoridad del padre de familia, la del profesor en la clase o en el taller, la del jefe de la empresa son heterogéneas al principio democrático y contrarias a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Estas autoridades, que constituyen libertades, sólo pueden mantenerse limitando el alcance del principio democrático".[372] Según la historia reciente, el atractivo de la democracia tiene al menos dos consecuencias

[371] Después de la frase de Otanos, reproducida por Herodoto (citado en las páginas anteriores de este ensayo), Darío se pronuncia a favor de la monarquía, entre otros argumentos porque "la corrupción, una vez establecida en la república, no produce odio entre los malos; al contrario, los une por lazos de estrecha amistad, pues aquellos que pierden el Estado actúan concertadamente y se conservan mutuamente". La capa para la corrupción endémica en Brasil no podría ser más perfecta.

[372] J. Madiran, *Les Deux démocraties*, pg. 47, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1977.

que pueden calificarse de peligrosas. Por un lado, la idea de la mayoría tiende a rebasar el ámbito político y a erigirse en criterio del bien, la justicia y la verdad en otras esferas de la vida, sin que exista conexión alguna entre estas relaciones. Por otra parte, el deseo irreflexivo de libertad, es decir, la pretensión de poder mandar sobre todas las acciones humanas, domina las mentes.

Así pues, cabe preguntarse: ¿qué es lo que da valor a un régimen político? ¿Su impacto en la sociedad, es decir, su eficacia económica y su equilibrio social? ¿Su capacidad para gobernar con un mínimo de conflicto social? ¿El tipo de representante político que exige a cambio? ¿O la equidad, es decir, el equilibrio racional de sus principios de acción?

En primer lugar, al proponer la soberanía, es decir, el poder de decisión en última instancia, a los representantes elegidos por el pueblo, la democracia moderna constituye una forma de gobierno que apuesta y se basa, al menos teóricamente, en la madurez de la razón de un pueblo o de una comunidad, capaz entonces de emanciparse de la figura e influencia de jefes, dirigentes o líderes patriarcales o incluso mesiánicos. En definitiva, de la figura providencial, temida y carismática de un príncipe, como se refiere a él Maquiavelo, o incluso de un caudillo, un condottiero o un Führer. Pero difícilmente alguien en su sano juicio podrá afirmar que la razón siempre prevalece en las disputas de los partidos políticos, sobre todo porque las pasiones personales y las ideologías sociales, que son formas de distorsión de la realidad y justificaciones ilógicas de los errores y abusos del gobierno y la administración, son fenómenos decisivos en la elección de los representantes.

Además, sigue siendo totalmente actual las observaciones de Sócrates en el primer libro de la República,[373] según las cuales constituye un castigo o una vergüenza ser gobernado por alguien peor que yo o usted. Así, si somos honestos, gobernados por corruptos; si somos relativamente cultos, gobernados por gente ignorante; si tenemos una idea clara de justicia, universalmente definida, ser gobernados por personas que tienen muchas ideas sobre la justicia, en dependencia de sus intereses particulares o de amigos, de situaciones o de oportunidades particulares que surjan.

[373] Ver Platão, *A República*, Livro I. 347 c.

En segundo lugar, la propia definición de democracia como poder popular (salvo en los casos de la democracia directa) es más teórica que práctica, pues el cuerpo político no pocas veces actúa de manera independiente, como un organismo burocrático situado por encima o desvinculado de la voluntad de la mayoría de los ciudadanos. Cuanto más crecen las instituciones, dentro o fuera del gobierno, más se convierten en un fin en sí mismos. Este fenómeno de burocratización está correlacionado con el que recibió de Robert Michels la denominación de "ley de bronce de la oligarquía", lo que significa la progresiva autonomización de los cuerpos dirigentes dentro de las organizaciones estatales y partidistas, lo que podríamos también llamar elitización técnica y administrativa de un organismo social o de un Estado, cualquiera que sea. Para Michels, por lo tanto (socialista no-sospechoso), no hay organismo social sin elitización, lo que nos parece evidente, tanto desde un punto de vista histórico-empírico como teórico.[374]

Al mismo tiempo, las leyes y medidas impopulares (aunque necesarias) también socavan la fantasía del «gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo». Por último, creer que una simple cantidad matemática (la mayoría, la multitud) puede convertirse así en expresión de sabiduría y virtudes cívicas es aferrarse a un devaneo que la experiencia histórica nunca ha demostrado. Puesto que la democracia permite a cada cual expresarse libremente, y puesto que la inteligencia y la estupidez pueden expresarse con normalidad, aunque sometidas a pocas limitaciones (delitos de opinión), es bastante probable que la difusión de la estupidez sea predominante, como parecen indicar las redes sociales actuales. La demagogia, de hecho, ha demostrado ser una compañera inseparable del entusiasmo de las masas y de los discursos y propuestas de los representantes políticos.

Conviene también incorporar a esta discusión el análisis relativamente reciente de Luigi Di Gregorio en su obra *Demopatia*.[375] Teniendo en cuenta las constantes crisis de los regímenes democráticos, lo que el autor llama "malestar real y contemporáneo", se advierte una tendencia a la disminución de la

[374] Ver R. Michels, *Sociologie du parti dans la démocratie moderne*, Paris: Gallimard, 2015.
[375] Ver L. Di Gregorio, *Demopatìa: Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*, Rome: Rubbetino, 2019.

confianza en los partidos (de espectro ideológico variado), en los políticos profesionales y en las instituciones representativas; una disminución de la participación en las elecciones; un aumento de la volatilidad electoral (cambio de tendencia en los votos de un mismo votante); por un lado, en ciertas regiones, un aumento del número de partidos; de otro, la muerte súbita de varios partidos nuevos; la intensificación del recurso al referéndum (al que ya nos referimos) y una difusión de comportamientos populistas y meramente electorales. Correlacionando estas tendencias con otros síntomas sociopolíticos, como la poderosa injerencia de los lobbies, la corrupción, la crisis de los partidos y representaciones sindicales, la espectacularización mediática de personas y movimientos culturales y los radicalismos ideológicos, se ve que, en la base de todo esto, el "demos" enfermó y esta enfermedad degenerativa constituye la "demopatía", cuyos síntomas, según el autor, se evidencian con el individualismo y el narcisismo extremos, el sensacionalismo midiático, el consumismo, la permisividad de los instintos que dan preferencia a personas o personalidades, manteniendo las ideas, el debate racional y las acciones efectivas y comunes en segundo plano. Esta configuración actual de las relaciones humanas, marcada por la presencia omnipotente y omnipresente de las redes sociales, es la que llevó a Umberto Eco a declarar, con innegable indignación: “Los medios sociales dan derecho a hablar a legiones de imbéciles que antes sólo hablaban en el bar después de un vaso de vino, sin perjudicar a la comunidad. Entonces se callaban, mientras que ahora tienen el mismo derecho a hablar que un Premio Nobel. Es la invasión de los imbéciles”.[376] Lo que el crítico italiano entendió claramente es que la oralidad indiscriminada y popularizada que nos permite la tecnología actual no produce e incluso niega la masa crítica que la palabra escrita, presumiblemente más reflexiva y razonada, puede generar y que las humanidades tradicionales siempre han fomentado.

Entonces, si las distancias entre el ideal abstracto de la democracia y su realidad son grandes, ¿por qué preferir aún así este régimen?

[376] “I social media danno diritto di parola a legioni di imbecilli che prima parlavano solo al bar dopo un bicchiere di vino, senza danneggiare la collettività. Venivano subito messi a tacere, mentre ora hanno lo stesso diritto di parola di un Premio Nobel. È l’invasione degli imbecilli”. La Stampa, 11 de junho de 2015.

Inicialmente, por qué la democracia supone (aunque no ocurra en la práctica, sobre todo en ciertas latitudes del planeta) que el ciudadano actúe como persona adulta, libre, capaz de una elección simultáneamente racional, clara, que tenga en cuenta el objetivo máximo de la política, es decir, el bien común (más allá del propio poder soberano). La democracia, a diferencia de un régimen absoluto o oligárquico, en el sentido de restringido, no impone una voluntad especial, la de una persona o la de un grupo minoritario. Podemos recordar aquí, inicialmente, de Spinoza, en su *Tratado Político*: "Por cierto, si las cosas fueran tales que, en la elección de sus colegas, los patricios estuvieran libres de toda afección común y fueran dirigidos solo por la preocupación de la salvaguardia pública, ningún régimen sería comparable al aristocrático. Pero, como la experiencia enseña bastante y hasta demasiado, la realidad es totalmente otra, sobre todo en las oligarquías donde la voluntad de los patricios se libera al máximo de la ley a causa de la falta de competidores. Ahí, en efecto, los patricios alejan cuidadosamente a los más merecedores y buscan asociarse con aquellos que están bajo su dependencia, de modo que, en semejante Estado, las cosas van mucho peor porque la elección de los patricios depende de la voluntad arbitraria absoluta de algunos, libertada de toda ley. De lo anterior se desprende que podemos concebir diferentes tipos de democracia; mi propósito no es hablar de todas ellas, sino ceñirme al régimen en el que todos aquellos que se rigen únicamente por las leyes del país no están en absoluto bajo la dominación de otros, y viven honradamente, tienen derecho de sufragio en el consejo supremo y acceso a los cargos públicos. Digo expresamente que sólo se rigen por las leyes del país para excluir a los extranjeros que son súbditos de otro estado. He añadido a estas palabras que no están bajo el dominio de otros para excluir a las mujeres y siervas que están bajo la autoridad de sus maridos y amos, a los hijos y pupilos que están bajo la autoridad de sus padres y tutores. Digo, por último, que llevan una vida honorable, para excluir a los que están marcados por la infamia a causa de un crimen o de un modo de vida desonesto".[377]

Para el filósofo, por tanto, la democracia (*omnino absolutum imperium*) garantiza al menos tres cosas favorables a la comunidad de los hombres: una

[377] B. Spinoza, *Obra Completa I: Tratado Político*, Capítulo XI, parágrafo 2, pgs. 482 e 483, São Paulo: Perspectiva, 2014.

mayor autonomía individual, una mayor igualdad en la vida cívica y una sociedad más honorable, si se cumplen las buenas leyes que se esperan de los representantes.

Y conviene recordarnos también el estupor de Étienne de La Boétie, en su famosa obra *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*: "Por ahora solo quisiera que me hicieran entender cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, ciudades y naciones soporten a veces sólo un tirano, que no tiene otro poder que el que le dan, que no tiene el poder de hacerles daño a menos que quieran soportarlo, y que no podría hacerles ningún daño si no prefirieran sufrir en lugar de contradecirlo. Cosa verdaderamente sorprendente (y sin embargo tan común que es necesario antes lamentarse de lo que se asombrar) al ver un millón de hombres miserablemente sujetados, la cabeza bajo un yugo deplorable, no que sean a esto compelidos por una fuerza mayor, sino porque están fascinados y, por así decirlo, hechizados por un hombre solo, que no deberían temer, porque es uno solo, ni amar, pues es inhumano o cruel para ellos. Tal es la debilidad de los hombres [...] ¿Llamaremos a esto cobardía? ¿Llamaremos a estos hombres viles y cobardes"?[378]

La respuesta de La Boétie es el título de su opúsculo: una servidumbre voluntaria de los hombres en sociedad, un consentimiento por pereza o desprecio de la libertad de pensamiento y de las funciones públicas, que genera una cadena de pequeñas tiranías o una red de pequeños poderes en compromiso mutuo.

Por eso, también en teoría, la democracia pide a los ciudadanos, tanto a los que eligen como a los que son elegidos, que hagan lo mejor que puedan, considerando una opción de acción ponderada y honesta que corresponda al interés general, en lugar de la lealtad ciega y absoluta a un líder, un partido o un grupo social. En otras palabras, a través de la libertad que otorga, favorece la capacidad de juzgar y decidir con autonomía personal. Una condición necesaria, aunque no suficiente.

Existe, sin embargo, un peligro constante para la racionalidad e incluso el sentido común, y responde al nombre de populismo democrático, algo que se

[378] É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou Le Contr'um, pg. 12, disponível em classiques.uqac.ca.*

extiende a todas las posiciones del arco político. Así lo explica Pierre Rosanvallon en su *El siglo del populismo*: “La teoría populista de la democracia se apoya en tres elementos: una preferencia dada a la democracia directa, ilustrada por la sacralización del referéndum; una visión polarizada e hiperelectoralista de la soberanía del pueblo, que rechaza los cuerpos intermedios y entiende domesticar las instituciones no elegidas (como las cortes constitucionales y autoridades independientes); una aprehensión de la voluntad general como siendo susceptible de expresarse espontáneamente. La concepción populista de la representación está, en cuanto a ella, vinculada a la figura del 'hombre pueblo', teniendo él una capacidad sensible de encarnación para remediar el estado de mala representación considerado existente. El nacional protecionismo es, además, un elemento constitutivo de la ideología populista, a condición de comprender que no está ligado solamente a una política económica. Se inscribe más profundamente en una visión soberanista de reconstrucción de la voluntad política y de atención a la seguridad de una población [...] La cultura política del populismo está, por último, explícitamente adosada a la movilización de un conjunto de emociones y pasiones cuya importancia es reconocida [...] Allí se pueden distinguir las emociones de intelecto, destinadas a hacer el mundo más legible, apoyándose en relatos de complot, las emociones de acción (liberación de actos) y las emociones de posición (sentimiento de abandono e invisibilidad social)".[379]

Decir que la democracia, para funcionar correctamente, nos pide y favorece lo mejor, permite comprender por qué las libertades de expresión y de voto se extienden a los enemigos de la democracia. La posibilidad de manifestaciones de pensamiento extremista, de derecha y de izquierda del espectro político, es comúnmente evocada para subrayar la debilidad de la democracia, ya que esta transigencia puede llevar al fin de la propia forma de gobierno. Por consiguiente, es el único régimen que no se defiende legalmente de sus enemigos apostando en el buen sentido de una población adulta. Obligar a sus enemigos al silencio es alimentar el aura de excluidos y perseguidos, de víctimas indefensas. Así, todas las posiciones políticas pueden venir a público, siempre que

[379] P. Rosanvallon, Introducion, *Le Siècle du populisme: Histoire, théorie, critique*, Paris: Seuil, 2019.

pacíficamente; las divisiones de la sociedad serán claras y no su unidad, encarnada en un hombre o en un partido. Ser el mejor, como requiere la democracia, es aceptar la diferencia, siempre que se muestre provechosa para el bien común. Con esto, hay más dudas que se viven y se superaron en el sistema democrático que las certezas anteriores y ya consolidadas.

Si Tocqueville debe ser leído es porque también señala algunos peligros que el tiempo puede desencadenar en la vivencia democrática: “La igualdad produce dos tendencias: una conduce a los hombres directamente a la independencia y puede incitarlos súbitamente a la anarquía; la otra los conduce, por un camino más largo, más secreto y más seguro, a la servidumbre. Los hombres ven fácilmente la primera y se resisten a ella; se dejan arrastrar por la otra, sin verla [...] La idea de un derecho inherente a ciertos individuos desaparece rápidamente de la mente de los hombres; la idea del derecho todopoderoso, y por así decirlo único, de la sociedad viene a ocupar su lugar. Tales ideas arraigan y crecen a medida que las condiciones se hacen más iguales y los hombres más semejantes; la igualdad las hace nacer y ellas, a su vez, aceleran el progreso de la igualdad [...] Como los hombres que habitan los países democráticos no tienen ni superiores ni inferiores, ni asociados habituales y necesarios, se encierran voluntariamente en sí mismos y se consideran aislados. He tenido ocasión de demostrarlo bien a propósito del individualismo. Sólo con gran esfuerzo se desprenden los hombres de sus asuntos privados para ocuparse de los asuntos comunes [...] La vida privada es tan activa en los tiempos democráticos, tan agitada, tan llena de deseos, de trabajos, que a cada hombre casi no le queda energía ni tiempo libre para la vida política”.[380]

Otra debilidad, ya señalada por Cicerón en su época, nos advierte de la primacía de la igualdad sobre otros aspectos sociales: "En la monarquía, la generalidad de los ciudadanos toma poca parte en el derecho común y en los asuntos públicos; bajo el dominio aristocrático, la multitud, solo libre, está privada de cualquier medio de acción y deliberación; por último, cuando el pueblo asume el poder, aun suponiendo que es sabio y moderado, la misma igualdad se convierte en iníqua desigualdad, pues no hay gradación que distinga el

[380] A. De Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* Libro II, Parte IV, pgs. 353 a 360, Garnier-Flammarion, Paris, 1981.

verdadero mérito [...] Cuando los atenienses, en determinadas épocas, suprimieron el Areópago, para reconocer solamente los actos y decretos del pueblo, no ofreciendo a su república las distintas graduaciones de la dignidad, no tardó en llegar a su mayor decadencia".[381] Si por un lado la igualdad requiere leyes y estructuras jurídicas apropiadas, por otro tiende a rebajar a los más talentosos, los más dotados, aquellos que, queramos o no, poseen naturalmente atributos especiales o más desarrollados. En otras palabras, es progresivamente más difícil para la democracia, y su propensión social a la igualdad, convivir con la aristocracia individual del espíritu, es decir, con el conocimiento, la capacidad de creación y el esfuerzo personal subjetivos, pues, como dice la antigua e indudable máxima latina, "no es dado a todos atracar en Corinto".

En el libro *El Espíritu de las Leyes*, Montesquieu expone los valores que serían característicos de los regímenes políticos, y destaca que la monarquía es el régimen del honor, la tiranía, el régimen del miedo, y la república democrática, el de la virtud. Precisamente por eso, dice el filósofo: "Es evidente que un monarca que, por mal consejo o negligencia, deja de cumplir las leyes, puede reparar fácilmente el mal; todo lo que tiene que hacer es cambiar su consejo o corregir su propia negligencia. Pero cuando en un gobierno popular las leyes dejan de cumplirse fielmente, como esto sólo puede provenir de la corrupción de la república, el Estado ya está perdido. Fue un hermoso espectáculo en el siglo pasado ver los esfuerzos impotentes de los ingleses por establecer la democracia entre ellos (*una referencia a la decapitación del rey Carlos I y al establecimiento de la República, con Oliver Cromwell a la cabeza*). Como los que tomaban parte en los asuntos y negocios no tenían virtud, y su ambición se excitaba por el éxito de los que más se atrevían [...] el gobierno cambiaba sin cesar; el pueblo buscaba la democracia y no la encontraba en ninguna parte. Finalmente, después de tantos movimientos, sobresaltos y trastornos, fue necesario descansar en el mismo gobierno que había sido proscrito".[382]

Ser el mejor, como nos permite ser la democracia, ¿nos hace capaces de transformar lo ideal en práctica? ¿Qué expresamos cuando votamos o cuando

[381] Marcus Tullius Cicero, *De re publica*, Livro I, XXVII e XXVIII.
[382] Montesquieu, *O Espírito das Leis*, Livro III, Capítulo III, Do Princípio da Democracia, pgs. 49 e 50. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São PPaulo, 1973.

apoyamos una manifestación o reivindicación política? ¿Una posición esclarecida, reflexiva, racional? Un afecto espontáneo a favor, o un resentimiento contra acontecimientos, ideas y personas? Una preocupación por el interés general o una esperanza egoísta? Todas estas respuestas son posibles, pero las reacciones de naturaleza afectiva suelen prevalecer cuanto menor sea el nivel educativo o cultural de una población, y por varias razones: la situación material de un determinado momento de vida, las influencias familiares o del medio social, la aceptación acrítica de la propaganda político-partidista y de mensajes subliminales de los medios de comunicación, el desconocimiento de la historia pregresa o la tendencia conocida como gregaria y bovina, Algo que las redes sociales han expandido desmesuradamente.

Debe ser muy claro, en primer lugar, que cualquiera sea la causa o el motivo de nuestro apoyo o la refutación en nuestra elección, la democracia nos demuestra que somos, individual y colectivamente, responsables por nuestros actos políticos, sean conscientes o ignorantes, sopesados y reflexivos, o livianos e irresponsables. Hay que admitir la obviedad señalada por Hegel, aunque nos cueste mucho, ya que nos hace responsables de nuestros actos: no hay acción que no sea individual.

En segundo lugar, es evidente que la democracia es el único régimen que invita al ciudadano a protestar contra medidas político-administrativas, aunque sólo en momentos de composición del poder público, es decir, en períodos electorales. Sin embargo, la democracia es el único régimen que organiza o canaliza la discordia de las manifestaciones y la protesta masiva, si la sociedad tiene esta característica más incisiva y a veces incluso violenta, comportamental o reactiva, ya que el comportamiento de la masa tiende fácilmente al exceso, a la agresión y a la violencia.

Aquí cabe una comparación: en los últimos cien años las democracias escandinavas y suiza siempre se han mantenido dentro de uma relativa tranquilidad, alternando gobiernos conservadores y socialdemócratas, sin ningún disturbio importante. Esto significa que la democracia se adapta magníficamente en países de población reducida (como, por cierto, lo entendía Aristóteles), y no tanto en países con una población numerosa y, más aún, heterogénea? Pero entonces, ¿cómo evaluar la vida democrática en los Estados Unidos, con territorio inmenso y tan populoso? Comparando a las grandes naciones, la

democracia rusa es visiblemente menos perfeccionada que la norteamericana. Y esta imperfección no contiene una fuerte influencia histórica de su tradición zarista y dictatorial, mientras que el espíritu democrático norteamericano ya se encontraba instalado en el origen de su formación?

Desde que el capitalismo se hizo dominante a finales de los años ochenta, favoreciendo los movimientos de capital, la distribución productiva y los acuerdos económicos multilaterales - la tan cacareada globalización -, nuestra época ha sido testigo de una notable reducción del margen de maniobra de las políticas nacionales. En otras palabras, las decisiones de política socioeconómica local, o bien no surten efecto ante la complejidad de las relaciones internacionales, o bien dependen de otros centros de resolución diversos, haciendo depender el poder soberano nacional. Al mismo tiempo, asistimos a dos movimientos inversos: por un lado, un creciente desinterés por la política, que se manifiesta en los índices de abstención en los países en los que el voto no es obligatorio (los presidentes estadounidenses, por ejemplo, han sido elegidos con el 30% del total de los votos, excluyendo las abstenciones y los votos concedidos al candidato perdedor); por otro, un aumento generalizado y vertiginoso de los contactos personales y de grupo, facilitados por las tecnologías informáticas. Los individuos se expresan cada vez más por redes sociales, en los medios de comunicación, en la televisión, en *blogs*, en encuestas callejeras, pareciendo que con esto la democracia significa ahora "dar su opinión" sobre cualquier asunto de mercado o sobre la vida estrictamente personal, hábito típico de la futilidad mediática (lo que viste, lo que come, qué sexo prefiere, qué tipo de corte y color de pelo usa etc). Cuando, de manera muy diferente, el universo de la democracia es estrictamente político, queriendo decir con esto el ámbito de una elección que compone e interfiere en la decisión colectiva, en el bien común, en las estructuras más amplias e importantes de las vidas de poblaciones enteras.

La hermosa idea de que, por mediación de la democracia, el debate hace al ciudadano competente, depende de la capacidad de saber representar el interés general, agrupando razones y evidencias más fuertes y consistentes para la elección mayoritaria. Sin esa actitud, sin la buena voluntad personal, de la que deberían ser excluidos los prejuicios ideológicos, no hay justificación para decir que el pueblo es competente y que la elección ha sido lo que supone y desea la noción de democracia: el mayor número posible para que la resolución sea la

mejor posible. La debilidad de la democracia se revela, en realidad, como nuestra debilidad individual, la de no ser capaces de representar para nosotros mismos lo que es el interés general, en el momento en que se actúa y teniendo en cuenta las consecuencias futuras, ya que una decisión en ese momento se proyecta, inevitablemente, para lo que viene por delante. Cuando la mayoría de los ciudadanos prefiere actuar por interés inmediato, irreflexivo, personalista o egoísta, la posibilidad de elegir lo peor supera enormemente el bien común, incluso porque éste contradice en no pocas ocasiones deseos personales y de clase. Cuando la política (como se ha constatado en Brasil y en no pocas partes del mundo) se convierte en una oportunidad o balcón de grandes negocios, en una ocasión única de enriquecimiento privado, de financiación partidista a expensas del tesoro público, de condescendencia con actos delituosos, de favorecimiento a la plutocracia, y los electores siguen eligiendo a los mismos representantes o al mismo género de aquellos que definen tales facilidades y practican tales privilegios, los cuales, como analiza Max Weber (*Politik als Beruf* - Política como oficio), viven de la política y no para la política, por lo que el régimen democrático interfiere poco en el desarrollo económico y en el bienestar general de la sociedad.

Hay que ser consciente de que la democracia no puede todo, pero puede contribuir mucho. Pensar que la democracia puede todo es demostrar ingenuidad utópica o típica de la política romántica, aquella que la historia registró en el siglo XIX y que se caracterizaba por una concepción más emotiva que racional, más piadosa que eficaz, más elocuente y engañosamente redentora que sensata y realista. Al contrario, pensar que ella no puede nada es aceptar la tiranía, para usar un término más antiguo, o coquetear con la dictadura y la violencia explícita que la caracteriza.

Pero no será difícil concluir que todos los defectos aquí señalados son más soportables,[383] en razón de las libertades civiles y políticas, que los de una

[383] "Muchas formas de gobierno han sido probadas, y serán probadas en este mundo de pecado y aflicción. Nadie pretende que la democracia sea perfecta o sabia. De hecho, se ha dicho que la democracia es la peor forma de gobierno, salvo todas las demás formas que se han probado de vez en cuando". *Many forms of Government have been tried, and will be tried in this world of sin and woe. No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed it has been said that democracy is the worst form of Government except for all those other forms that have been tried from time to time*. Winston Churchill, *House of Commons*, 11 de novembro de 1947.

monocracia (gobierno de uno) o de una aristocracia (gobierno de algunos), aunque aclaradas, porque ambas dependen de personas y no de una estructura legal y de mayor flexibilidad en la resolución de problemas y conflictos inevitables.

## XVII. La muerte del arte y la supervivencia de la estética

Desde la primera mitad del siglo XIX, con los Cursos de Estética de Georg Hegel, dados entre 1820 y 1828 en Berlín, y publicados entre 1835 y 1838 (en tres volúmenes), ha ganado fuerza, por sus evidencias históricas, no solo la idea sino aún el propio veredicto de *la muerte del arte*.

Esta tendencia, en la concepción hegeliana, procedía de las características revolucionarias de la cultura que poco a poco se imponía y cuyo fundamento residía en la creciente manifestación de la subjetividad. En el ámbito del arte, la autofiguración de este personalismo y una dedicación cada vez más formalista conducían a la disolución de todo lo que hasta entonces había dado significado al reino de lo bello y al dominio de lo bello en el arte ("das Reich des Schönen und die Schöne Kunst").

En las palabras iniciales de esta obra podemos leer: "Siempre el arte ha sido para el hombre instrumento de concientización de las ideas y los intereses más nobles del espíritu. Fue en las obras artísticas que los pueblos depositaron las concepciones más altas, las expresaron y de ellas tuvieron conciencia [...] Tenemos en el arte un modo particular de manifestación del espíritu; decimos que el arte es una de las formas de manifestación porque el espíritu, para realizarse, puede servirsi de múltiples formas... Ahora, originadas y engendradas por el espíritu, el arte y las obras artísticas son de naturaleza espiritual... en este aspecto, ya que el arte se acerca más al espíritu y al pensamiento que a la naturaleza exterior, inanimada o inerte..."[384]

Estas características espirituales, sin embargo, comenzaron a decaer con el advenimiento del arte romántico y su independencia formal de carácter. Por ello, el filósofo entendió que “si la subjetividad ha llegado a un punto en el que la independencia le es esencial, entonces el contenido particular en el que debe ejercerse debe participar de esta independencia. Pero como este contenido no forma parte de la sustancialidad de la vida subjetiva... su independencia sólo puede ser formal. Por otra parte, las circunstancias y situaciones externas, los acontecimientos con sus cadenas y complicaciones, después de recobrar su

[384] G.W.F. Hegel, *Curso de Estética, O Belo na Arte*, pgs. 5 a 18, Martins Fontes, São Paulo, 1996.

libertad, siguen una carrera aventurera y desordenada que no está sujeta a ninguna directriz... se orienta hacia la concepción y la representación puramente subjetivas, sujetas a variaciones accidentales, es decir, hacia el *humor*... lo que señala el fin del poder creador de la subjetividad artística sobre la forma y el contenido, sean cuales fueren... En cuanto a su destino supremo, el arte sigue siendo para nosotros algo del pasado. Por ello, ha perdido todo lo que tenía de auténticamente vivo y verdadero, su antigua realidad y necesidad".[385]

La modernidad y el mundo industrial se encargaron de transformar radicalmente la visión y la concepción anteriores del arte, mucho más de lo que Hegel imaginaba, sobre todo a partir de finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX. Muchos otros autores añadieron argumentos a la observación del filósofo, no sólo en relación con el arte, sino con la propia cultura en su sentido humanístico más estricto (frente al antropológico), es decir, como cuidado del espíritu y excelencia de una educación integral. Entre otros, Oswald Spengler, Tolstoi, Ortega y Gasset y George Steiner.

Poética

Comencemos por el vocabulario y las ideas de los inventores de la filosofía y la crítica del arte para recordar cómo se entendió y por qué, en un determinado momento de su historia en el mundo occidental, se llegó a la formulación de la muerte del arte.

Los análisis y proposiciones sobre el tema tienen su comienzo más consistente con la obra *Peri Poietikes*, de Aristóteles, normalmente traducida por Arte Poética o solo Poética. La palabra ποιησς indica, en griego, creación o confección. Ya τεχνη significa habilidad, técnica, capacidad de hacer. Los filósofos y comentaristas latinos utilizaron para esta palabra el término ars, artis, adoptado posteriormente en las lenguas latinas e incluso en inglés. De ahí la expresión aristotélica tekné poietike, normalmente traducida por arte poética, significa, originalmente, habilidad creativa o creadora. Puede, en dependencia del autor, indicar: 1. estudio crítico y específico de la poesía; 2. teoría de la creación literaria, abarcando todos sus géneros; 3. teoría general de las artes,

[385] Idem, *Curso de Estética: O Belo na Arte*, pgs. 581 e 630, opus cit.

incluyendo sus diversas manifestaciones, incluso en griego antiguo, las artes de la medicina y la agricultura.

La finalidad del texto, vista por el original griego, se refiere a la capacidad representativa de las artes y de la palabra, a los elementos constitutivos y a las formas - eidos - por las cuales se expresa la literatura. Al mismo tiempo, es por esta obra que Aristóteles realiza la defensa de los lenguajes artísticos, retóricos y ficcionales, oponiéndose a las críticas que, contra ellas, había formulado Platón en el libro X de la República y en el Sofista.

Para este último, teórico del idealismo, la creación esencial es la divina; el segundo nivel "poético" se deriva de la actividad del artífice, del productor de objetos útiles; el arte, por último, consistiría en la imitación o reproducción de simples "apariencias" de los niveles anteriores. En la concepción platónica, el valor de la pintura o de la escultura depende de su mayor o menor aproximación al conocimiento verdadero. Debería ser algo que se ajuste a la idea. Sin embargo, y aunque se aparente con la idea, el arte está tan lejos de ella como un nombre de la cosa que representa. El arte se revela antes como imagen (*eikón*) de una cosa (*pragma*). Es una imitación por copia, y en este caso duplica inútilmente la realidad, o engendra apariencias engañosas, simulacros, desvirtuando el verdadero conocimiento.

Aristóteles, en cambio, busca demostrar que el arte, y especialmente la literatura y el teatro, se establece como vehículo de conocimiento (su lado cognitivo) y de placer sensible y hedonista (modernamente diríamos estético), tanto por la comprensión como por el reconocimiento de la realidad. Es por revivir las pasiones (el reconocerlo) y la superación de tales sentimientos (el comprenderlos) que se completa el ciclo indispensable de la catarsis y que el poder imitativo o mimético de la literatura y del drama exponen su máximo valor.

A este respecto, dice el autor: “En general, parece que dos causas, ambas naturales, dan origen a la poiesis [creación literaria, música, pintura, etc.]. La imitación es natural al hombre desde la infancia -y en esto se distingue de los demás animales por ser el más capaz de imitar y de adquirir sus primeros conocimientos por imitación- y todos sienten placer al imitar [...] Otra razón es que aprender es sumamente placentero, no sólo para los filósofos, sino también para los demás hombres, con la diferencia de que para estos últimos lo es menos [...]. ...] La poesía épica y trágica (tragedia), así como la comedia, la poesía

ditirámbica, la mayoría de las aulécticas (el arte de tocar los aulos y las flautas) y los sitares, considerados en general, entran todos dentro de las artes de la imitación (de la naturaleza objetiva y de la naturaleza humana). Sin embargo, hay tres diferencias entre estos géneros: sus medios no son los mismos, ni los objetos que imitan, ni la manera de imitarlos. Del mismo modo que unos hacen imitaciones según un modelo con colores y actitudes [...] así también, en las artes mencionadas, la imitación se produce por medio del ritmo, el lenguaje y la armonía, utilizados por separado o conjuntamente".[386]

Por supuesto, mimesis - a cuya noción podemos añadir hoy las ideas de ficción, fantasía, imaginación o fabulación - no significa necesariamente la reproducción de eventos concretos, pero de los posibles, verosímiles y necesarios (lógicamente encadenados y por lo tanto creíbles). Es lo que se deduce de pasajes como: "la obra del poeta no consiste en contar lo que sucedió, sino cosas que podrían suceder, posibles desde el punto de vista de la verossimilaridad o de la necesidad [...] El objeto de la imitación no es solo una acción completa, sino casos de inspirar temor y pena, y estas emociones son tanto más fuertes cuando, derivadas los unos de los otros, son sin embargo hechos inesperados, pues así tendrán más aspecto de maravilla que si brotaran del azar y la suerte; incluso entre los fortuitos, Los que parecen ser intencionales son los más admirados".[387]

Más adelante, "cuando es plausible, lo imposible debe preferirse a un posible que no convence". La mimesis, en fin, incide sobre los caracteres de los hombres (*ethe*), sobre sus pathes (*pathe*) y acciones (*praxeis*).

La concepción aristotélica se mantuvo viva y ejemplar para la civilización romana. En ella se basó Horacio para, a finales del siglo I a.C., escribir su *Epístola a los Pisones*, también conocida como *Arte Poética* (nombre consolidado por Quintiliano en la obra *Institutiones Oratoriae*, es decir, doctrina o educación de la oratoria). El poeta, y en este caso también teórico, ha tratado de demostrar que el arte en general, y la literatura en particular, son un esfuerzo continuo e indispensable de búsqueda de perfección. Es decir, de creación de

[386] Aristóteles, Horácio, Longino, *A Poética Clássica*, Poética de Aristóteles, pgs. 19 e 20, Cultrix, São Paulo, 1992.
[387] Ibidem, pgs. 28 e 29.

obras completas, terminadas, claramente construidas bajo los dominios de la técnica y la racionalidad.

Ya el comienzo del texto evidencia este pensamiento y preocupación: "Supongamos que un pintor entendiera de atar a una cabeza humana un cuello de caballo, reunir miembros de todas procedencias y cubrirlos de plumas varias, de modo que la figura, de mujer hermosa en lo alto, terminara en un hediondo pez negro; entrados para ver el cuadro, mis amigos, se contendrían la risa? Créeme, Pisones, como un cuadro así sería un libro en el que se fantasearan formas sin consistencia, como sueños de enfermo, de modo que el pie y la cabeza no se combinaran en un ser único".[388]

Quien se dedica al oficio del arte y del texto debe, ante todo, conocer a fondo la materia que trata, porque entonces no le faltarán ni la elocuencia ni el orden indispensables: "Si no puedo ni sé respetar la maestría y el tono de cada género, ¿por qué he de saludar al poeta? ¿Por qué la falsa modestia de preferir la ignorancia al estúdio"?[389]

Horacio siempre reafirma el aforismo del viejo Catón: rem tene, verba sequentur, es decir, domina el tema que las palabras vendrán en la secuencia. De otra manera, se cae en la superficialidad, en el pueril, en la concesión no percibida que corroe la grandeza que se espera del arte. Junto a este fundamento, coexisten otros: el sentido común, el lenguaje vivo, la unión del útil (del conocimiento) y del agradable (del placer sensible): "si quieres verme llorar, primero debes sentir dolor; si un semblante es triste, mejor se ajustan las palabras sombrías; si está enojado, los amenazantes; si está alegre, los joviales; si es severo, los graves".[390]

Vista desde otro ángulo, la creación artística sigue la tradición o crea algo insólito. En el primer caso, si el autor pretende representar a personajes ya conocidos, sus caracteres deben conservarse en lo que los hizo más convincentes y perdurables: "Si el escritor reedita al célebre Aquiles, que sea estrenuo (intrépido), irascible, impetuoso, porque las leyes no se hicieron para él, ya que todo (en él) se entrega a la decisión de las armas; Medea será feroz e indomable; Ino, llorosa; Ixión, pérfido; Oreste, taciturno". Ya en el segundo caso,

[388] Ibidem, pg. 55.
[389] Ibidem,pg. 57.
[390] Ibidem, pg. 58.

"cuando se experimenta tema nunca probado en escena, cuando se osa crear personaje nuevo, conservarlo tal como surgió de principio, fiel a sí mismo".[391] Así, se equivoca quien cree que fue Horacio un férreo defensor de la tradición solamente. La innovación en el arte le fue cara y, sobre todo, inevitable: "Si, empleando delicada cautela en el encadenamiento de las palabras, un término usado desde hace mucho tiempo, gracias a una conexión inteligente, lograr aspecto nuevo, el estilo ganará en refinamiento [...] Era y siempre será lícito dar curso a un vocablo de acuñación reciente [...] Como, al rápido paso de los años, los bosques cambian de hojas, así perece la vieja generación de palabras y, como la juventud, florecen las frescas. Somos un premio de la muerte, nosotros y lo que es nuestro".[392]

Otro aspecto crucial para la concepción artística de la antigüedad, es decir, para los posteriores a Platón, es que estaría más allá de la naturaleza, no solo por imitarla, sino por ser incluso superior a ella, es decir, por corregir sus fallas o imperfecciones particulares, alcanzando una belleza solo parcialmente existente en la realidad del mundo. Según el relato de Jenofonte en *Memorabilia*, incluso Sócrates admitía que la pintura, siendo inicialmente una copia de las cosas visibles, era igualmente capaz de, en ausencia de un hombre cuyo físico fuera irreprochable en todos los aspectos, representar un cuerpo cuya apariencia fuera la más bella posible, combinando las formas de varios cuerpos o individuos particulares.[393] Una leyenda muy conocida con el mismo propósito era referente a Zeuxis, el pintor de las uvas que engañaron a los pájaros. Tanto Plinio el Viejo (*Naturalis Historia*) como Cicerón (*De inventione*) cuentan que, queriendo retratar la extraordinaria belleza de Helena, motivo de una guerra, reunió a las cinco más bellas jóvenes de Crotona y de ellas sacó las formas más perfectas para componer su representación ideal.[394]

---

[391] Ibidem, pg. 58.

[392] Ibidem, pgs. 56 y 57.

[393] Ver Xenophon, *Memorabilia*, Capítulo 10, Ithaca: Cornell University Press, 1994. “Moreover, in making as likenesses the beautiful (kalos) forms, you bring together from many what is most beautiful in each, and in this way you make whole bodies appear beautiful, since it is not easy to chance upon a single human being all of whose parts are blameless”.

[394] Ver Plinio, il Vecchio, *Naturalis Historia*, Pisa: Giardini, 1984; M.T. Cicero, *De inventione*, Whitefish: Kessinger, 2004.

También el clasicismo renacentista conservó los preceptos antiguos, de similitud y adecuación, de norma a ser aprendida y transmitida, así como la idea especular del arte, aunque no necesariamente la de copia o transposición exacta. Pero la comprensión del acto poético fue el mismo, y de este modo asevera Torquato Tasso, en *Discorsi dell'Arte Poetica ed in particolare sopra il Poema Eroico*, entre otras cosas, que la poesía es una imitación, realizada en verso, de las acciones humanas, y hecha para la enseñanza de la vida; que al verosímil debe estar unido lo maravilloso; que la obra debe ser una, es decir, contener una unidad de acción, aunque pueda contemplar la variedad de relatos. Una concepción muy cercana a la del exponente académico Alessandro Piccolomini. Con sus *Annotationi nel Libro de su Poética de Aristóteles*, Piccolomini se inserta en el debate de la creación literaria de la época, apoyando las opiniones de Vicenzo Maggi sobre la necesidad de la obra artística no contener solo el aspecto del *delectare* (de agradar), pero también incluir el papel de moralizador y beneficio intelectual para la humanidad (el *docere*).[395]

Lo que se pretendía resaltar, como concepción naturalista, era el hecho de que una obra no sólo representara algo que compartiera los principios y el orden de la naturaleza, o sea lo típico, sino que sirviera a la especie humana, en todas partes y en todos los tiempos. Desarraigada, por lo tanto, de condiciones accidentales, particulares o efímeras.

Como nos recuerda también René Wellek, en *Historia de la Crítica Moderna*, "por naturaleza se podría significar la naturaleza ideal, la naturaleza como debe ser, juzgada por estándares estéticos y morales. El arte debe mostrar la hermosa naturaleza, la bella naturaleza. Significaba que no sólo una selección, pero una elevación, una mejora de la naturaleza [...] en la escultura, el cuerpo humano debe ser representado no como es normalmente, pero como debería ser

[395] Por ejemplo*: "*Troppo lungo sarei, s'io volessi discorrer per tutte le sorti d'utilità, che la poesia in varii modi, s'ella è trattata, come si dee, ed à quel fine, che la fece introdurre, e trovare, e nelle ben governate Città stimare; può recar alla vita nostra. Nè si dee credere, per alcun modo, che tanti escellentissimi poeti, ed antichi, e moderni, havesser posto tanto studio, e diligenzia in questa nobilissima facultà, se non avesser conosciuto, e stimato di far con l'uso di quella giovamento alla vita humana; e non havesser pensato, che con gli essempi di coloro, che com'immagini, e ritratti di somme virtù, e di sommi vizii, ci ponesser con le lor imitazioni innanzi, noi non havessimo à restarne instrutti, ammaestrati, e ben'instituiti*"*.*

idealmente [...] Ciertamente, el héroe épico tenía la función definida de representar la naturaleza humana ideal".[396]

Así, la poética, vista simultáneamente como creación, basada en principios naturales, e idealización de lo que se vuelve perfecto, le atribuyó al artista una capacidad casi divina, de reconstrucción y perfeccionamiento de las formas y del espíritu.

Incluso a principios del siglo XIX esta concepción permanece intacta en los comentarios del crítico y filósofo Giacomo Leopardi, en *Zibaldone di Pensieri*: "La perfección de una obra de Bellas Artes no se mide por lo bello, sino por la más perfecta imitación de la naturaleza. Ahora, si es cierto que, en esencia, la perfección de las cosas consiste en la perfecta obtención de su objeto, ¿cuál será el objeto de las Bellas Artes? Lo útil no es el fin de la poesía, aunque ésta pueda agradar [...] Más lo encantaría una planta o un animal visto verdaderamente que pintado o representado de otro modo, pues no es posible que en la imitación quede nada por desear. Pero lo contrario ocurre, evidentemente: de esto se desprende que la fuente de la dileción [de lo que es estimado] en las artes, no es el bello [en sí], sino la imitación [que es bella]".[397]

Aún teóricamente, la belleza constituye la imagen del orden, de la simetría, de la justa proporción, de una grandeza - matemática y espiritual - capaz de ser vista en su totalidad. Y este entendimiento de una proporcionalidad y armonía de las partes se ha aplicado durante siglos en las artes visuales y la arquitectura a través de la llamada sección áurea. Se trata, como es sabido, de una teoría matemática de Euclides para el establecimiento de relaciones proporcionales entre segmentos de rectas y divisiones espaciales que nos dan la clara sensación, por ejemplo, de progresivo distanciamiento entre los planos de una pintura o entre las magnitudes o proporciones de cuerpos y de sus partes. Tales relaciones sugestionaron fuertemente el concepto clásico de la belleza, pues establecieron medidas de simetría, equilibrio y armonía. Según parece, escultores y constructores griegos antiguos ya la utilizaban, teórica y

[396] R. Wellek, *A History of Modern Criticism, 1750-1950,* Volume 1, Neoclassicismo, pgs. 16 e 17, Cambridge University Press, 1981.
[397] G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, pg. 6, Torino: Einaudi, 2004. (Reedição de *Pensieri Di Varia Filosofia e di Bella Letteratura*, Firenze: Le Monnier, 1921.)

prácticamente. Policleto, el autor de la famosa estatua del *Doríforo, El portador de la lanza*, llegó a escribir un tratado de proporciones, hoy perdido. Y los arquitectos de su época proyectaban los templos estipulando reglas como la de que la longitud sea el doble de la anchura; o las proporciones del vestíbulo abierto (pronaos) y de la cámara interior (cela) conserven la relación 3-4-5, siendo 3 la profundidad del pronaos, 4 su anchura y 5 la profundidad de la celda.

La idea de belleza, por tanto, tendía hacia la universalización de un ideal, hacia una representación alejada de lo excesivamente particular, de lo personal o de lo subjetivo, entendiendo que surge o se establece a través de una norma definida, ya que es en la multiplicidad de entidades singulares, diferentes entre sí, donde más se manifiesta la disimetría, la desarmonía, el defecto o la fealdad.

Si tuviéramos que resumir todas las funciones del arte, según los diversos tratados poéticos, serían: prodesse, es decir, la utilidad que se deriva de que alguien desarrolle una técnica capaz de modificar la materia prima o un objeto (trazar formas, relacionar colores o manipular la arcilla, por ejemplo), así como de mejorar una acción (un salto coreográfico, una composición literaria); movere, es decir, conmover o hacer resonar en el observador/lector/oyente una sensación psíquica o espiritual atractiva; delectare, que es el placer, la satisfacción resultante del movimiento anterior; y, por último, docere o enseñar, lo que concierne a la comprensión, el perfeccionamiento cognitivo y el refinamiento moral de la convivencia en sociedad.

Pero a mitad del camiño del siglo XVIII, esta concepción fue puesta en duda por la crítica, inicialmente inglesa, por figuras como las de lord Henry Kames y Thomas Twining. Ambos argumentaron que el arte puede ser tanto "espejo" como "convención" (una regla o principio artificial, tácito y socialmente aceptado). Si la pintura y la escultura (en su época totalmente figurativas) se encuadran en la imitación, la música y la arquitectura se elaboran por criterios y formas convencionales, internas. Así, si de un lado hay artes icónicas (Twining), es decir, las que guardan relación de similitud con la realidad, hay otras, y desde siempre, independientes o de regulación exclusiva, convencional. Incluso en el interior de

la literatura, sólo el drama imitaría, porque los personajes hablan como seres humanos reales.[398]

A partir de ese momento, se desarrolló entonces el principio diverso del arte como el de una "segunda naturaleza", "acto creativo en sí y por sí mismo", o acción verdaderamente demiúrgica. La que nace del genio personal, de la capacidad imaginativa, del poder subjetivo de un autor y que, por estas evidencias, trascienden la realidad objetiva, la facticidad del inmediato. Por un lado, el genio, es decir, don y sensibilidad agudos o extraordinarios para la percepción: "El gusto a menudo se separa del genio. El genio es un puro don de la naturaleza; lo que se produce es el trabajo de un momento; el gusto es el trabajo del estudio y del tiempo; depende del conocimiento de una multiplicidad de reglas o establecidas o supuestas, produce una belleza que es sólo convencional. Para que algo sea bello según las reglas del gusto, debe ser elegante, acabado, trabajado sin parecer así: para ser genial, debe a veces ser descuidado; debe parecer irregular, empinado, salvaje. [...] la fuerza y la abundancia, no sé que rudeza, la irregularidad, lo sublime y lo patético, he aquí en las artes el carácter del genio; no conmueve francamente, no agrada sin espantar, asombra hasta por los errores".[399]

Por otro lado, la inspiración, o una iluminación misteriosa, incompartible, capaz de crear. Lo que fundamentalmente el arte expresa ahora es el mundo interior y las relaciones o percepciones ocultas, detrás de las apariencias. De ahí la visión romántica, para quien la realidad consistente reside en el yo. "La poesía es el auténtico real absoluto [...] es el núcleo de mi filosofía. Cuanto más poético, más verdadero [...] el poeta es literalmente un insensato, pero, en cambio, todo en él pasa. Es al mismo tiempo sujeto y objeto, alma y universo; el genio es la facultad de servirse de objetos imaginados como si fueran reales, y tratarlos del

[398] Ver Thomas Twining, *Aristotle's Treatise on Poetry Translated: With Notes on the Translation and on the Original and Two Dissertations on Poetical and Musical Imitation*, London: Luke Hansard, 1812; Henry Home (Lord Kames), *Elements of Criticism: Natural Law and Enlightenment Classics*, Carmel: Liberty Fund, 2005.

[399] D'Alembert e Denis Diderot, *Encyclopédie Française, verbete Gênio, Tomo 7, 1751.*

mismo modo".[400] También las palabras de Alfred de Musset: "Es el corazón que habla y suspira / Mientras la mano escribe, es el corazón que se enternece".[401]

Esta modificación de criterios, de la imitación a la creación de otra realidad, vino inscrita también en las ideas de Kant, que diferenció aquel mundo que se manifiesta por causalidad y necesidad, la Naturaleza, y el universo propiamente humano de la libertad, de la elección de los medios y de los fines. El "bello", que antes se adecuaba porque se comparaba a normas generales, pues representaba una síntesis del orden y del placer, deja de ser "cosa" para convertirse en "juicio" respecto a algo. Ya no es objetivo, universal, sino localizado y mutable. La realidad existe, evidentemente, pero como dato empírico, fuente para la expresión transformadora del espíritu, del "furor poeticus". El arte ya no se adapta, sino que se libera de la naturaleza y causalidad necesaria. Y la propia designación de Poética da espacio a la modernidad de la estética.

Debemos subrayar, sin embargo, que los clásicos también consideraron el papel creativo de la personalidad única o subjetividad del creador. Pero no le dieron una importancia tan destacada como en los siglos posteriores al XVIII. Basta recordar el fragmento de Demócrito, para quien el poeta crea la belleza "cuando escribe con entusiasmo" (tomado por un dios o por la iluminación divina). Lo mismo ocurre en Platón, en ser la poética (el acto creador) una de las formas de manía o locura sagradas, de éxtasis contemplativo. Sucede que en ambos casos la creación no es un fenómeno psíquico interno, una inmersión subterránea, una "floración nocturna", sino una donación, una bendición superior, mediada por las musas. Teofrasto, por su parte, distingue *poiesis*, el contenido no racional, esquivo o emocional, del *poiema*, el arreglo, la elección reflexiva que conduce al impulso anterior para la conformación y ordenación de la obra. Y Horacio, en el texto ya mencionado, observa: "Hay quien discute si lo que hace digno de alabanza un poema viene del arte o de la naturaleza: aquí por mí, ningún arte veo sin rica intuición, y tampoco sirve el ingenio sin ser trabajado;

[400] Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (Novalis), *Pólen: Fragmentos, Diálogos, Monólogo*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Iluminuras, 2021.
[401] Alfred Louis Charles de Musset: "Sachez-le, c'est le cœur qui parle et qui soupire. Lorsque la main écrit, c'est le cœur qui se fond". Primeras Poesias, Canto IV, Vharpentier, 1863.

cada una de estas cualidades se completa con las otras, y amistosamente deben todas cooperar".[402]

Boileau, igualmente, reconoce la importancia del don natural, cuando se yuxtapone al esfuerzo paciente de la razón: "Es en vano que el autor a la poesía converso / Piensa alcanzar las alturas del Parnaso en verso, / Si no siente desde el cielo la influencia secreta, / Si su astro de nacimiento no lo hizo poeta. / De su estrecho genio es siempre cautivo / Para él Febo es sordo y Pegaso, esquivo".[403]

Y contrariamente a lo que cabría imaginar, Edgar Allan Poe, el poeta de los misterios y las pasiones mórbidas, incluido entre los románticos, era en realidad un maestro de la construcción racional. En su ensayo *La filosofía de la composición*, nos muestra que el proceso de su arte poético estuvo siempre marcado por una elaboración alejada de las inspiraciones "alumbradas". Dice el autor: "Elijo el cuervo por ser el más generalmente conocido. Es mi intención dejar claro que ningún punto de su composición se debe a accidente o intuición - que la obra procedió paso a paso, hasta su conclusión, con la precisión y rigidez resultantes de un problema matemático".[404] En otras palabras, el poema siguió un camino lógico, con medidas justas, a pesar del efecto emocional opuesto que se desprende de él. En primer lugar, eligió la longitud del poema, ni largo ni corto. A continuación, se guió por la idea de la belleza como finalidad de la poesía y manifestación de la tristeza. A continuación, optó por utilizar un estribillo corto y sonoro, nunca más (*never more*), que resume la pérdida de la mujer que amaba y la melancolía que se deriva de ello. A continuación, imaginó que un personaje distinto del poeta pronunciaría el ritornello de tristeza: al principio, un loro, pero finalmente, la sombría figura del cuervo.

Esa perspectiva de conjugación entre el clásico y el romántico, entre el intelecto y la emoción, entre el arreglo lógico y la intuición lírica llevó a Baudelaire a admitir que Poe "le enseñó a pensar" (poéticamente). Es por esta interacción que el arte poético alcanza sus momentos más bellos cuando transita,

---

[402] Aristóteles; Horácio; Longino, op. cit., Horácio, pg. 67.

[403] Nicolas Boileau-Despréux, *Art Poétique, Librairie Hachette, Paris, 1887, primera estrofe*: C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur / Pense de l'art des vers atteindre la hauteur. / S'il ne sent point du Ciel l'influence secrète, / Si son astre en naissant ne l'a formé poète, / Dans son génie étroit il est toujours captif; / Pour lui Phébus est sourd, et Pégase est rétif.

[404] E.A. Poe, *The Philosophie of Composition*, 1846, sin indicacación de página, disponible en gutenberg.org/cache/epub.

hábilmente, entre el orden y el desorden, la sensibilidad y la razón. Lo cual no es poco, y tampoco se consigue fácilmente. En la literatura, quién sabe más, pues de los elementos lingüísticos comunes hay que construir una lengua especial, una "gran lengua", en la sentencia de Thomas S. Eliot.

Hegel

Para entender el pensamiento de Hegel sobre el arte, su decadencia y desaparición, hay que empezar por la definición que el filósofo da al fenómeno artístico. El punto de partida es la comprensión del concepto de espíritu, es decir, la capacidad humana de considerarse a sí mismo, es decir, de autoconciencia y de conciencia del medio, de pensar en uno mismo y en la naturaleza exterior. "Porque la belleza del arte es la belleza nacida y renacida del espíritu, y así como el espíritu y sus producciones son más elevados que la naturaleza y sus fenómenos, la belleza del arte es más elevada que la belleza de la naturaleza... él produce a partir de sí mismo las obras de arte como el primer eslabón intermedio reconciliador entre lo meramente externo, lo sensual y lo transitorio, y el pensamiento puro, entre la naturaleza y la realidad finita y la libertad infinita del pensamiento comprensivo".[405] De ahí afirmar el filósofo que "el arte es la aparición o apresentación sensible de la idea en el objeto" (*sinnliches Scheinen*),[406] es decir, la manifestación sensible (trazo, volumen, sonido, palabra, signo) de una idea de naturaleza espiritual, Sirviendo para que el propio espíritu se vea y reconozca, aunque sea parcialmente, en esta obra. Además, "lejos de ser meras apariencias, los fenómenos del arte deben atribuirse a una realidad más elevada y a una existencia más verdadera que la realidad común".[407] La belleza artística solo aparece, por lo tanto, en calidad de retrato o autorretrato del espíritu. Incluso la música, el más inefable de los artes, tiene por objetivo hacer visible la interioridad a sí misma.

Esta concepción, aunque expresada de forma menos técnica, filosóficamente hablando, ya había sido formulada en la antigüedad por Cicerón en su obra *Orator ad Brutum*. Dice así: “No creo que haya nada tan bello en ninguna parte

[405] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Capítulo I, pgs. 2 e 9, disponível em lernhelfer.de.
[406] Ibidem, pg. 10.
[407] Ibidem, pg. 10.

cuyo original, del que ha sido copiado, no sea aún más bello, como ocurre con un rostro en relación con su retrato; pero no podemos aprehender este nuevo objeto ni por la vista ni por el oído ni por ningún otro de los sentidos; por el contrario, sólo lo conocemos en el espíritu y en el pensamiento. Por eso podemos imaginar esculturas aún más bellas que las de Fidias, que son las más perfectas de su género; cuando este artista trabajó en la creación de su Zeus y su Atenea, no consideró a un hombre cualquiera, es decir, realmente existente, al que hubiera podido imitar, sino que era en su espíritu donde residía la sublime representación de la belleza".[408]

Pero, ¿cómo se da la relación entre el espíritu y la realidad sensible de la obra de arte? En una aparente contradicción, Hegel dirá que el arte tiene la función de liberarnos de la aparición de lo sensible. Los objetos exteriores son captados por los sentidos de una manera ante todo inmediata y, por tanto, imperfecta. Por esta inmediatez sensible, la aprehensión del objeto es casi desprovista de ideas, de pensamientos (gedankenlos) sobre él. En un primer momento, por lo tanto, la aprehensión del objeto es pasiva, una simple impresión no reflexiva. En un segundo momento, el objeto puede convertirse en deseo de posesión y uso por parte del sujeto. Es decir, el sujeto busca incorporar el objeto en sí o utilizarlo prácticamente (una comida, una herramienta, un instrumento, un árbol, una pluma, un ordenador, el dinero e incluso un compañero afectivo). En fin, el sujeto pretende consumir, incorporar o asimilar el objeto exterior. Pero más allá de esa relación de posesión, de una conciencia sólo sensible e inmediata del sujeto con el objeto, el ser humano es capaz, espiritualmente, de mantener otro tipo de relación o de aprehensión que es de orden artístico o estético, que Kant ya había llamado de aprehensión desinteresada. Por eso, constata que: "Una segunda manera en la que lo que está disponible en el exterior puede darse al espíritu es, a diferencia de la percepción sensorial individual y del deseo práctico, la relación puramente teórica con la inteligencia. La contemplación teórica de las cosas no está interesada en consumirlas en sus detalles y ser satisfecha y sostenida por

[408] M.T. Cicero, Orator ad Brutum, apud Erwin Panofsky, *Idea: A Evolução do Conceito do Belo*, pgs. 15 e 16, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ellas, sino en conocerlas en su generalidad, encontrar su naturaleza y ley internas y comprenderlas según su concepto".[409]

Para Hegel, en la medida en que el sujeto es un ser determinado por el pensamiento, puede sobrepasar o superar la sensibilidad inmediata y solamente sensible de esta relación basada en el deseo, en la voluntad. Esto sucede cuando el sujeto deja de considerar lo que ve o siente como realidad inmediata y útil, que es lo que ocurre en una obra de arte. En otras palabras, un árbol o un animal cazado en un bodegón dejan de tener interés utilitario y son transportados al reino de la apariencia ideal, ya no sensible ni inmediata. En la obra de arte, esta superación, esta liberación de lo sensible es indispensable y la caracteriza como objeto simbólico y representativo. Las palabras de un poema ya no tienen la función de orden, orientación, finalidad práctica, sino de reflexión sobre la condición humana en general, universal, intemporal. Así, la obra de arte no satisface una necesidad inmediata y material, sino que establece, ahora en palabras de Kant, una concordancia entre la imaginación y el entendimiento.

Al superar la simple condición de apariencia sensible, la obra de arte da un paso adelante y se acerca al pensamiento y por eso dice Hegel que el arte es el camino entre la sensibilidad inmediata o directa, y el pensamiento puro o ideal, siendo este el dominio de la ciencia y la filosofía (*Kunstwerk stands in der Mitte zwischen der unmittelbares Sinnlichkeit einer Seits und dem ideellen Gedanken anderen Seits*).[410] Si entendemos el arte, ya no nos dejaremos engañar por la sensibilidad inmediata, sino que buscaremos en él la transparencia que conduce a un mundo espiritual posiblemente contenido en ella, que es su esencia. Recordando, sin embargo, "que la apariencia es indispensable para el ser o esencia, pues la verdad no existiría si no se le pareciese y apareciera" (*Doch der Schein selbst ist dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene*).[411]

---

[409] Ibidem, pg. 44: “Eine zweite Weise, in welcher das äußerlich Vorhandene für den Geist sein kann, ist der einzelnen sinnlichen Anschauung und praktischen Begierde gegenüber das rein theoretische Verhältnis zur Intelligenz. Die theoretische Betrachtung der Dinge hat nicht das Interesse, dieselben in ihrer Einzelheit zu verzehren und sich sinnlich durch sie zu befriedigen und zu erhalten, sondern sie in ihrer Allgemeinheit kennen zu lernen, ihr inneres Wesen und Gesetz zu finden und sie ihrem Begriff nach zu begreifen”.

[410] Ver G.W.F. Hegel, op. cit. pg. 45.

[411] Idem, ibidem.

El ser humano es, pues, un ser anfibio, porque vive en el mundo de los sentidos, es decir, de las formas, y en el mundo del espíritu, es decir, del pensamiento, de las ideas, y corresponde al arte unificar ambas esferas.

Pero el dominio del arte está por encima de la naturaleza y del espíritu finito (particular); no coincide con la lógica (cuando el pensamiento se manifiesta a sí mismo) ni con la naturaleza, objetivamente. En otras palabras, la belleza artística no existe en la naturaleza, ni es de orden lógico, y por tanto no forma parte del espíritu finito (particular, de un objeto o agente dado). La idea de belleza artística pertenece a la esfera del espíritu absoluto. *Y sólo es espíritu absoluto cuando es reconocido como tal en el tiempo y la comunidad que lo produce*.

Considerada en su más alta y verdadera dignidad, el arte se sitúa, por tanto, en el mismo plano de la religión y de la filosofía. También es una manifestación de la idea, es decir, de un concepto adecuado (adäquate Begriff). En el arte, la religión y la filosofía, el hombre se eleva por encima de los intereses particulares, por encima de las opiniones, por encima del saber individual para expresar la verdad, es decir, el espíritu en sí y para sí.

Pero cada etapa histórica revela, en sus objetos artísticos, una idea de la belleza y una determinada manifestación del espíritu. En la historia del arte, por tanto, no hay evolución, como en la ciencia y la técnica, que son a la vez acumulativas y perfectibles. Hegel distingue entonces, hasta su época, tres formas particulares de arte y de manifestaciones de la belleza artística. Estas formas particulares se caracterizan por sus determinaciones internas, y la realización de la idea o del contenido corresponderá a una concepción formal. “A la inversa, las deficiencias de la forma son también deficiencias de la idea, porque es la idea la que da un sentido interno a la manifestación externa en la que se realiza”.[412] Las formas particulares son (o fueron) *la simbólica, la clásica y la romántica*.

En el arte simbólico, la idea todavía se encuentra imperfecta y molesta. En palabras de Hegel, "la idea aún busca su verdadera expresión artística, sin encontrarla, pues siendo indeterminada y abstracta, no puede crear una manifestación exterior conforme a su esencia. Ella se encuentra, en presencia

[412] *Curso de Estética, O Belo na Arte*, opus cit, Desenvolvimento do Ideal em Formas de Arte Particulares p. 338.

de los fenómenos de la naturaleza y de la vida humana, como si estuviera frente a un mundo extraño. En lugar de combinar e identificar, de fusionar la forma y la idea, ella solo alcanza un acercamiento superficial y grosero".[413]

El símbolo, en su carácter enigmático y misterioso, se aplica particularmente a toda una época histórica, al arte oriental y sus creaciones extraordinarias. Él caracteriza este orden de monumentos y de emblemas por los cuales los pueblos del oriente han buscado expresar sus ideas y no pudieron hacerlo sino de una manera equívoca y oscura. En lugar de belleza y regularidad, sus obras nos ofrecen un aspecto bizarro, grandioso, fantástico.

"Pronto queda claro que la idea, en consonancia con su concepto, no puede permanecer en la imprecisión y abstracción de las ideas generales... Esta simple adecuación del contenido y de la forma constituye la segunda forma del arte, el arte clásico. Pero la realización de obras de arte clásico requiere que el espíritu, que debe ser representado por el arte, no sea el espíritu absoluto, el espíritu plenamente penetrado de espiritualidad y de interioridad, sino el espíritu aún manchado de particularidad y de abstracción... El arte clásico fue muy lejos en el desarrollo de su concepto y pudo llegar a representar, de modo perfecto, la idea en forma de una individualidad espiritual... Cuando en tercer lugar la idea de lo bello se concibe a sí misma como el espíritu absoluto, y por tanto libre en sí y para sí, ya no tiene la posibilidad de realizarse plenamente por medios externos. Así, destruye la fusión entre el fondo interno y la manifestación externa que había sido realizada por el arte clásico... Y así surge el arte romántico: como, en virtud de su libre espiritualidad, su contenido exige más de lo que podría darle la representación exterior y corpórea, el arte romántico se muestra completamente indiferente a la forma. De ahí viene una nueva división del fondo y la forma, pero por razones opuestas a las que encontramos en las obras de arte simbólica".[414]

La convicción hegeliana de que el clasicismo ha alcanzado el apogeo de las manifestaciones artísticas es compartida por no pocos intelectuales, entre ellos Albert Camus, que la expresa en una de sus crónicas recogidas en L'Été, titulada «El exilio de Helena», así como Winckelmann, que escribió: "La única manera

[413] Idem, ibidem, pg. 338.
[414] Ibidem, opus cit., pgs. 339 e 340.

que tenemos de llegar a ser grandes y, cuando es posible, incluso inimitables, es imitar a los antiguos".[415] Camus escribe: "El Mediterráneo tiene un sol trágico que no es el de las brumas. En ciertas tardes, sobre el mar, al pie de las montañas, la noche cae sobre la curva perfecta de una pequeña bahía y, de las aguas silenciosas, emerge una plenitud agonizante. En estos lugares uno se da cuenta de que si los griegos experimentaban la desesperación, era siempre a través de la belleza y sus cualidades opresivas. Nuestra época, en cambio, ha alimentado su desesperación en la fealdad y la agitación [...] Hemos exiliado la belleza y los griegos se alzaron en armas por ella".[416]

Volviendo a Hegel y a su análisis que conduce a una decadencia de las artes, se encuentra ya en el tema del arte romántico. En su opinión, el verdadero contenido de este estilo reside en el hecho de que tiene un carácter absolutamente intrínseco, como si el espíritu se volviera sólo hacia sí mismo. En sus palabras, este atributo "implica una actitud absolutamente negativa ante toda particularidad, un simple acuerdo consigo mismo que ignora toda separación y todos los procesos de la naturaleza, la sucesión del nacimiento, desaparición y reaparición, toda limitación de la vida espiritual... es el sujeto individual, real, animado de vida interior, que adquiere un valor infinito, como único centro donde se elaboran y de donde se irradian los eternos momentos de aquella absoluta verdad que solo se realiza como espíritu... el elemento divino está considerablemente reducido en el arte romántico. En primer lugar, la naturaleza está desp□jada de carácter di□in□; el mar, las m□ntañas y l□s □alles, l□s rí□s y las fuentes, el tiempo y la noche, así como todos los procesos generales de la naturaleza pierden su valor como medio de representación del Absoluto, o partes constitutivas de él... El contenido está así todo concentrado y localizado en el carácter intrínseco del espíritu, en el sentimiento y en la representación... Los fines y empresas que tiene que realizar consiste en la lucha interior del hombre consigo mismo".[417]

---

[415] Johann Joachim Winckelmann*, Reflexões Sobre a Imitação das Obras Gregas na Pintura e na Escultura,* pg. 39, Porto Alegre: Movimento/UFRGS, 1975.
[416] A. Camus, *L'Été*, pg. 87, Gallimard, Paris, 1959, disponível em athenaphilosophique.net.
[417] *Curso de Estética, O Belo na Arte*, A Arte Romântica, opus cit, pgs. 571 a 579.

Gradualmente, por tanto, el espíritu de los tiempos modernos comenzó a infiltrarse en la cultura occidental a través de la interioridad psíquica, la subjetividad y el libre albedrío típicos del espíritu burgués. Cada vez más, la tendencia del arte sería entonces centrarse en la realidad inmediata y fenoménica, en lugar de en la generalidad o universalidad de las expresiones espirituales.

La importancia de la subjetividad y de la libertad individual, que adquirió protagonismo y fue configurando la modernidad (tanto en el ámbito civil como en el político), procedía de un espíritu que seguía privilegiando el conocimiento teórico y científico, así como la utilidad práctica de la técnica. La exigencia de cientificidad de este espíritu hambriento de autonomía penetra en la idea misma de la belleza y del objeto artístico, lo que hace que ambos tiendan hacia el concepto puro.

Considerando, por último, que la forma comienza a adquirir independencia respecto al contenido, el arte caminaría, ya en su tiempo, hacia una apariencia desinteresada de objetos. Los medios técnicos y la materia artística adquieren así una importancia inusitada hasta entonces: el color, el sonido, el juego de palabras y el puro movimiento se destacan sobre la unión de la forma y del contenido espiritual.

## La estética y el mundo moderno

Como categoría de análisis de las producciones artísticas, el término "estética" fue empleado por primera vez por Alexander Gottlieb Baumgarten, discípulo de Leibniz, en la obra *Aesthetica*, fechada en 1750, definiéndolo como *scientia cognitionis sensitivae*, ciencia del conocimiento sensitivo o de la sensibilidad, incluyendo en ella el conocimiento de lo Bello. Que, a su vez, será considerado como satisfacción y excitación de un deseo (*Wohlgefallen und Erregung eines Verlanges*). Se diferenciaba entonces de la *scientia rationalis*, de la ciencia del conocimiento abstracto, reflexivo, conceptual.

La denominación también proviene del griego antiguo *aisthetikós*, objeto material capaz de impresionar o ser percibido por los sentidos, diferentemente, en su origen, de los objetos o cosas solo pensadas, immateriales (*noetikós*). Baumgarten se aferra aún a una distinción que Ludovico Muratori, historiador

italiano, había mencionado respecto al concepto mucho más amplio de Belo dentro de la estética clásica: "Habitualmente, consideramos como Bello aquello que, visto, oído o sentido, nos deleita, nos agrada o nos arrebata, causándonos dulce sensación y afecto. Hermoso, por encima de todas las cosas, es Dios, fuente de t□da belleza; bell□ es el s□l, una herm□sa fl□r, un arr□y□, una pintura, el sonido de un instrumento musical, una expresión ingeniosa, una historia elegantemente contada o escrita, una acción virtuosa. Entre tantas y tan diferentes bellezas de las que la naturaleza está repleta, algunas son corpóreas, otras inmateriales... Dejando de lado las bellezas corpóreas, nos limitamos a las inmateriales solamente, que también denominamos espirituales o intelectuales [refiriéndose a la Verdad, al Bien, a la Justicia, a la Bondad, o, en general, a las virtudes)".[418]

Como ya hemos visto, hasta mediados del siglo XVIII, las obras de arte eran consideradas objetos reveladores de algo situado más allá de su materialidad particular, de un orden exterior al hombre. Capaces, por lo tanto, de un vínculo de trascendencia. La belleza expresaba o ilustraba una idea que le era superior - una unidad o síntesis de manifestaciones no solo materiales o formales, sino sobre todo ideales, es decir, pertenecientes a la esfera de las ideas. Una catedral gótica realizaba el ideal de grandiosidad, de elevación celeste y de luminosidad propias a las experiencias divinas. El objeto artístico mantenía compromisos con una noción moral, religiosa, histórica, política o intelectual más amplia. Desde este punto de vista, señalaba o representaba, bajo el aspecto particular o concreto, una verdad inteligible y diversa del propio arte, siendo éste aquí un vehículo privilegiado de percepción y de entendimiento. Sin embargo, siendo el objeto artístico una manifestación ligada a la sensibilidad y a la emoción, una participación inmediata en la vida, no podía aspirar a la plenitud de los conocimientos (traída por la filosofía, la religión, las ciencias naturales, la política, etc.).

Solo con la revolución cultural del individualismo del siglo XVIII es que la estética postuló entonces sus derechos. Ya en 1733, por ejemplo, el abad Du Bos hizo publicar sus *Reflexiones Críticas sobre la Poesía y la Pintura*. En ellas,

[418] L. Muratori, *Della Perfetta Poesia Italiana*, pgs. 63 e 64, Bartolomeu Soliani, Modena, 1706.

su atención se concentró en los "efectos subjetivos" experimentados por el lector y el espectador, desplazando el análisis de la regla y de la forma de elaboración de una obra hacia el "gusto" personal y la sensación del placer sensible. Para Du Bos, "Experimentamos todos los días que los versos y las pinturas causan un placer sensible, pero no es menos difícil explicar la naturaleza de ese placer, que a menudo se asemeja a la aflicción y cuyos síntomas son a veces los mismos del dolor más intenso. El arte de la poesía y el arte de la pintura nunca son más aplaudidos que cuando pueden hacernos sufrir... No dudamos en rechazar, como un espejo infiel, el espejo en el que no nos reconocemos... El placer que sentimos al ver las imitaciones que los pintores y poetas saben hacer de objetos que habrían despertado en nosotros pasiones cuya realidad tendríamos que soportar, es puro placer".[419]

Es decir, se insinuaba una autonomía del sensible frente al cognoscível, a la lógica, a la razón y a las normas ideales. Así, enteramente humana y subjetiva, el arte podría multiplicarse en una infinidad de perspectivas, sin vínculos con las otras provincias de la razón o de la fe. Le bastaba el gusto, la forma pura de la sensibilidad pura. No es de extrañar que Voltaire, comentando la entrada "Bello" en su *Diccionario Filosófico*, registrara el naciente relativismo de la idea: "Pregunte a un sapo qué es la Belleza, el Gran Bello, el to kalon, y él le responderá que es su sapa... Pregunte al diablo. Le dirá que el bello es un par de cuernos, cuatro garras y una cola... Después de mucha reflexión concluyó ser el bello extremadamente relativo, como lo que es decente en Japón es indecente en Roma, lo que es moda en París no lo es en Pekín".[420] El declive de lo universal estaba apareciendo en el mundo del arte.

Después de Baumgarten, que reivindicó el territorio libre de la estética, independiente de la moral, Karl Moritz, en *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (*Sobre la Imitación formativa de lo Bello*), de 1788, reiteró la autonomía de la obra artística. Para el autor, el arte es un mundo exclusivo, un microcosmos orgánico y bello, y justamente hermoso porque no tiene la necesidad de ser útil.

---

[419] Jean-Baptiste Du Bos, *Reflexions Critiques sur la poésie et la peinture,* Primera Parte y Sección 3, sin indicación de página, disponible en obvil.sorbonne-universite.fr.

[420] Voltaire, *Dicionário Filosófico*, entrada Belo, Beleza, pg. 29, disponible en dominiopublico.gov.br.

En este momento de transformación, la belleza deja de ser una concepción abstracta que las obras en particular realizan o se aproximan a ella para convertirse en una relación marcadamente sensitiva e individualizada - relación entre un objeto determinado y la percepción que le hace un espectador.[421] Es decir, la belleza comenzó a perder su atributo de principio general, inteligible, sometido a reglas o normas conductoras de la creación, para ganar foros más íntimos de sentimientos y gestos que por casualidad allí se expresaran. Lo bello sería, ahora, "estesia", cualquier forma que impresionara la sensibilidad. Al contrario de la poética más antigua, el concepto de estética desplazó el sentido o el foco del análisis. Es decir, se alejó del objeto artístico, de la cosa producida, preocupándose por el acto y el sujeto artístico. No se trataba más de un conocimiento racional de la belleza (que selecciona o impone criterios), sino de un juicio reflexivo, es decir, de relaciones internalizadas y sentimientos de placer que un sujeto puede experimentar.

Por otro lado, y si bien observado, las recientes postulaciones estéticas acompañaban las transformaciones sociopolíticas del período. Por eso escribió Terry Eagleton: "Lo que está en juego aquí no es nada menos que la producción de un tipo completamente nuevo de sujeto humano - uno que, como una obra de arte, descubre la ley en la profundidad de su propia identidad libre, y no en algún poder externo opresor. El sujeto liberado es aquel que se apropió de la ley como principi□ mism□ de su aut□n□mía; r□mpió las tablas de la ley para volver a inscribir la ley en su propia carne. La obediencia a la ley se convierte en obediencia a su propio ser interior. 'El corazón', escribe Rousseau en Émile, 'solo recibe la ley que viene de sí mismo: tratando de aprisionarlo, lo liberam□s; sól□ puede ser dominado cuando se deja libre".[422]

Para Kant, en *Crítica del Juicio, o Crítica de la Facultad de Juzgar*, hay dos tipos de juicio o posibilidad de poner en relación lo universal y lo particular. Uno de ellos es el juicio *determinante*, aquel que cuenta con el apoyo o la evidencia del universal (de la ley, del principio, de la regla común) y se pronuncia "científicamente"; el □tr□ es el juici□ *reflexionante*, o del gusto, aquel que,

[421] Karl Philipp Moritz [1788], *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, Berlin: De Gruyter, 2021.
[422] Terry Eagleton, *A Ideologia da Estética*, pgs. 21 e 22, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1990.

inicialmente, solo tiene a su disposición el particular - en el caso de la estética, una obra o acción artística. Por eso, el juicio del gusto constituye ante todo una "esperanza", un tipo de pensamiento indeterminado que busca conformarse al universal. De ahí que no se caracteriza como concepto, sino como idea orientadora o asociación empírica. Lo Bello significa entonces una armonía interna y contingente del sujeto, armonía obtenida entre el entendimiento y la imaginación que la obra suscita. Estas facultades de conocimiento, imaginación y entendimiento se mueven libremente porque ningún concepto determinado las adscribe a una regla especial de conocimiento (categorías). Por consiguiente, la belleza no estaria inscrita en la obra ni siquiera en su contenido, sino que emana de una unidad o de una conjugación de forma y de contenido que son resultados de las facultades del sujeto. Se manifiesta, además, como fenómeno gratuito, desconectado de un interés objetivo, de una finalidad ulterior, consistente en algo absolutamente autónomo. La imaginación y el entendimiento siempre establecen un "juego libre", una conducta lúdica frente a un objeto de arte, lo que lleva al autor a afirmar que el arte es un "fin sin fin". Tal es el punto de vista del análisis "cualitativo" del juicio estético.[423]

Por un examen "cuantitativo", el juicio debe ser universal y compartido. En ningún caso puede resumirse a lo que es particularmente agradable (solo para mí). Es decir, para que ocurra, se requiere un "sentido común", una reciprocidad de sentimientos, una comunión (*Gemeinschaft*) entre los valores de la obra y los de la recepción de quien la ve - el espectador, el público, la asistencia, el lector. Para ciertos comentaristas, sin embargo, la introducción de este "sentido común" aparece como un intento de Kant para salvar la "universalidad" de la obra artística frente al juicio absoluto del gusto.

Ya Heidegger, probablemente influenciado por Hegel, dirá que el arte es, sí, una forma de conocimiento.[424] Eso es porque el hombre (*Dasein*) realiza su existencia en medio de los entes. Luego, para orientar su conducta necesita "saber de los entes". Dice el autor: "De acuerdo con la concepción habitual, la obra tiene su origen a partir y por la actividad del artista. Sin embargo, lo que el artista es, lo es por medio de qué y a partir de qué? Por la obra [...] solo una obra

[423] I. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, São Paulo: Forense, 2012.
[424] Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, Caminhos de Floresta, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

permite al artista surgir como maestro del arte".[425] Ante todo, la obra de arte tiene el carácter de cosa (*Dinghafte*). Pero, precisamente por pretender superar su carácter de cosa, ella es todavía algo de otro, algo más allá (αλλο αγορεύει, escribe Heidegger, recurriendo al griego). Se compone con la cosa sobre la que descansa, y ese ponerse junto (συ μβαλλειν) es el convertirse en un símbolo. Por el arte se realiza una de las posibilidades de desenlace o descubrimiento de los entes, de los fenómenos, de las relaciones humanas. Además de un hacer o un construir subjetivo, el arte es un saber conducirse en medio de los entes en la forma de un producir. Se manifiesta como camino en busca de la verdad, que es también el descubrimiento (la iluminación y el encubrimiento) de los entes.

Continuando, asevera el autor: "Ahora planteamos la cuestión de la verdad, en vista de la obra [...] es necesario hacer manifiesto de nuevo el acontecimiento de la verdad en la obra. Elegimos, deliberadamente para este intento, una obra que no pertenece al arte figurativo. Una obra arquitectónica, un templo griego, no copia de nada. está simplemente ahí, en medio de un valle rocoso y accidentado. La obra arquitectónica envuelve la figura del dios y, en este encubrimiento (Verbergung), la deja avanzar, a través del pórtico abierto, hacia el recinto sagrado. Por medio del templo, el dios se hace presente al templo. Este ser-presente de Dios es en sí mismo el extenderse y delimitarse del recinto sagrado. Pero el templo y el recinto no se desvanecen en lo indeterminado. La obra que es el templo articula y reúne en torno a ella la unidad de los caminos y de las conexiones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desgracia y la bendición, el triunfo y el oprobio, la perseverancia y la decadencia [...] confieren al ser humano la figura de su destino (*Geschick*) [...] La obra que es el templo, estando allí de pie, hace originalmente patente un mundo y al mismo tiempo lo repone sobre la tierra, la cual, de este modo, sólo entonces surge como el suelo natal".[426]

Ahora bien, cuando el arte, o la obra de arte, se convierte en expresión eminentemente estética, pierde entonces su capacidad de expresar una relación con lo absoluto, con lo incondicional, de revelarlo en medio de la historia. El esteticismo y el formalismo tienden a disminuir esta grandeza de la misión

[425] Ibidem, pg. 8.
[426] Ibidem, pgs. 38 e 39.

artística, pues la belleza de la obra de arte consiste precisamente en la realización de la verdad del Ser, en la construcción de un mundo abierto para la manifestación de los entes y de su desvelamiento (el arte sería un campo de batalla ontológico), y no se restringiría solo al hacer aparecer la *tierra*, es decir, la materia prima de la obra de arte, de donde ella saca su impulso, lo que constituye mera estesia.

El arte en el siglo XX

En el siglo XX, el arte esculpió la imagen definitiva de un universo autotélico, es decir, aquel en el que las formas o los medios ya se constituyen en finalidades. La belleza, en el sentido antiguo o tradicional, requería normas y convenciones para ser elaborada o descubierta. La estética ha elegido crear "tensiones inusitadas", sobre todo aquellas construidas con las posibilidades internas de su lenguaje. Sus fuentes y objetivos valen por sí mismos, por sus propiedades formales. Aunque las obras pueden ser evaluadas por criterios externos - como vehículo de conocimiento, principio de moralidad, exteriorización de sentimientos elevados o representación de conflictos sociales y políticos (individuo versus sociedad, individuo y sociedad), no son esos los puntos verdaderamente estéticos. En el decir, por ejemplo, de Harold Osborne, "Quizás la característica más distintiva de las actitudes estéticas prácticas hoy día ha sido la concentración de la atención en la obra de arte como cosa independiente, artefacto de patrones y funciones propias, y no instrumento fabricado con el fin de favorecer propósitos que podrían ser igualmente favorecidos por otros medios. Nadie niega que las obras de arte pueden, legítimamente, reflejar... una realidad ajena a sí mismas, o que puedan concretar y promulgar eficazmente valores sociales, religiosos y otros... [pero estas cosas] son tomadas por irrelevantes para su calidad como obra de arte... la excelencia de cualquier obra de arte como arte se evalúa en función y su adecuación a la contemplación estética. Eso significa que el arte es autónomo".[427]

[427] H. Osborne, *Estética e Teoria da Arte*, pgs. 247 e 248, Cultrix, São Paulo, 1970.

Difiere en gran medida de una preocupación como la de Tolstoi, que, orientado por razones morales, afirma: "Es necesario a una sociedad, en la que surgen y son sustentadas obras de arte, descubrir si todo lo que profesa ser arte realmente lo es; si todo lo que es arte es bueno; cómo se piensa en nuestra sociedad y, si es bueno, si es importante y merecedora de los sacrificios que exige".[428]

Cuando el cerebralismo en el arte comenzó a surgir, es decir, cuando las concepciones puramente esteticistas se anunciaron, fue posible percibir la inflexión de los valores que predominaron en el siglo XX.

En 1925, Ortega y Gasset escribió e hizo publicar un opúsculo titulado La deshumanización del arte, en el que examina las características estéticas que se implantaban y se difundieron en el siglo XX. Por un lado, estaba convencido de que el romanticismo y el realismo habían agotado sus combinaciones y, por lo tanto, sería de esperar que una nueva forma artística surgiera; por otro, buscaba mostrar sus nuevos aspectos y significados. Dice el autor: "... el nuevo arte divide al público en dos clases de individuos: los que entienden y los que no lo entienden: es decir, los artistas y los que no lo son. El arte nuevo es un arte artístico (hecho por artistas, para artistas). No pretendo ahora exaltar esta forma de arte y menos aún denigrar la usada en el siglo pasado [...] Hace veinte años, los jóvenes más atentos de dos generaciones sucesivas, en París, Berna, Londres, Nueva York, Roma y Madrid se sorprendieron por el hecho ineluctable de que el arte tradicional no les interesaba; más aún, les repugnaba [...] Si se analiza el nuevo estilo, se encontrarán en él tendencias sumamente relacionadas entre sí. Tiende: 1. a la deshumanización del arte; 2. a evitar las formas vivas; 3. a hacer que la obra de arte no sea más que una obra de arte; 4. a considerar el arte como juego, y nada más; 5. a una ironía esencial; 6. a eludir toda falsedad y, por tanto, evitar una realización escrupulosa; 7. el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna".[429]

En cuanto al primer aspecto, analiza el autor: "Si, al comparar un cuadro a la manera nueva con otros de 1860, seguimos el orden más simple, empezaremos por confrontar los objetos que en uno y en otro están representados. Pronto se

[428] Leon Tolstói, *O que é Arte?*, Capítulo II, pg. 30, Ediouro, São Paulo, 2002.
[429] J. Ortega y Gasset, *A Desumanização da Arte*, pgs. 29 a 31, Cortez Editora, São Paulo, 1991.

nota que el artista de 1860 se propuso, ante todo, que los objetos en su cuadro tengan el mismo aire y aspecto que tienen fuera de él (un hombre, una casa, una m□ntaña) [...] En el cuadr□ reciente, sucede t□d□ al re□és; n□ es que el pint□r errante y sus desviaciones del natural-humano no alcancen a este humano, es que apuntan a un camino opuesto al que puede conducirnos hasta el humano. Lejos de que el pintor vaya más o menos entorpecido a la realidad, se ve que él fue contra ella. Se propuso decididamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla. Con las cosas representadas en el cuadro tradicional, podríamos vivir ilusoriamente [...] Con las cosas representadas en el cuadro nuevo, es imposible la convivencia: al extirpar su aspecto de realidad vivida, el pintor cortó el puente y quemó las naves que podrían transportarnos a nuestro mundo habitual. Nos deja encerrados en un universo abstracto, nos obliga a tratar con objetos con los que no cabe humanamente tratar [...] No se trata de pintar algo que sea completamente distinto de un hombre, o casa, o montaña, sino de pintar un hombre que parezca lo menos posible a un hombre, una casa que conserve de ella lo estrictamente necesario para que presenciemos su metamorfosis, un cono que milagrosamente salió de donde estaba una montaña, como la serpiente sale de su piel. El placer estético para el artista nuevo emana de este triunfo sobre el humano... A veces, este asco a la forma viva se enciende en odio y produce conflictos públicos. La revolución contra las imágenes del cristianismo oriental, la prohibición semítica de reproducir animales, un instinto contrapuesto al de los hombres que pintaron la cueva de Altamira, tienen, sin duda, junto a su sentido religioso, una raíz en la sensibilidad estética [...] En el nuevo arte actúa evidentemente ese extraño sentimiento iconoclasta que surge de vez en cuando en la religión y en el arte [...] Curiosa inversión de la cultura griega que fue, en su hora culminante, tan amiga de las formas de vida".[430]

Al terminar su análisis, el autor dirá: "La intención de este ensayo se reduce a afiliarse al nuevo arte mediante algunos de sus rasgos diferenciales [...] Buena parte de lo que yo llamo deshumanización y asco a las formas vivas provienen de esta antipatía a la interpretación tradicional de la realidad [...] la nueva sensibilidad finge sospechosa simpatía hacia el arte más distante en el tiempo y el espacio, es decir, la prehistoria y el exotismo salvaje. Para decir la verdad, lo

[430] Ibidem, pgs. 41 a 43 y 68.

que le agrada en estas obras primitivas es la ingenuidad, es decir, la ausencia de una tradición que aún no se había formado. Si ahora echamos un vistazo de soslayo a la cuestión de qué tipo de vida se sintomatiza en este ataque al pasado artístico, nos sobreviene una visión extraña, de gigantesco dramatismo. Por qué agredir el arte pasado, tan genericamente, es rebelarse contra el propio Arte? Pues ¿qué otra cosa es, concretamente, el arte, sino lo que se ha hecho hasta aquí"?[431]

A este respecto, José Merquior, en *As Ideias e as Formas* (Las Ideas y las Formas), opina que: "El descubrimiento del subjetivismo subyacente al radicalismo estético moderno desenmascara la aparente inocencia de estos juegos modernistas. Objeto absoluto y forma absoluta son fantasmas (en el sentido freudiano) de la imaginación tiránica. Lo que ocurre es que el modernismo radical despreciaba por completo las condiciones mínimas de comprensión y reconocimiento que regían la recepción de las obras de arte por parte de un público ilustrado y liberal. Y a su vez, en la mayoría de sus manifestaciones, esta tiranía de la imaginación estética generó un atributo general de las obras genuinamente modernas: su oscuridad crónica, ya sea formal o semántica... Los dos polos arquetípicos del arte moderno radical: la forma absoluta de Malevitch y el objeto absoluto de Duchamp, son símbolos extremos de este purismo puritano y de esta imaginación tiránica. El régimen semántico de la obra o antiobra moderna está singularizado por la constancia del enigmatismo -lo que Walter Benjamin tematizó en su concepto de alegoría, y Adorno llamó la crónica de la 'participación en la oscuridad'... Bajo la compulsión 'lúdica' y 'metamórfica' del yo artístico, el subjetivismo, y no sólo la legítima y necesaria subjetividad estética, ha comenzado a dictar su ley ante la impotencia juzgadora de los nuevos públicos y la complicidad de la mayoría de los críticos... Ni siquiera se nos ocurre preguntarnos si este furor metamórfico del arte moderno no esconde ciertas carencias, la principal de las cuales es lo que los ingleses llaman 'ungrowingness', la falta o atrofia de la capacidad de crecimiento, en el sentido de maduración".[432]

---

[431] Ibidem, pgs. 69 y 72.

[432] J.G. Merquior, *As Ideias e as Formas*, A Tirania da Imaginação, pgs. 111, 113, 118, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1981.

A diferencia de la ciencia teórica, que permanece apegada a la objetividad, sin los espacios predominantes del individualismo, la estética ha realizado el subjetivismo más absoluto del que la humanidad ha sido capaz hasta ahora. Y el artista ya no es alguien que ilustra, descubre o expresa, de forma sensible, verdades divinas y naturales teóricamente perdurables, sino un inventor, un creador de formas acordes con su condición humana, la de ser finito, efímero y circunstancial. Por esta razón, el arte se ha convertido en un proceso cada vez más rápido de mutación de las propias formas, que son “verdades en sí mismas” (verdad ahora como punto de vista radicalmente subjetivo).

## La ruptura de un código

Puede considerarse una banalidad o un truísmo el hecho de que las expresiones artísticas tengan vínculos o reciban influencias marcantes del universo cultural de su tiempo - de las organizaciones y conflictos sociales, de las fuerzas productivas, de los niveles tecnológicos y científicos disponibles, de las estructuras políticas, de las ideologías y mentalidades predominantes, de las concepciones mítico-religiosas vigentes, entre tantos otros factores permanentemente en juego.

Y no podemos olvidar las épocas pasadas, las tradiciones a las que se vuelve o con las que se enfrenta. De cualquier manera, siempre hay una implicación histórica pasada y una perspectiva contemporánea actual, lo que resulta en situaciones cambiantes, mutables y transitorias, tanto en la percepción del mundo de sus creadores, en las características del arte producido, como en las estructuras sociales a las que se dirige. Tal evidencia no llega al punto de inducir un único sentido, de establecer una conexión rígida o absolutamente necesaria entre infraestructura socioeconómica y superestructura simbólica. Pues es también indudable que dos civilizaciones o culturas de bases materiales similares y conviventes producen valores, contenidos y formas artísticas propias. Consecuentemente, distintas entre sí. Una puede ser más racionalista y otra sensorial. La primera más naturalista, mientras que la segunda estilizada o espontánea. Cómo habrá diferencias de percepción, de tratamiento, de técnicas empleadas y de significados atribuidos a las obras.

El siglo XX, sin embargo, conoció rupturas e innovaciones hasta entonces inusuales, tanto en las formas como en la profundidad y dinamismo con que ocurrieron. Basta con dirigir nuestra atención a las transformaciones políticas, socioeconómicas y, sobre todo, a aquellas científicas y tecnológicas gestadas en el siglo anterior y que se concretaron de manera asombrosa en la época contemporánea. Si recordamos que se caracterizó, entre decenas de factores, no solo por conquistas democráticas y sociales, sino por totalitarismos hasta entonces inspechados; por las comodidades crecientes de la vida pública y satisfacciones privadas, por experiencias cinéticas de velocidad, así como por la irrupción simultánea de las masas y de las minorías, por las crisis económicas de efecto mundial, por los exterminios sin precedentes y una perspectiva de destrucción global.

Durante el transcurso del siglo, la tensión existente en la Belleza - bien observada por Baudelaire - entre un deseo de expresar lo eterno, lo inmutable, lo memorable, y otro de captar lo circunstancial, lo fugaz, la innovación en la actualidad (que "es el transitorio, el fugidio, el contingente, es la mitad del arte" [433]) acabó por distenderse y deslizarse, con más intensidad, hacia este segundo plato de la balanza. Por supuesto, todos los períodos anteriores también fueron fases contemporáneas. Cuando el gótico se instaló en la concepción arquitectónica, se le llamó *opus modernum*, distinto entonces del románico *opus antiquum*. Entonces, ¿qué diferencia en el proceso creativo podría haber entre las eras más antiguas y el siglo XX?

Si de manera genérica comparamos las escuelas o estilos desarrollados entre el Renacimiento - incluyendo en él las estrechas alusiones al antiguo clasicismo, así como a las figuras religiosas de la Edad Media - y el final del siglo XIX, podremos notar al menos una constante que impregna las modificaciones producidas en las diversas concepciones y expresiones del arte, como es la conservación de un código, la invariabilidad de un núcleo o la estabilidad de ciertos principios en torno a los cuales se propusieron y realizaron las variantes

[433] Charles Baudelaire, *O Pintor da Vida Moderna*, IV - La Modernité: "La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable. Il y a eu une modernité pour chaque peintre ancien". Disponível em blog.ac-versailles.fr.

y los choques poéticos. La permanencia de este código se fundaba en la convicción de que el arte no era un "problema en sí mismo", sino una forma de expresión capaz de iluminar y proporcionar un conocimiento o una representación sensible a las ideas, a las contemplaciones, a las aspiraciones y conflictos humanos, superando la fugacidad incontenible de la existencia. Incluso un entusiasta de la modernidad, como André Malraux, tuvo que admitir que el arte sería una anti-destino[434], entendiéndose por eso que él permite al hombre establecer un sentido propio al mundo, considerando que el mundo y la vida le aparecen como algo insensato, incomprensible o incluso absurdo. Con esto, se instaló una tradición milenaria en la cultura occidental - la de la mimese figurativa o de la representación de un universo común e identificable históricamente, sea éste "hierático", "idealizado" o "naturalista", el vincularse a una tela de alusiones o asociaciones míticas, religiosas, sociales o políticas, la llamada, por fin, cultura humanista -, pero que fue siendo progresivamente abandonada. En síntesis, el arte poseía una creencia, religiosa o racional, que evitaba la corrosión de sus fundamentos y de sus finalidades.

Para Walter Benjamin, la fotografía se reveló como el arma inicial de este gran impacto: "Cuando surgió la primera técnica de reproducción verdaderamente revolucionaria, la fotografía [...] los artistas presintieron la proximidad de una crisis que nadie podrá negar. Ellos reaccionaron profesando el "arte por arte", es decir, una teología del arte. Esta doctrina... conducía directamente a una teología negativa: se terminaba, efectivamente, por concebir un arte puro que se niega no sólo a desempeñar cualquier papel esencial, sino incluso a someterse a las condiciones siempre impuestas por una materia objetiva".[435]

Pues había en ese carácter común de trascendencia - en el sentido de una "presencia esquiva", pero aún así humana o divina más allá de la obra - algo alegórico, que exigía una memoria, una analogía, una comparación entre diversos dominios de las culturas anteriores y en curso. Se mantenía una distancia, una evocación de tipo sagrado, incluso en los asuntos profanos, a lo que el autor denominó "aura". Desde otro punto de vista, es decir, en el ámbito

[434] Ver *Les voix du silence*, Galerie de la Pleiade, NRF, Paris, 1951.
[435] W. Benjamin, *A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução*, pgs. 16 e 17, Colección Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1975.

de las técnicas o de las competencias, la ritualización o la normalización de los aprendizajes, de los saberes y de los modelos "académicos" se ha minimizado hasta casi desaparecer.

Escribiendo en 1933 sobre el tema, Herbert Read dijo en *Art Now*: "Hubo revoluciones en la historia antes de nuestros días. Hay una revolución en cada generación, y periódicamente, más o menos cada siglo, tenemos un cambio de sensibilidad mayor o más profundo que reconocemos como un período - el Trecento, el Quattrocento, el Barroco, el Romántico, el Impresionista y así sucesivamente. Pero realmente creo que ya podemos distinguir una diferencia cualitativa en la revolución contemporánea: no es tanto una revolución, que implica subversión o incluso un retorno, sino una dispersión, una degeneración, algunos dirían una disolución [...] La meta de cinco siglos de esfuerzo europeo ha sido claramente abandonada".[436]

Ya a finales de siglo, críticos como Malcolm Bradbury y James McFarlane afirmaron que el modernismo "es el único arte que responde a la trama de nuestro caos. Es el arte que surge del 'principio de incertidumbre' de Heisenberg, de la destrucción de la civilización y de la razón en la Primera Guerra Mundial, del mundo transformado y reinterpretado por Marx, Freud y Darwin, del capitalismo y de la continua aceleración industrial, de la vulnerabilidad existencial a la falta de sentido o al absurdo. Es la literatura de la tecnología. Es el arte derivado del desmontaje de la realidad colectiva y de las nociones convencionales de causalidad, de la destrucción de las nociones tradicionales sobre la integridad del carácter individual, del caos lingüístico que surge cuando las nociones públicas del lenguaje son desacreditadas y todas las realidades se convierten en ficciones subjetivas".[437]

En su última obra, *Teoría Estética*, escrita durante diez años y en forma de frases dispersas, a veces contradictorias, Theodor Adorno analiza las artes modernas como fenómeno sociocultural y señala, entre otras cosas, que: "Los signos de la desorganización son el sello de autenticidad del m□dernism□; aquello por lo que ella, la desorganización, niega desesperadamente el cierre de

[436] Herbert Read, *Art Now, pgs. 59 e 60, Harcourt, Brace and Company, New York, 1933.*
[437] M. Bradbury; J. McFarlane, *Modernismo: Guia Geral*, trad. Denise Bottmann, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 19.

la invariancia. La explosión es uno de sus invariantes. La energía antitradicionalista se transforma en un turbillon devorador [...] Incluso cuando el moderno conserva las técnicas, las adquisiciones tradicionales, éstas son suprimidas por el choque que no deja ninguna herencia intacta [...] esto es el fundamento de lo moderno y le confiere su carácter normativo [...] El *gestus* experimental, término que designa los procedimientos artísticos para los cuales el nuevo es obligatorio, se mantuvo, pero hoy designa algo cualitativamente otro: el hecho de que el sujeto artístico practica métodos cuyos resultados concretos no puede prever [...], lo imprevisto no es solo efecto, sino que tiene también un lado objetivo".[438]

Poco antes de este pasaje, Adorno ya había defendido la idea de que la abstracción en el arte moderno "está unida al carácter de mercancía del arte. Por eso, cuando se articula por primera vez teóricamente, en Baudelaire, el modernismo tiene, desde luego, el tono de la infelicidad. Lo nuevo se presenta con la muerte. Lo que en Baudelaire se comporta como satanismo es la identificación con la negatividad real de la situación social. El dolor cósmico (*der Weltschmerz*) se desplaza hacia el mundo. Algo de esto permanece mezclado, como levadura, en todo el arte moderno".[439]

Así, tomando las artes plásticas como ejemplo inicial, las realidades humanas y naturales aún permanecieron en el impresionismo como elementos del código representativo y tectónico, a pesar de las simplificaciones formales y de la economía de los trazos, de las elecciones subjetivas y la descomposición de los colores en manchas, de la negativa a emplear transiciones graduales (esfumados). Correspondió a la "última orientación que se basa en un criterio de gusto universal. Después de su disolución, no ha sido posible clasificar estilísticamente ninguna de las diferentes artes o de las diferentes naciones y culturas [...] El arte moderno es, sin embargo, anti-impresionista aún en otro sentido: es un arte fundamentalmente 'fea' que huye de la euforia, las formas fascinantes, los tonos y colores del impresionismo. En la pintura, destruye los □al□res pictóric□s; en la p□esía, sacrifica cuidad□sa y c□nsistentemente las

[438] T. Adorno, *Teoria Estética*, pg. 35, trad. Arthur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1970.
[439] Ibidem, p. 33.

imágenes y, en la música, prescinde de la melodía y del tono. Implica una fuga angustiada a todo lo que es agradable y da placer, a todo lo que es atractivo".[440]

Con el cubismo, la tendencia de ruptura se hizo radical. Se rompieron las nociones anteriores de la perspectiva central y de la simetría de las proporciones. Y se instalaron, al mismo tiempo, la multiplicidad de los puntos de vista y la geometrización de las figuras. De la abstracción completa, se dio un paso rápido, explosivo y de amplio predominio. El modernismo no solo se deshizo muchas veces de la figura humana como "desocidentalizó", parcialmente, la antigua noción de representación visual, signo de otra realidad. Es decir, se estableció un vínculo inesperado entre una civilización racionalizadora y tecnológicamente avanzada (en el sentido que Weber le atribuye) y las formas artísticas de culturas místicas o tradicionalistas (africanas, asiáticas o amerindias). Se fusionaron dos extremos - por un lado, los arcaísmos y primitivismos y, por otro, las imaginaciones futuristas. Es decir, los artistas no solo reaccionaron contra las mentalidades aristocráticas y burguesas, del tipo "victoriano", como incluyeron en esta contestación todos los cánones de un pasado común y occidental. Los recién llegados se aferraron a las configuraciones, experiencias y conceptos de un mundo científico e industrial revolucionario (energía, masa, líneas de fuerza, velocidad, simultaneidad) para crear una sensibilidad inusitada, absorbiendo al mismo tiempo, aquello que fuera espontáneo, "primitivo", grotesco, distante, exótico o de procedencia colonial, como los manipanes africanos, el colorido de los crepons japoneses, las "chinoiseries", las sonoridades javanesas o indias. Por consiguiente, una estética sin peso histórico en el predominante mundo europeo, culto o incluso popular.

Al mismo tiempo, surgió la necesidad de formas extremadamente conceptuales, no solo perceptivas: "Yo no podría retratar a una mujer en toda su belleza natural. No tengo la habilidad necesaria. Nadie lo tiene. Debo, por tanto, crear una nueva belleza, una belleza que me aparece en términos de volumen, de línea, de masa, de peso y, a través de esta belleza, interpretar mi impresión subjetiva".[441] Se sumergió en el torbellino de las técnicas y de los productos industriales, como si fueran ellos el único alivio aún posible para una civilización

[440] Arnold Hauser, *Teorias da Arte*, pg. 321, Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1973.
[441] George Braque apud Herschel B. Chipp, *Teorias da Arte Moderna*, São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 263.

sin dioses y límites: "Nosotros afirmamos que la magnificencia del mundo se enriqueció de una belleza nueva: la belleza de la velocidad. Un coche de carreras con su caja fuerte adornada con tubos gruesos, similares a serpientes de aliento explosivo... un automóvil rugiente, que correr sobre la metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia... Queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de toda naturaleza, y combatir el moralismo, el feminismo y toda vileza oportunista y utilitaria".[442]

Se mezclaron, por lo tanto, el espontáneo, el instintivo, la pureza técnica y un presentimiento radical de la brevedad humana. Y a diferencia de los patrones místicos, conservadores o repetitivos que las culturas extraoccidentales expresaban, la nueva mentalidad optó por el experimentalismo, la mutación constante, el transitorio (origen de las instalaciones, performances, happenings y body art posteriores), eximiendo el arte de las pretensiones a lo intemporal, a lo absoluto, a lo eterno. El trazo, el movimiento, el color o el volumen ya no están al servicio de una analogía, de una referencia, de un sentido o finalidad ulterior, sino que se convierten, todos ellos, en expresiones autoexponenciales. La técnica adquirió vida propia y, en ese sentido, acompañó el espíritu de los nuevos tiempos, comprometido con la invención, la investigación y el encanto de ver transferida a aparatos lo que solo la habilidad personal y la experiencia podían realizar.

Algo similar ocurrió con la escultura, aunque ella convivió con la figuración más que la pintura. Pues hubo artistas que se mantuvieron adeptos de una representación identificable, aunque se distanciaron del tratamiento detallado, del modelado liso y acabado, o de la elevación tectónica. La novedad se hizo evidente, por ejemplo, en la aspereza de las superficies, en el uso de volúmenes cóncavos (negativos), interiorizados, o en soluciones inusuales de equilibrio. Muchos otros, por el contrario, prefirieron una disolución grotesca o radical de la figura humana. Caminaron hacia una construcción estrictamente geométrica de

[442] F.T. Marinetti, *Manifesto del Futurismo*, itens 4 y 11.: "Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova: la bellezza della velocità. Un automobile3 da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo... un automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bello della Vittoria di Samotracia... Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie d'ogni specie, e combattere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica o utilitária", disponível em scuola.zanichelli.it

masas espaciales, marcada por vacíos e inflexiones indeterminados, sin planos cerrados. En esta línea, no es raro encontrar obras similares a objetos "naturales", es decir, como si fueran tallados al azar por las fuerzas de la naturaleza, sin intervención humana.

Este aspecto de casualidad, de aleatoriedad o de accidental en la manera de concebir la obra generó un problema hasta entonces inimaginable. Pues si no existe una intención previa original, relativamente clara o distinta, ¿cómo recomponer, en el acto de la apreciación, el mismo recorrido que permitiría su comprensión y simpatía emotiva? ¿Cómo reencontrar el camino de las selecciones y de las elecciones que, en principio, también forman parte de la distinción del acto artístico? Se podría contradecir que los objetos de la naturaleza también excitan una contemplación de orden estético y que, excluyendo la posibilidad de una conciencia divina, aún así persistiría la aceptabilidad o la viabilidad de un "arte natural". Ocurre, sin embargo, que esta línea de pensamiento reabre la discusión, estimando-se que la obra de arte sea un artefacto simbólico, una creación cultural, siempre y cuando la idea de cultura permanezca como fenómeno esencialmente humano, distinto e interpretativo de la naturaleza.

En la arquitectura, se eliminaron los elementos tradicionales de las órdenes - por ejemplo, arcos, frisos, columnas y sus capiteles - y, con ellos, los estrechos lazos decorativos y alegóricos con las otras artes, es decir, la inclusión de tracerias o tratamiento escultórico y pictórico de las construcciones. Dedicandose preferentemente a la frialdad de los aspectos volumétricos o espaciales, hizo surgir el "nudismo arquitectónico". Porque más que limitarse a funciones utilitarias, las arquitecturas pasadas siempre tuvieron la tarea de simbolizar manifestaciones de carácter religioso, de condiciones sociales, de valores plásticos que estimularan el sentido visual. De ahí sus componentes escenográficos visibles, que van hasta el Art Nouveau, a finales del siglo XIX. Ya en la opinión de un típico arquitecto contemporáneo, como Adolf Loos, "el adorno es un crimen". En el mismo camino estaban el despojamiento y la geometrización estética de la Bauhaus, basados en configuraciones simples de cubos y prismas. Un tipo de racionalismo que, al internacionalizarse, ha tendido a desconsiderar las características culturales de pueblos y regiones. En este caso, sin embargo, se han sumado a la pureza estética o los postulados de la funcionalidad y de la

visión ambiental (espacios arquitectónicos continuos, intercomunicables, "democráticos"), o el principio generoso y humanista de la fusión del bello y del útil (en el diseño industrial o design) en el uso de objetos comunes, como muebles y otros equipos o artefactos domésticos.

En cuanto a la música clásica, el sistema tonal fue puesto en jaque con el advenimiento de la dodecafonía, del atonalismo, del serialismo, del bruitismo o de las composiciones concretas, aleatorias y electroacústicas.

En el terreno literario de la poesía, tras la aparición del verso libre con sus períodos flotantes de frases cortas y largas ("redescubierto" por Walt Whitman a mediados del siglo XIX), el empleo de la rima, el rigor de la métrica y el dominio del ritmo expiatorio (sílabas fuertes contrapuestas a sílabas átonas) pasaron a segundo plano (el romanticismo y el simbolismo conservaron principios mínimos de versificación, el primero recuperando, como novedad, usos populares y arcaizantes). Ya en el período en cuestión, la libertad de los arreglos tornóse extrema, "prosaica", asimétrica, polirrítmica, hasta llegar a la poesía gráfica-visual-concreta (también calcada en el geometrismo plástico) o a la muerte pura y simple del verso, en los futurismos ruso e italiano.

Incluso el arte de la narración, la novela, menos susceptible a transformaciones radicales, llegó a ser objeto de experiencias límites y contrarias a la figura del personaje o a la evolución de un argumento. Fue lo que se pasó con el nouveau roman francés, porque el arte de la novela, según Robbe-Grillet, sería incapaz de dar un sentido al mundo y por lo tanto no habría en él la necesidad de atribuir tanta importancia al referencial (al significado del relato), y puede dedicarse a la propia forma y a los hechos insignificantes de la vida cotidiana. En sus palabras, por ejemplo, "los creadores de personajes, en el sentido tradicional, ya no nos pueden proponer más que marionetas, en las cuales ellos mismos ya no creen. La novela de personajes pertenece al pasado. Caracteriza una época, aquella que marca el apogeo del individuo... La novela del siglo XIX conocía solo el destino. en lo moderno, sólo se conoce el momento instantáneo, nada existe más allá del presente".[443]

[443] Alain Robbe-Grillet, *Pour um nouveau roman, pg. 25, Ed. De Minuit, Paris, 1963.*

## Forma pura, Ludismo y autosuficiencia

Esta revolución se instauró, por tanto, y desde el principio, como búsqueda incesante de la forma pura, de una configuración desimantada de ideas extra-artísticas, exclusiva, autárquica. Sin duda cerebral, pero reacia a la retórica y a las figuras metafóricas (un componente indisfarçável de los códigos tradicionales), se ha convertido progresivamente en anticonceptual. Menos antropocéntrica y biomórfica, en el análisis ya mencionado de Ortega y Gasset, el arte culta cambió el antiguo ritual de una razón especular (en la forma) y reordenadora de la vida (en el contenido) por el impulso liberador de "energías vitales". Es decir, Apolo fue retirado de la escena para que Dionisio se entronizara, en ausencia ahora de mitos sagrados, profecías o valores políticos. Se prefirió lo irónico, lo lúdico, a lo trascendental.

De esta formalización estética procede la "impersonalidad" de la obra, ahora claramente ascética e higiénica, concretada en juegos de colores y volúmenes abstractos, en objetos absolutos (Duchamp y sus ready-mades) o en la incorporación deseada del azar, lo imprevisible, lo aleatorio (principalmente en pintura, escultura y música). Cada obra se convirtió en código autónomo, construido internamente y autosuficiente. Ya en el plano del contenido, la opción más visible recayó o en lo grotesco (a partir del cubismo y el expresionismo), o en la parodia (de tipo dadaísta) a las alusiones tradicionales. El nuevo escepticismo no pudo adaptarse al culto, a los imperativos morales, ni a la fidelidad de los recuerdos pasados. Su "vitalismo" tendió, preferentemente, a una exploración obsesiva de la sensibilidad, a los movimientos libres, gestos primitivos o aleatorios (que se incluyen aquí las danzas moderna y postmoderna), a una liberalización espontánea y misteriosa del inconsciente (como en el surrealismo).

El teatro también se entregó a la dramatización de los sentidos y para los sentidos, al menos en sus manifestaciones de vanguardia. Desde la primera década del siglo, la realidad se le hizo incongruente: "El realismo se acabó. Ha llegado el momento de llevar al escenario lo irreal. Es necesario representar la vida no como es, de hecho, sino tal como en sueños y visiones ve el artista, en sus momentos de inspiración. Sería necesario traducir escénica esta visión de los seres y las cosas, a la manera de los pintores, músicos y poetas de la nueva

escuela, cuyas obras no tienen contornos nítidos, melodías acabadas o pensamientos formulados con claridad. La fuerza del nuevo arte dramático debe proceder de una combinación, de una armonía de colores, líneas, sonidos y asonancias, capaces de crear una impresión general que influye inconscientemente en el espectador".[444]

En la misma época, Meierhold enfatizaba que el movimiento, en una representación, sería el medio expresivo más poderoso. Incluso privado de la palabra, del vestuario, de todos los demás elementos, el teatro seguiría siendo teatro solo con el actor y su arte del movimiento. Así, en varias ocasiones, el teatro racionalista del lenguaje, de base literaria o de diálogos, perdió importancia frente a la interpretación corpórea de las ideas y sensaciones antes verbalizadas, dando relieve a los efectos tecnológicos, escenográficos, de luces y sonidos. De modo insospechado o consciente, mucho de lo que se hizo tuvo aún un eco de las concepciones de Antonin Artaud, para quien el lenguaje claro es flojo y prácticamente inútil: "Una de las razones de la asfixiante atmósfera, en la que vivimos sin escapatoria posible y sin remedio - y por la cual somos todos un poco culpables, incluso los más revolucionarios entre nosotros - es el respeto por lo que está escrito, formulado o pintado, y que ha tomado forma, como si toda expresión ya no estuviera agotada y no hubiera llegado al punto en el que es necesario que las cosas se arremeten para empezar todo de nuevo [...] El mismo Shakespeare es responsable de esta aberración y degradación [...] Hay que acabar con la superstición de los textos y de la poesía escrita [...] La acción del teatro no se basa en el plano social. Menos aún en la ética o la psicología [...] Esa obstinación en hacer que los personajes hablen de sentimientos, pasiones, deseos e impulsos de orden psicológico, en los cuales una sola palabra ocupa el lugar de innumerables gestos, es la razón. Y el teatro perdió su verdadera razón de ser".[445]

Libertad Negativa (Lukács)

[444] Stanislavski, sobre el Teatro de Arte de Moscú antes de la revolución soviética. Constantin Stanislavski, *Mi vida en el arte*, trad. Esther Mesquita, São Paulo: Anhembi, 1956, p. 158.
[445] Antoine Marie Joseph Artaud*, Le Théatre et son double,* Pour em finir avec les chefs-d'oeuvres, pgs. 79, 82, Gallimard, Paris, 1938.

Esa tendencia manifiesta a la pureza y al carácter impersonal del arte culta tuvo sus raíces más fértiles en la creciente subjetividad del período romántico. La idea y la condición de libertad exigida por el artista han acompañado, al menos teóricamente, las transformaciones políticas, sociales y económicas traídas por el liberalismo y las estructuras de producción y de intercambio capitalistas. De manera genérica, nada debe sujetar al creador: ni la regla formal, ni el objeto del contenido.

Por eso, en opinión de György Lukács, la única medida del arte hoy es la afirmación libre y total de la personalidad o, más exactamente, del humor del artista. Para él, el artista antiguo nunca fue libre y ni siquiera entendería lo que actualmente llamamos "libertad del arte". En primer lugar, dada su condición s□cial de nacimient□ y clase; más imp□rtante aún, p□r el hech□ de que el arte forma parte de la vida pública y se destina a una asistencia y un reducto relativamente determinados. Se sabía a quién dirigirse y cómo hacerlo. Dentro de estas condiciones, sin embargo, los grandes artistas han sabido extraer los ingredientes necesarios para traducir y reflejar sus imágenes particulares, las orientaciones más profundas de la existencia y las transformaciones de la realidad vivida. Aunque socialmente dirigida, ese arte se ha demostrado fecunda y atractiva. Pues la libertad y las contribuciones personales se han manifestado justamente en los aspectos ideológicos y simbólicos de la creación: es decir, en lo que es fundamental para el fenómeno artístico. Se esperaba del autor la facultad de percibir lo esencial del tiempo, las relaciones ideológicas, las motivaciones psíquicas y las formas estilísticas. En sus palabras, "Este arte es más libre porque está más profundamente ligada a la esencia de la realidad que lo que hacen suponer los actos que se manifiestan en su génesis objetiva y subjetiva".[446] Ya en el siglo XX, "el artista nuevo se encuentra, considerada la función social del arte, en la situación del productor de mercancías con respecto al mercado abstracto (genérico e impersonal). Su libertad es - en apariencia - tan grande como la del productor de mercancías. En realidad, las leyes del mercado dominan al artista por la misma razón que dominan, en general, al productor de

[446] G. Lukács, *Arte Livre ou Arte Dirigida?, Revista Civilização Brasileira*, n. 13, maio 1967.

mercancías [...] La relación entre el artista y su público no perdió solamente su carácter inmediat□; un intermediari□ nue□□, específicamente m□dern□, se introdujo entre ellos: el capital [...] Esta situación determina el carácter de la libertad del arte en sentido moderno, su contenido verdadero y las ilusiones que necesariamente la acompañan [...] La mayoría de los artistas modernos, y precisamente los mejores entre ellos, contempla con ira, desesperación e incluso horror el caos de la sociedad que los rodea, que quiere reducirlos a su semejanza. Desde ese momento, la libertad artística se funda en la subjetividad exacerbada [...] La noción de libertad es entonces, para el artista moderno, una noción abstracta, formal y negativa: Solo contiene la reivindicación de prohibir a cualquiera que sea intervenir en esta suprema autoridad personal".[447]

Por estas razones, el artista, como productor de un bien económico, debe someterse a menudo a la lógica del mercado, a las demandas o preferencias de un público indistinto. El eventual "éxito" obtenido con una "fórmula" tiende a mantenerlo pegado al patrón económicamente más ventajoso.

Irracionalismo, "Todo es arte" y la "muerte del arte"

Parte de la crítica vio también en el arte culta del siglo o la ausencia de contenidos trascendentales, o la presencia más o menos ostensible del irracionalismo. En el primer caso, por ejemplo, habría desaparecido el sentimiento, la imagen y la referencia a lo divino y espiritual: "Nuestras formas estéticas exploran el vacío, la blanca libertad, que derivan del retraimiento (*Deus absconditus*) del mesianismo y de lo divino. Si la "precisión santificada" de Job y su mujer (lienzo de Georges de La Tour) o un paisaje de Giorgione expresan la epifanía de una presencia real, si esta proclama el parentesco del arte con la encarnación del misterio [...] Malevitch y ad Reinhardt relatan sus encuentros con una ‘ausencia real’ [...] Es con esta ausencia que nos esgrimimos frente a un espejo, o como lo dice justamente la lengua alemana, con sombras (*Schattengefecht*) [...] ningún hombre puede leer íntegramente o responder de manera responsable a la estética si ‘su carne y sus fibras’ se sienten cómodos en la racionalidad escéptica, si están cómodos en la inmanencia [...] El

[447] Idem, ibidem.

humanista, en contraste fundamental con el científico, tiende a experimentar el sentimiento de que la aurora y el sol del mediodía ya se encuentran a sus espaldas".[448]

En el segundo caso, una anécdota contada por Degas tal vez ilustre este malestar de la razón. Una vez el pintor le habría preguntado a Mallarmé: "Cuando usted tiene la idea de un poema, ¿cómo hace para convertirlo en obra?" A lo que el poeta respondió: "No se hace un poema con ideas, sino con palabras".

Verdad o no, la broma llama la atención sobre el hecho de que el juego de las combinaciones formales ha arruinado, en varios aspectos, los sentidos humanos que antes se esperaban de la obra. El entendimiento se desplazó en favor de la estricta imaginación del autor. Y si todo es posible, la extensión en la que puede moverse se vuelve inconmensurable. Los significados flotan a la deriva, sin compromisos con las demás instancias extra-artísticas y que históricamente han sostenido la creación. Si el arte nunca había sido el terreno de lo falso o de lo verdadero, también pasó a menudo, no ser el lugar de lo bello o lo feo, la moralidad o la inmoralidad, lo sublime o lo real, la afirmación o negación de una creencia. Cualquier criterio se justifica a sí mismo, incluso resumido al insólito, al heteroclito o al escandaloso. "Todo el mundo es artista", decretó Joseph Beuys a mediados de los años cincuenta, añadiendo además que "la creatividad es solo lo que se puede definir y justificar como ciencia de la libertad". Si es así, o si lo fuera, pregunta James Gardner en *Cultura o Basura*? "Por qué exactamente en este período, el más respetuoso y indulgente de la historia de las artes visuales, los trabajos de nuestros artistas no son mejores de lo que son? Dado que antes los artistas nunca fueron tan adorados, admirados, casi santificados, ¿no sería natural que respondieran por las consecuencias? No sería natural imaginar que los días de hoy nos mostrarían genios como nunca antes se había visto? Quizás deberíamos pensar en las palabras de Robert Hughes: el número de estudiantes que se gradúan en bellas artes cada dos años en los Estados Unidos es mayor que el número de habitantes de Florencia en el último cuarto del siglo XV. Ante esto, ¿no sería natural que también tuviéramos nuestros genios, y muchos? Por qué entonces el trabajo del artista moderno parece tan insignificante cuando

[448] George Steiner, *Réelles présences, Les Arts du sens*, pgs. 271,272, Gallimard, Folio, Essais, Paris, 1991.

comparado con el de los artistas del Renacimiento [...] la pobreza del arte contemporáneo es el precio que se debe pagar por la libertad que tan ostensiblemente disfruta".[449] De forma evidente, es decir, evidente y exagerada.

En el capítulo "El hombre de las imágenes" de su libro *La palabra humillada*, Jacques Ellul observa: "No es sin razón que tanto se insiste en el descubrimiento del espacio por los pintores y escultores: lo que cuenta no son los objetos producidos o reproducidos, sino el espacio entre ellos, el significado, la polarización, la distribución de ese espacio. El juego de luz y color está ahí exclusivamente para valorizar el espacio [...] De tal manera que, por ejemplo, la escultura de Merkado (exposición en el museo Burdelle, 1975) es muy significativa: por un lado, pura técnica (se trata de formas geométricas unidas p□r relaci□nes mecánicas, un c□njunt□ de máquinas, diríam□s); p□r □tr□, anunciadora del espacio. Todo lo que hay allí es experiencia de espacio, el vacío, los volúmenes, las masas, la materia. 'Lo importante es lo que pasa en el vacío, entre los volúmenes'. La escultura moderna más técnica no tiene ningún significad□ ni □al□r p□r sí misma; l□ figurad□ es nada; la situación en el espaci□ y su recorte son que valen, exactamente como para la propia técnica [...] La pintura debe actuar sobre el propio sistema nervioso, sin pasar por la conciencia. No es, una vez más, la negación del hombre? El espectador debe ser sin pasado, sin futuro, todo entero en la sensación instantánea [...] extraño giro del arte [...] Estamos, con la ideología de lo instantáneo en el arte, con la inmediatez, con la creatividad espontánea (happening etc.), ante una pura asimilación al proceso tecnológico y de una total negación de todo lo que desde los orígenes fue considerado como arte".[450]

En consecuencia, la capacidad de elegir y comparar valores parece desaparecer en nombre de una libertad ilimitada, o se vuelve «problemática» hasta el punto de suspender el juicio. Por eso un hecho sorprendente de la época fue la relación entre la obra y el público, porque nunca las sensaciones experimentadas habían sido tan ambiguas, inestables, enigmáticas o carentes

[449] James Gardner, *Cultura ou Lixo? Uma visão provocativa da arte contemporânea*, pg. 31, Civilização Brasileira, BCD, Rio de Janeiro, 1996.
[450] J. Ellul, O Homem das Imagens, *A Palavra Humilhada*, pgs. 224 e 225, São Paulo: Paulinas, 1984.

de elucidación conceptual, sólo posibles de comprender fuera de los propios objetos artísticos.

Esta explosión de todos los criterios de valor, que se multiplican a la deriva en un estado de "éxtasis", llevó a Baudrillard a afirmar que: "El Arte prolifera por todas partes. El discurso sobre el Arte prolifera aún más rápidamente, pero con su propio carácter, su aventura, su poder de ilusión, su capacidad de rechazar lo real y de oponer lo real a otro escenario, donde las cosas obedecen a una regla de juego superior [...] en la que los seres, como la imagen de líneas y colores sobre un lienzo, pueden perder su sentido, sobrepasar su propia finalidad y, en un impulso de seducción, reunirse con la forma ideal, aunque sea la de su propia destrucción. En este sentido, el arte ha desaparecido. Ha desaparecido como pacto simbólico, por el que se distingue de la pura y *simple producción de valores estéticos*[451] [...] Las "obras" ya no se intercambian entre sí ni en valor referencial, ya no tienen la complicidad secreta que es la fuerza de una cultura. Ya no las leemos, y las descodificamos según criterios cada vez más contradictorios [...] Es porque suscitan en nosotros una profunda indiferencia por lo que podemos aceptarlas simultáneamente [...] Toda la maquinaria industrial del mundo se ha estetizado, toda la insignificancia del mundo ha sido transfigurada por la estética".[452]

En el siglo XX se proclamó la muerte del arte, al menos tal y como había existido desde sus orígenes prehistóricos. Junto a los factores espirituales ya mencionados, recordemos también las causas materiales de esta proclamación fúnebre, en opinión de Carlo Argan: "La llamada muerte del arte no es más que la decadencia consumada de un conjunto de técnicas artesanales, que ya no se coordinan con el sistema industrial de producción - en muchos casos, la producción del mismo tipo de cosas que eran producidas por el arte. Sin embargo, no cabe duda de que esta decadencia ha creado un vacío cultural que aún no se ha llenado. Esto explica por qué la llamada muerte del arte no ha provocado la desaparición de los artistas y de las instituciones que se ocupan de difundir el conocimiento de sus actividades. Es necesario tomar conciencia del

[451] Puramente geométricos.
[452] Jean Baudrillard, *A Transparência do Mal: Ensaio Sobre Fenômenos Extremos*, pgs. 21 e 22, Campinas: Papirus, 1990.

vacío dejado por el arte en el contexto cultural, para decidir el destino de la suma de valores constituida por el legado aún presente de las civilizaciones artísticas del pasado; este ineliminable legado artístico sigue siendo, al menos en términos cuantitativos, el principal componente del entorno material de la existencia, el que caracteriza a las ciudades".[453]

Para terminar, veamos lo que dicen tres críticos de arte y cultura, además de Jean Baudrillard, teórico de la sociedad contemporánea.

El primero de ellos, Jorge Romero Brest, es adepto y militante de los experimentalismos y por tanto exento de cualquier alegato pasadista. En su análisis, desde los años 1950, aproximadamente, pasó a existir en las artes visuales solo el objeto o la acción, algo que no es ni pintura ni escultura y, por lo tanto, tampoco imagen. La actitud predominante es la de la iconofobia, el desprecio a la representación por imagen. Lo que ahora interesa es la propuesta, algo que no establezca la dualidad tradicional entre creación de un lado y contemplación del otro. Es decir, la primacía de lo estético sobre lo artístico. La nueva imagen se encuentra actualmente en la vida cotidiana, en el trabajo, en los juegos, en la vestimenta, en la publicidad, en los happenings, en las instalaciones.

En opinión del segundo, Arnold Gehlen, el arte se volvió revolucionario en las tres primeras décadas del siglo XX porque rompió con todas las tradiciones pasadas, es decir, con su historia. Su interés y su práctica se volvieron hacia sus propios elementos, hacia los aspectos formales de su elaboración: la línea y el color en la pintura, concibiéndola en arte por el arte; el volumen puro en la escultura; el movimiento ordinario e inclusive rastrero y descendente en la danza; la disonancia y la experimentación aleatoria en la construcción musical, así como un sincretismo fragmentado de todos los estilos pasados.[454]

En cuanto al tercero, se trata de Jean Molino, quien, en un largo artículo escrito para la revista Esprit, lo analiza así: "Algunos, sin embargo, verían en todas estas prácticas la verdad última del arte, su deconstrucción interna que sólo dejaría una sombra fragmentada, la cáscara vacía. El búho, en el momento

[453] Giulio Carlo Argan, *Arte Moderna*, Capítulo VII, pg. 581, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

[454] Ver *Zeit-Bilder und weitere kunstsoziologische Schriften*, Vittorio Klostermann, Leipzig, 2016.

en que caen las sombras, se habría dado cuenta de que el arte es pura institución. Teoría nominalista o, mejor dicho, teoría bautismal del arte: trozo de lienzo, color, yeso, excremento, rayo láser, polvo, dibujo, marco, cuadro, yo te bautizo arte y, a través de este bautismo, te hago entrar en el mundo del arte. En todas las épocas en las que ha existido el arte, no ha habido más que el conjunto de cosas que sus contemporáneos reconocían como pertenecientes al mundo del arte y que servían de respuesta a una teoría, a una idea del arte. Nuestra época no innova, salvo llevando el proceso hasta sus límites y, al hacerlo, encendiendo la mecha. Sí, eso es lo que era el arte y hoy lo sabemos: el arte de hoy es cualquier cosa".[455]

Escribiendo a finales de 1980, Jean Baudrillard declaraba con convicción: "El arte tampoco ha logrado, según la utopía estética de los tiempos modernos, trascenderse a sí mismo como forma ideal de vida (antes no tenía por qué trascenderse a sí mismo en una totalidad, puesto que ésta ya existía, y era religiosa). No se abolió en una idealidad trascendente, sino en una estetización general de la vida cotidiana, y desapareció en favor de una pura circulación de imágenes, en una transestética de la banalidade".[456]

Por todo aqui alegado, una definición posmoderna de obra de arte sería: *cualquier cosa, hecha por cualquiera, con cualquier técnica o materia prima, en cualquier forma o circunstancia, sea o no portadora de significado. Basta con que cualquier persona o institución afirme que tal objeto o acción es arte.*

[455] J. Molino, L'art aujourd'hui, *Esprit*, juil.-aôut, 1991, p. 72-108.
[456] J. Baudrillard, *A Transparência do Mal*, Depois da Orgia, pg. 17, opus cit.

## XVIII. La falsa disputa de las culturas: sobre *Raza e Historia*, de Lévi-Strauss

Al final del primer capítulo de *Raza e Historia*, texto escrito a petición de la ONU y publicado inicialmente en 1952, Claude Lévi-Strauss admite la diversidad de las culturas (que es un hecho de evidencia absoluta, diacrónica o sincrónicamente hablando, como suelen decir los semiólogos) y, al mismo tiempo, se pregunta: "Si no existen aptitudes raciales innatas, ¿cómo explicar que la civilización desarrollada por el hombre blanco haya realizado los inmensos progresos que conocemos, mientras que las de los hombres de color se han quedado atrás, algunas a medio camino, otras afectadas por un retraso que se mide por miles o decenas de miles de años"?[457]

Al principio del segundo capítulo (Diversidad de las culturas), observa: "Para comprender cómo y en qué medida las culturas humanas difieren entre sí, si estas diferencias se anulan o se contradicen [...] es necesario hacer un inventario. Pero aquí empiezan las dificultades, porque tenemos que darnos cuenta de que las culturas humanas no difieren entre sí de la misma manera ni al mismo nível".

También leemos al principio del tercer capítulo (Etnocentrismo): "Y, sin embargo, parece que la diversidad de las culturas rara vez ha aparecido a los hombres como lo que es: *un fenómeno natural*,[458] resultado de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades. La veían como una especie de monstruosidad o de escândalo".

Por eso, prosigue el autor, la actitud más primitiva consistía en repudiar pura y simplemente las diferentes formas culturales. No sólo los griegos llamaban "bárbaros"[459] a otros pueblos, sino que en casi todas las culturas 'la humanidad

[457] C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, en Le racisme devant la science, Unesco, París, 1973, pp. 9 a 49. Todo el artículo se basa en esta edición y, por tanto, todas las citas que contiene.
[458] Énfasis mío.
[459] Para Hannah Arendt, en su obra La condición humana, el término bárbaro designaba a aquellos pueblos que no utilizaban la palabra persuasiva, el discurso y la discusión para ejercer funciones políticas. Esto ya demuestra una enorme diferencia cultural en la visión del mundo y la construcción social.

cesa en las fronteras de la tribu', independientemente de sus características materiales o espirituales. Estamos, pues, ante un fenómeno muy antiguo, universal y recurrente: el etnocentrismo.

Pero como el ser humano se realiza necesariamente "dentro de una cultura", y no abstractamente, el hombre occidental moderno habría creado una receta (*recette*) para sus especulaciones contradictorias, es decir, aquellas que contraponen sus experiencias afectivas de la diversidad cultural y la negación de aquellos rasgos que le parecen escandalosos o impactantes. En resumen, el hombre occidental elaboró la idea de un falso evolucionismo, pues "si se trata de los diferentes estados en que se encuentran las sociedades humanas, tanto antiguas como lejanas, como si fueran etapas o estádios de un desarrollo único, que partiendo de un mismo punto los haga converger hacia un mismo fin, vese que la diversidad es solo aparente". Esta teoría, que estaría basada en el darwinismo biológico, sería completamente errónea o ilegítima, pues son incomparables los hechos biológicos y los culturales, aunque el mismo autor ya haya declarado anteriormente que la diversidad cultural es un fenómeno natural.

Si ahora aceptamos, junto con Lévi-Strauss, la noción de *falsedad del evolucionismo cultural*, sería coherente rechazar también las ideas ilustradas del progreso de la humanidad (al menos de la cultura europea y sus colonizaciones antiguas y modernas), como las de Condorcet, así como las del marxismo y su visión de un determinismo histórico indiscutible, o las de Comte y sus estados teológicos, metafísicos y positivos, todos ellos modelados en Occidente.

Sin embargo, Lévi-Strauss acaba afirmando, o al menos sugiriendo, que "llegaríamos así a distinguir dos géneros de historia: una historia adquisitiva progresiva, que acumula descubrimientos e invenciones para construir grandes civilizaciones [se refiere claramente a la cultura occidental], y otra historia, quizá igualmente activa, que emplea los mismos talentos, pero que *carecería del don sintético*,[460] privilegio de la primera". Esta segunda historia será calificada de "estacionaria" en el capítulo siguiente. Pero en el capítulo siguiente añade: "Los progresos realizados por la humanidad desde sus orígenes son tan manifiestos y deslumbrantes que cualquier intento de discutirlos se reduciría a un ejercicio de retórica."

[460] Énfasis mio.

Se hace evidente que la necesidad de responder al llamamiento de la ONU, y aún demostrar sus convicciones personales (más cerca de una ideología, a lo que todo indica, que de un análisis científico exento), hace que el argumento de Lévi-Strauss asume una característica contradictoria, errática e incluso esquizofrénica. Esto significa que, por un lado, todas las culturas deben ser consideradas adultas e iguales, pero simultáneamente diferentes y desniveladas, pues se han adentrado en tipos de historia, de evoluciones, de conquistas o de *dones* (su palabra) claramente dispares. En caso contrario, después de haber sugerido que no se excluye la hipótesis de que varios tipos de homínidos han coexistido en el tiempo e incluso en el espacio , se ve obligado a reconocer que "todo esto no pretende negar la realidad de un progreso de la humanidad, sino que nos invita a concebirlo con más prudencia". Sin embargo, este pr□gres□ n□ es "ni necesari□ ni c□ntinu□; pr□cede p□r salt□s □, c□m□ dirían los biólogos, por mutaciones". Pero ¿por qué recurrir a los biólogos y su ciencia, si hace poco él mismo negó cualquier similitud entre una evolución biológica darwinista y un cambio cultural, aunque éste sea un *fenómeno natural*?

Esta tortuosidad argumentativa lo lleva ahora a la proposición de dos conceptos opuestos: historia acumulativa e historia estacionaria.

"En otros términos, ¿la distinción entre las dos formas de historia dependería de la naturaleza intrínseca de las culturas a las que se aplica, o resultaría de la perspectiva etnocéntrica en la que siempre nos situamos para evaluar una cultura diferente? Consideraríamos acumulativa toda cultura que se desarrollara en un sentido análogo al nuestro, es decir, cuyo desarrollo estaría dotado para nosotros de significado. Mientras que las demás culturas nos aparecerían como estacionarias, no necesariamente porque lo sean, sino porque su línea de desarrollo nada significa para nosotros, no es mensurable en términos del sistema de referencia que utilizamos [...] La oposición entre las culturas progresivas e inertes parece, por lo tanto, inicialmente resultar de una diferencia de localización".

En definitiva, son nuestros sistemas de referencia (lo que hemos aprendido, a lo que damos importancia y en lo que creemos, nuestra aculturación y forma de educación) los que nos ofrecen y conforman una escala de valores para las cosas, los pensamientos y las acciones.

Esta concepción debe entonces encajar en todas las culturas, lo que significa que todas son igualmente etnocéntricas. Si esto es así, nos encontramos de nuevo con un criterio uniforme y universal, ya que todas son adultas e iguales como fenómenos puramente humanos (en otras palabras, no hay colectividad humana que no sea intrínsecamente cultural).

Nos acercamos entonces al núcleo del problema: ¿existen culturas superiores, eminentes? La negativa, cuyo enlosado ya se ha puesto, es radical o categórica, porque toda la discusión depende, para el antropólogo, de un criterio parcial, de un valor particular, algo que, aunque no pueda llamarse “subjetivo”, es exclusivo o particular (concierne a la propia cultura de la que se habla) y excluyente (porque no da sentido a atributos ajenos o externos). Así, al final del capítulo VI, el autor afirma: "La civilización occidental se volvió, hace dos o tres siglos, para poner a disposición del hombre medios mecánicos cada vez más poderosos. Si se adopta este criterio [de superioridad], se hará de la cantidad de energía disponible por habitante la expresión de mayor o menor grado de desarrollo de las sociedades [...] Si el criterio hubiera sido el grado de aptitud para triunfar en medios geográficos más hostiles, no hay duda de que los esquimales, por un lado, y los beduinos, por el otro, ganarían la palma. La India supo, mejor que cualquier otra civilización, elaborar un sistema filosófico-religioso y China, un género de vida capaz de reducir las consecuencias psicológicas de un desequilibrio demográfico [bajo el gobierno de Mao Tse-tung? ]. Ya hace trece siglos que el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de vida humana: técnica, social, espiritual, que el Occidente solo encontraría recientemente con aspectos del pensamiento marxista y la etnología [...] La riqueza y la audacia de la invención estética de los melanesios [...] constituyen uno de los altos pináculos que los hombres han alcanzado en estas direcciones".

Es asombrosa la debilidad de los argumentos de Lévi-Strauss en su intento de negar lo que él mismo no podía dejar de admitir al principio del ensayo, la historia de las civilizaciones y la realidad contemporánea (Hegel tiene razón al decir que ella nada enseña a los políticos y a ciertos intelectuales). Pero en el capítulo siguiente (El lugar de la civilización occidental), parece que el sentido común se revela: «Es extremadamente difícil para un etnólogo dar una valoración justa de un fenómeno como la universalización de la civilización

occidental. En un principio, la existencia de una civilización mundial es probablemente un hecho único en la historia, o uno cuyos precedentes habría que buscar en una prehistoria lejana, de la que no sabemos casi nada".

Pero la continuación deja pronto entrever que el vagar de un pensamiento incoherente prevalece: "No se trata aquí de emprender un estudio de filosofía de las ci□ilizaci□nes; p□dem□s discutir a l□ larg□ de □□lúmenes s□bre la naturaleza de los valores profesados por la civilización occidental. Revelaremos solo los más manifiestos, aquellos menos sujetos a controversias. Se aplican, parece, a dos: la civilización occidental busca, por un lado, según la expresión del señor Leslie White, hacer crecer continuamente la cantidad de energía disponible por habitante; p□r □tr□lad□, pr□teger y pr□l□ngar la □ida humana; y si querem□s ser breves, consideraremos el segundo aspecto una modalidad del primero".

En este ensayo, o Lévi-Strauss demostró una enorme ignorancia de la cultura occidental (lo que, convengamos, es muy poco probable), o actuó movido por intereses meramente personales, sin ningún rigor científico. Cualquiera que haya sido la razón, es deplorable en un intelectual que se encontraba entonces en el apogeo de su prestigio.

Y cuando decimos que se movía por intereses personales, sin precisión lógico-histórica, nos referimos a los intentos por parte de la intelectualidad, al menos desde Nietzsche, de "deconstruir" la tradición humanista y convertir lo extraño en familiar. De ahí la opinión de Hayden White sobre Lévi-Strauss: "El interés por lo singular, lo bizarro, lo grotesco y lo exótico, no para reducirlos mediante el desenmascaramiento psicológico o sociológico de sus contenidos [...] tiene el mismo efecto en la historiografía llevada a cabo por Lévi-Strauss en sus reflexiones mandarinescas sobre las formas de pensamiento y acción salvajes [...] no introduce la distinción entre pensamiento salvaje y civilizado para afirmar finalmente las continuidades entre ambos. Al contrario, propone la distinción para ofrecerlos como formas alternativas y mutuamente excluyentes de humanidad. El método de Strauss para analizar y explicar las sociedades primitivas es desfamiliarizador en un doble sentido. Por un lado, nos da una idea de lo trágicamente alejado que está el hombre civilizado de su homólogo salvaje,

que sería más human□; p□r □tr□, n□s aleja de l□s m□d□s de pensamient□ y comportamiento que valorábamos como pruebas de civilidade".[461]

Así que empecemos de nuevo desde el principio. Es bien sabido que una de las raíces más profundas, densas y creativas de la cultura occidental es helénica (la otra es, por supuesto, judeocristiana). El conocido *milagro griego*, es decir, la transformación del pensamiento mítico en filosofía, vida política, ciencia, artes, juegos, geometría e historia, es lo que llevó a Heródoto, por ejemplo, a escribir por primera vez no sólo sobre Grecia y sus vecinos, sino también sobre Egipto y Persia. Este interés por el *otro*, el *diferente*, aparece ya claramente en su obra magna: "Los egipcios viven totalmente ajenos a las costumbres de los griegos y, en una palabra, a las de todos los demás pueblos. Este alejamiento se observa en todo el país, excepto en Quemis, ciudad importante de la Tebaida, cerca de Neápolis, donde hay un templo de Perseo, hijo de Daneia".[462] Jacques Dewitte, en *L'Exception Européenne*, nos ofrece otro pasaje del historiador, retomado por George Steiner: "Hay una cuestión que nos habita. Y se remonta a Heródoto: 'Los griegos nos jugamos la vida en barcos anegados, en camellos y elefantes, para llevarnos, por todos los medios posibles, a los lugares más increíbles de la tierra e interrogar a otros pueblos sobre sus modos de vida, preguntarles quiénes son y cuáles son sus leyes. Ninguno de ellos nos ha visitado nunca".[463]

Esta curiosidad incesante, esta misma perspectiva de conjunto, se encuentra de nuevo en Éforo y Polibio, los dos primeros intelectuales que se dieron cuenta de que tenían que escribir una "historia universal", la de las regiones conocidas desde la antigüedad grecolatina. Tampoco creo que podamos negar a Karl Jaspers, por ejemplo, en su breve artículo sobre *Historia y Presente*: «Hasta 1440, los modos de vida, los medios técnicos y los métodos de trabajo de estas tres civilizaciones (India, China y Occidente) eran muy similares. Sólo entonces, sólo entre nosotros y sólo en Europa, comenzó la era de la técnica: la racionalización de todo, la ciencia empírica pura, no perturbada por nada extrañ□; la técnica metódicamente in□enti□a, en pr□gres□ incesante. Re□□lución

[461] H. White, *Trópicos do Discurso: Ensaios sobre a Crítica da Cultura*, capítulo "Foucault Decodificado", pg. 282, Edusp, 1994.
[462] Heródoto, *História*, livro II, XCI.
[463] J. Dewitte, *L'Exception européenne*, Paris: Michalon, 2008, p. 9.

desconocida en toda la historia anterior, aceleró el dominio de la naturaleza y la producción de bienes... Así, la era de la tecnología envolvió a toda la humanidad y dio origen a una historia verdaderamente universal".[464]

Esto significa, desde entonces, que Europa fue el primer y único espacio socio-geográfico en el que, paradójicamente, se produjo la salida etnocéntrica como característica de su propio etnocentrismo universalista. Así lo explica Leszek Kolakowski: "Se trata de una observación epistemológica y de un juicio de valor [...] es la defensa de una idea que, al haber sido objeto de violentos ataques en las últimas décadas, ha quedado casi fuera de circulación: el eurocentrismo [...]. La lista de palabras en su contra es larga y son palabras ideológicas por excelencia: elitismo, machismo [marxismo populista], pureza racial, dominación [nazifascismo] [...] Por un lado, asimilamos este tipo de universalismo que se niega a ofrecer juicios de valor sobre las diferentes civilizaciones y proclama su igualdad intrínseca. Por otra parte, al afirmar esta igualdad, afirmamos también el exclusivismo y la intolerancia de cada cultura, afirmamos lo que nos jactamos de haber suplantado en el acto mismo de la afirmación [...] afirmamos su capacidad de cuestionarse, de salir de su exclusivismo, de querer verse a través de los ojos de los demás. Fue al comienzo de la conquista [española] cuando el obispo Bartolomeu de las Casas lanzó su enérgico ataque contra los invasores, en nombre de los mismos principios cristianos que ellos reivindicaban".[465] Y podemos recordar que así también lo hicieron los jesuitas en tierras indígenas brasileñas. Aún en las palabras de Kolakowski, "mirar a su propia civilización por los ojos de otros para atacarla se convirtió en una forma literaria muy difundida en la época de las Luces, siendo 'los demás' tanto los chinos como los persas, un visitante de otro planeta [Voltaire] e incluso los animales [Swift] [...] es plausible afirmar que en la misma época en que Europa adquirió, quizás gracias al temor de los turcos, la clara conciencia de su propia identidad cultural,[466] ella puso en duda la superioridad

[464] K. Jaspers, *Introdução ao Pensamento Filosófico*, artigo A História e o Presente, pgs. 25 e 26, Cultrix, São Paulo, 1976.

[465] L. Kolakowski, *Où sont les barbares?* Les illusions de l'universalisme culturel, *Cairn.info*, n. 11, 1980, disponível em: <https://www.cairn.info/>.

[466] En particular, creo que la Iglesia católica y el movimiento de las universidades ya tenían una visión clara de la identidad europea, sobre todo tras la conversión de los pueblos germánicos.

de sus propios valores, abriéndose al proceso permanente de autocrítica, algo que se convirtió en la fuente de su poderío, tanto como de su fragilidad y vulnerabilidade".[467]

Una noción idéntica fue presentada por el economista Guy Sorman en su conferencia *Valeurs de l'Occident, de quoi parle-t-on au juste?,* pronunciada en 2014: "El espíritu crítico, me parece, explica cómo el Occidente llegó a ser el hogar histórico de la innovación y del progreso. Como nos explicó Karl Popper, la ciencia ha progresado ante todo en Occidente porque toda hipótesis científica fue inmediatamente sometida al fuego crítico que la confortará o la sustituirá por otra hipótesis más persuasiva [...] Admitiendo esta singularidad occidental como razonablemente bien fundamentada, avanzo cautelosamente con dos fuentes emblemáticas la Biblia y la tragedia griega. En el libro de Job, el lector ve una controversia inconcebible en toda otra religión revelada, entre Job, simple mortal, y su Dios. Por causa de que Dios le inflija castigos, que él considera infundados, Job protesta y lo critica. Dios, finalmente, cederá y restaurará la buena fortuna de Job, diciéndole, sin embargo, que como Dios no tiene por qué justificarse. Job responde entonces 'que se somete', correspondiéndole la última palabra. Adherirse a la teología judía y luego cristiana conduce, por tanto, a la posibilidad de discutir incluso sobre lo que, a priori, se revela y procede de lo alto [...] Recordaremos aquí, con la preocupación de la simplicidad, la disputa entre Antígona y Creonte, su soberano. Antígona (y se trata de los funerales de su hermano) se opone a la autoridad monárquica en nombre de leyes superiores que, según ella, se impondrían al rey; por lo tanto, la autoridad política no podría ser absoluta, lo que hace de Antígona el antepasado de todos los adeptos de la democracia y de los derechos del hombre [...] La crítica a la autoridad, llevada al ardor, al Rey, a Dios, hará por mucho tiempo vacilar el Occidente entre la anarquía y el despotismo. El equilibrio se encontrará en los tiempos de la Ilustración por la introducción del estado de derecho, una especie de síntesis entre el orden social y la vitalidad crítica".[468]

---

No es de extrañar que se creara el Sacro Imperio Romano Germánico, un conglomerado multiétnico milenario.

[467] Ibidem.

[468] G. Sorman, *Valeurs de l'Occident, de quoi parle-t-on au juste?,* Contrepoints, juil. 2014, disponible en: <https://www.contrepoints.org/>.

En 1919, inmediatamente después de la guerra, los sentimientos de Paul Valéry reflejaban bien la complejidad de esta cultura singular, su grandeza y su miseria, sus logros y fracasos, su plétora de ideas y acciones: "Existe la ilusión perdida de una cultura europea y la demostración de impotencia del c□n□cimient□ para sal□ar l□ que sea; existe la ciencia m□rtalmente g□lpeada en sus ambiciones morales, y como deshonrada por la crueldad de sus aplicaci□nes; hay idealism□, difícilmente □encedor, profundamente atormentado, resp□nsable de sus sueñ□s; el realism□ decepci□nad□, g□lpead□, llen□ de crímenes y faltas; la c□dicia y la renuncia igualmente ultrajadas; las creencias confundidas en los campos, cruz contra cruz, creciente contra creciente; hay l□s escépticos, ellos mismos confundidos por eventos tan repentinos, violentos y emocionantes y que juegan como el gato con el ratón. Los escépticos pierden sus dudas y las encuentran de nuevo, y ya no saben servirse de los movimientos de su espíritu [...] ¿Y de qué se hace este desorden de nuestra Europa mental? De la libre coexistencia de todos los espíritus cultivados por las ideas más desiguales, por los principios de vida y de conocimientos más opuestos. Esto es lo que caracteriza una época moderna [...] El Hamlet europeo ve millones de espectros. Pero él es un Hamlet intelectual. Medita sobre la vida y muerte de las verdades. Él tiene p□r fantasmas t□d□s l□s □bjet□s de nuestras c□ntr□□ersias; tiene p□r rem□rdimient□ t□d□s l□s títul□s de nuestra gl□ria; está abrasad□ p□r el peso de los descubrimientos, de los conocimientos, incapaz de reaprumarse en esta actividad sin límites. Si toma un cráneo, es un cráneo ilustre. ¿Quién fue? Fue Leonardo. Él inventó el hombre volador, pero el hombre volador no sirvió precisamente a las intenci□nes del in□ent□r; sabem□s que el h□mbre □□lad□r, montado en su gran cisne (*il grande uccello sopra del dosso del suo magnio cecero*),[469] tiene otros trabajos además de ir a recoger la nieve de lo alto de las montañas para arrojarla, en días calurosos, sobre el pavimento de las calles. Y este otro cráneo es el de Leibniz, que soñó con la paz universal. Y éste fue de Kant, que engendró a Hegel, que engendró a Marx, que engendró...".[470]

Y no olvidemos a Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*: "Europa había creado un sistema de normas cuya eficacia y fertilidad los siglos han demostrado.

[469] El gran pájaro sobre la espalda de su gran cisne.
[470] P. Valéry, *La Crise de l'esprit,* Paris: Robert Laffont, 2000.

Estas normas no son, en absoluto, las mejores posibles. pero, sin duda, son definitivas mientras no existan o se vislumbre otras. Para superarlas, es indispensable parir nuevas. Ahora los pueblos-masas han decidido dar por caduco aquellos sistemas de normas [morales, religiosas, científicas, técnicas, artísticas] que es la civilización europea; per□c□m□s□n incapaces de crear □tr□, no saben qué hacer y, para llenar el tiempo, se entregan a cabriolas".[471]

Años más tarde, terminada la guerra, el mismo Valéry escribió: "En todos los lugares donde los nombres de César, de Trajano, de Virgilio, en todos los lugares donde los nombres de San Pablo y de Moisés, en todos los lugares donde los nombres de Aristóteles, de Platón y de Euclides tienen significado y autoridad, ahí está Europa".[472]

El proceso de occidentalización, que había comenzado con el helenismo greco-romano, es decir, a partir del imperio de Alejandro Magno y del subsiguiente y tres veces secular imperio romano (capaz de ofrecer su ciudadanía a los conquistados), volvió vigoroso y creciente en el siglo IX con la alianza entre el papado y la dinastía carolingia.[473] Esta cultura proteiforme se consolidó en el siglo XV, cuando, por medio de la ciencia, la técnica, la fuerza militar y las ambiciones comerciales, Europa se lanzó a la conquista de las Américas y, posteriormente, ya en el siglo XIX, en plena era industrial, a la explotación de Asia y África. Sin olvidar la enorme influencia artística y política francesa e italiana sobre la Rusia zarista.

George Kneller, en *La ciencia como Actividad Humana*, tiene casi toda la razón al afirmar que: "La atrasada ciencia europea comenzó su meteórica carrera con el descubrimiento de Galileo que las hipótesis matemáticas, probadas por experimentos, pueden proporcionar un conocimiento preciso de las operaciones de la naturaleza. Este enfoque, junto con la teoría mecanicista (la doctrina según la cual todos los fenómenos naturales pueden explicarse en términos de movimientos de partículas bajo la influencia de fuerzas), no tardó en poner a la ciencia europea muy por delante" [Es incomprensible solo su olvido

[471] Ortega y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Vide Editorial, São Paulo, 2016, segunda parte, capítulo 2.

[472] P. Valéry, Mais qui est donc Européen?, *Oeuvres*, tome I, Paris: Gallimard, 1957.

[473] No se puede dejar de lado las contribuciones celtas y germánicas, pues, como bien observó Emmanuel Berl (Histoire de l'Europe, Paris: Gallimard, 1973-1983), ni Tristán ni Isolda ni Fausto son griegos bautizados por San Pablo.

de que la ciencia especulativa griega y su viticultura ejemplar, la ingeniería romana (acueductos, termas, caminos, bóvedas, teatros, basílicas), el derecho y la jurisprudencia, el desarrollo agrícola medieval en los monasterios católicos, entre un centenar de otras técnicas y productos, constituyen fenómenos europeos].[474]

Así fue como la cultura occidental, sobre todo en Europa, y después sus brotes, principalmente en América del Norte, construyeron una visión unitaria del mundo, dieron nombre a sus superficies, establecieron las coordenadas por donde se traspasa en él, estipularon sus referencias temporales (calendario gregoriano y la hora del meridiano de Greenwich), trajeron las leyes internacionales de producción y comercio de bienes y servicios, y tuvieron la idea y hicieron posible la existencia de la ONU, de donde habló Lévi-Strauss (organización cuya historia comienza en 1918 con los "catorce puntos" del presidente americano Woodrow Wilson y cuya propuesta fue aceptada en el Tratado de Paz de Versalles por las naciones europeas).

Ya en Brasil, Stefan Zweig nos dio en *Le Monde d'Hier: Souvenirs d'un Européen*, en 1941, el cuadro cosmopolita de su Austria natal: "El genio de Viena siempre ha sido el de armonizar en sí mismo todos los contrastes étnicos y lingüístic□s; su cultura es una síntesis de t□das las culturas □ccidentales; aquel que allí trabajaba y vivía se sentía libre de toda estrechez y prejuicio. En ningún lugar era más fácil ser un europeo".[475]

*Last, but not least*, fue innegable que a finales del siglo XX se consolidó el triunfo mundial de la economía capitalista de mercado, con o sin la implantación de democracias o repúblicas liberales en el plano político. Inexorablemente, vemos a los pueblos, a escala planetaria, fascinados por las representaciones del modo de vida occidental (sobre todo norteamericano, desde el abrumador predominio de sus industrias cinematográfica, fonográfica e informática) y la promesa de un individualismo creciente, opuesto o ya distanciado de antiguas tradiciones locales. Añádase, por supuesto, el papel invasivo de las redes de

[474] George F. Kneller, *A Ciência Como Atividade Humana*, trad. Antonio José de Souza, São Paulo: Zahar/Edusp, 1980, p. 18.
[475] S. Zweig, *Le Monde d'hier: Souvenirs d'un Européen*, pg. 37, Bibliothèque numérique romande, 1941, disponível em ebooks-bnr.com.

internet, constituyentes de un mundo tecnológico tan interconectado que se puede decir único, bajo la dominación de la lengua inglesa.

La evidencia incuestionable de la superioridad de la cultura occidental, su liderazgo y atractivo, el alcance de su visión, su poder de contaminación y conquistas no pueden y no deben traducirse en falta de respeto por las demás culturas. Pues, como ya hemos visto, las proposiciones y los logros más generosos y universales sobre valores y comportamientos humanos también fueron generados por ella. Si todo lo que realizó, para bien o para mal, nada significa, entonces es mejor que nos callemos sobre ello, pues los hechos históricos y la razón no habrán sido invitados a este simposio.

## XIX. La era de las masas y de los excesos

Ya sea por coincidencia o, por el contrario, debido a una relación muy estrecha, la Revolución Industrial y el vertiginoso crecimiento de la población mundial se desarrollaron en paralelo. Si en el año 1000 la población mundial se estimaba en unos 280 millones de individuos, en 1500 esta estimación se había elevado a 400 millones. En otras palabras, en 500 años, el aumento fue de aproximadamente el 42,8%.

Si tomamos como base el año 1700, es decir, justo antes de la primera fase industrial, la del carbón, habría unos 682 millones de habitantes en la Tierra, pero cien años después, en 1800, esta cifra se había elevado a 978 millones (un aumento del 43,4% en ese siglo, algo ya insólito históricamente). En 1900, habríamos alcanzado alrededor de 1.615.000.000 (mil seiscientos quince millones), un aumento secular del 65%. En 1950, las cifras, ya más fiables, indicaban 2.500 millones de individuos, es decir, un aumento del 54,7% en sólo cincuenta años. El crecimiento desde entonces ha sido aún más extraordinario. En 2022 (72 años después), alcanzamos los 8.000 millones, un aumento exponencial del 220%, definitivamente insoportable para los recursos naturales del planeta.

Estas cifras nos permiten percibir con claridad un fenómeno sociológico igualmente simultáneo con la industrialización y una acelerada urbanización, es decir, el de la evolución irresistible de las masas. Ese acúmulo y condensado humano, la multitud, ya ha designado una fuerza minaz para el individuo cuando se la considera aisladamente, no solo por la cantidad de personas que se mueven juntas, sino porque este conglomerado puede actuar de manera abrumadora o incluso violenta. Ya en la Edad Media existía el temor de las "masas campesinas" (entonces numéricamente superiores a los citadinos o burgueses) en caso de revuelta por motivos sociales y económicos. Más tarde, pasó a ser identificada con el proletariado urbano, aún inconsciente de su fuerza, y por lo tanto sin organización representativa, ya sea sindical o partidista - las "masas populares" contrapuestas a la aristocracia, a la burguesía capitalista, al comportamiento típico del individualismo.

Podemos imaginar o visualizar las multitudes en las grandes peregrinaciones o celebraciones y eventos religiosos magnos, en los carnavales y otras fiestas públicas, en los funerales y entierros de personas célebres, en los estadios para la asistencia de juegos y competiciones, en los conciertos y espectáculos musicales populares, en los aeropuertos, en los atascos cotidianos de las grandes ciudades o de las carreteras y playas, durante los fines de semana o en períodos de vacaciones, en el turismo de masas, en las protestas sociales y en las manifestaciones políticas que invaden las calles y aún en zonas comerciales de las grandes ciudades.

Esta es la razón por la cual varios autores se dedicaron al tema en el transcurso del siglo XX y, inicialmente, las características invariantes del concepto nos remiten a dos dimensiones: una cuantitativa, en la que la masa constituye la base numéricamente más amplia de la sociedad (πληθος άνθρωπων, plethos antropon, a veces identificado con el demos en la literatura política de la antigua Grecia); otra, cualitativa, indicando un grupo unido por un elemento razonablemente objetivo, como la semejanza del estilo de vida, de intereses, deseos y actitudes cotidianas, ordinarias.

Ya en 1895, Gustave Le Bon escribía, tras las pasadas revoluciones y algunas conquistas entonces recientes de los derechos políticos y civiles: “Lo más sorprendente de una multitud es esto: cualesquiera que sean los individuos que la componen, cualesquiera que sean las semejanzas o diferencias en su modo de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, el mero hecho de que constituyan una multitud les confiere un alma colectiva. Esta alma les hace sentir, pensar y actuar de forma diferente a como lo harían individualmente. Ciertas ideas y sentimientos sólo surgen y se convierten en acciones en los individuos de una multitud. La multitud psicológica es un ser provisional, compuesto de elementos heterogéneos que, por un momento, se han reunido, al igual que las células que se unen en un nuevo cuerpo forman un ser que manifiesta caracteres muy diferentes de los que posee cada una de las células; [...] el poder de las multitudes es el único que se alza y parece destinado a absorber rápidamente a los demás [...] La voz de las multitudes se ha hecho preponderante. Son ellas las que dictan su conducta a los reyes. Los destinos de las naciones ya no se juegan en los consejos de los príncipes, sino en el alma de las multitudes [...] Las reivindicaciones son cada vez más definidas y pretenden destruir de arriba abajo

la sociedad actual [...] Poco dadas al razonamiento, las multitudes son, en cambio, muy aptas para la acción [...] Así, el derecho divino de las multitudes sustituye al derecho divino de los reyes".[476]

Pero también de modo inverso, las masas son analizadas como un elemento peligroso, amorfo, inconstante y aún conformista del sistema político-estatal, a menudo dispuesto a seguir líderes carismáticos, como se ha constatado con el ascenso de regímenes totalitarios (fascistas, comunistas, teocráticos) o populistas. Por lo tanto, Le Bon argumenta: "Hasta ahora, las grandes destrucciones de civilizaciones envejecidas han sido la función más evidente de las multitudes [...] Hasta ahora, las civilizaciones han sido creadas y dirigidas por una pequeña aristocracia intelectual, pero nunca por las multitudes [...] su dominio siempre representa una fase de desorden. Una civilización implica reglas fijas, disciplina, el paso del instintivo al racional, la previsión del futuro, un alto grado de cultura, condiciones estas totalmente inaccesibles a las multitudes, cuando abandonadas a sí mismas [...] La fuerza ciega del número hacese la única filosofía de la historia".

El autor da por sentado que una multitud es capaz de acciones que no están inspiradas ni dependen únicamente de la psicología de los individuos que la componen, porque revela una dinámica propia, una especie de unidad orgánica ante la situación y el momento dados. Normalmente, por curioso que parezca, las emociones son acumulativas en las grandes reuniones y pueden, precisamente por ello, desbordarse, traspasar los límites civilizados, lo que no ocurre con los pensamientos y acciones serenamente reflexionados de un individuo. Entre las causas que modifican el carácter individual en medio de las masas están el sentimiento de poder invencible y la sensación de anonimato e impunidad que permiten que los instintos y los actos irreflexivos cedan, haciendo desaparecer la moral de la responsabilidad.

Así, la idea, o incluso la constatación, de que las masas se comportan de manera mucho más desconsiderada que racional, y que tal procedimiento habitual acaba por predominar en toda la sociedad (siendo ésta una mayoría

[476] Gustave Le Bon, *Psicologia das Multidões (Os Pensadores)*, Introducción y Libro I, Capítulo I, A Alma das Multidões, sin indicación de página, São Paulo: Nova Cultural, 1980, disponible electrónicamente en groupes.google.com/digitalsource.

instigadora), muestra hasta qué punto es limitada la acción que las leyes y las instituciones ejercen sobre su naturaleza impulsiva, y cómo son incapaces de tener cualquier opinión más allá de las que se les sugieren, por ideológicas o interesadamente distorsionadas que sean: "No son las reglas basadas en la equidad teórica pura que pueden guiarlas, es necesario impresionarlas para seducirlas. Si un legislador quiere, por ejemplo, lanzar un nuevo impuesto, ¿debería optar por lo que es teóricamente más justo? De ninguna manera. Lo más injusto puede ser, en la práctica, el mejor para las multitudes, si es el menos perceptible y aparentemente el menos pesado. Es por eso que un impuesto indirecto, incluso cuando es exorbitante, siempre es fácilmente aceptado por la multitud".[477]

Ya Elias Canetti, que tampoco llegó a vivir con la expansión generalizada de la informática y las redes sociovirtuales, destacó cuatro propiedades principales de la masa: 1. ella quiere siempre crecer, cualesquiera sean los límites, reales o potenciales, y "no existen medios seguros que puedan impedir, en definitiva, su crecimient□"; 2. dentr□ de la masa reina la igualdad, y es p□r causa de esta igualdad que se genera el fenómeno de la masa; 3. la masa desea siempre may□r densidad, es decir, c□ncentración □ c□mpactación y p□tencia; 4. la masa requiere una dirección, pues "la dirección común a todos sus miembros fortalece el sentimiento de igualdad, y el miedo a la desintegración [...] hace posible guiarla hacia cualquier meta". Característica que, evidentemente, facilita el ascenso de líderes carismáticos. En cuanto a los "contenidos afectivos" de la masa, Canetti distingue, por ejemplo, la masa de acoso, que actúa para matar en ejecuciones públicas, la masa de prohibición, cuando un aglomerado se niega a hacer algo, como en las huelgas, o la masa de inversión, que actúa en protesta contra situaciones socioeconómicas y puede alcanzar la etapa de revolución. Además, entre sus rasgos característicos, “Tan pronto como comienza a existir, su deseo es consistir en más. El deseo de crecer es la primera y suprema cualidad de la masa... La masa natural es masa abierta... La palabra abierta debe entenderse aquí en todos los sentidos. Tal masa está en todas partes y en todas direcciones... En contraste con la masa abierta, que es capaz de crecer hasta el infinito y está en todas partes, está la masa cerrada. Esta renuncia al crecimiento,

[477] Idem, ibidem.

aspirando sobre todo a la durabilidad... [En ellas] se encuentra algo que podría llamarse un sentimiento de persecución, una susceptibilidad e irritabilidad particular y airada hacia aquellos a los que caracteriza definitivamente como enemigos. Hagan lo que hagan - comportarse con dureza o con simpatía, ser comprensivos o fríos, duros o blandos - todo se interpreta como procedente de una malevolencia inquebrantable, una disposición hostil hacia las masas: una intención ya establecida de destruirlas abierta o encubiertamente".[478]

Pero si recordamos que existe una "opinión pública" relativamente difusa en las sociedades, ¿qué relaciones tendría con las masas? Gabriel Tarde, contemporáneo de Le Bon, y que también analiza el tema, observa con perspicacia que la opinión pública es la "multitud a distancia", como lo eran los lectores de periódicos y revistas de la época y posteriormente serán los oyentes de radio y los telespectadores, es decir, los consumidores de las redes de comunicación de masas. Este contingente no tiene que estar físicamente cerca ni tener los mismos intereses inmediatos, aunque constituye una plétora o gran cantidad de individuos que converge para una acción idéntica. Por lo tanto, "Se ha hech□ la psic□l□gía de las multitudes; queda p□r hacer la psic□l□gía de l□ público, entendido en el sentido de una colectividad puramente espiritual, como una diseminación de individuos físicamente separados cuya cohesión es toda mental... No es en las reuniones de las calles o de las plazas públicas donde nacen y se desarrollan esta clase de ríos sociales, estos grandes impulsos que ahora toman por asalto los corazones más firmes, las razones más resistentes, y son consagrados en leyes o decretos por los parlamentos o los gobiernos".[479]

De esto resulta que "los públicos son menos exagerados, menos despóticos, menos dogmáticos".[480] En la terminología de Canetti, este público, cuando se concentra en grandes salas de espectáculos de su época (teatros, musicales, cinematográficas, circenses), es llamado *masa estanca*, de naturaleza más tranquila o contenida, lo que ya no ocurre, evidentemente, en conciertos y festivales de música popular después del advenimiento del *rock and roll* y la música *disco* o electrónica.

---

[478] Elias Canetti, *Massa e Poder*, pgs 15 a 30. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
[479] Gabriel Tarde, *L'Opinion et la foule*, pgs. 8 e 9, Presses Universitairres de France, Paris, 1989.
[480] Ibidem, pg. 21.

También Wright Mills establece una diferencia capital entre lo que considera la opinión pública y la masa. Para el sociólogo norteamericano, en la condición de público las personas expresan opiniones y las reciben; por tanto, en las comunicaciones públicas hay una oportunidad de responder a cualquier opinión abiertamente expresada, incluso llegando a procesos judiciales por delitos contra personas, instituciones y sus autoridades. Cuando estas condiciones prevalecen, nos encontramos con el modelo de una comunidad de públicos que se ajusta perfectamente a la teoría democrática clásica. Observa el autor, cuando no existían las redes sociales: "En el extremo opuesto, es decir, en la masa, mucha menos gente expresa opiniones que las recibe; porque la comunidad de públicos se convierte en una colectividad abstracta de individuos que reciben impresiones de los medios de comunicación [...] La realización en acto de la opinión es controlada por autoridades que organizan canales para tal acción. La masa no tiene autonomía respecto a las instituciones; por el contrario, agentes de instituciones autorizadas se interponen en esa masa, reduciendo cualquier autonomía que pueda tener en la formación de opinión mediante discusión [...] Profesiones y sectores enteros están en el negocio de las opiniones, manipulando impersonalmente al público por encargo. En el público primario, la competencia de opiniones ocurre entre personas que defienden puntos de vista al servicio de sus intereses y razonamientos. Pero en la sociedad de masas, de los mercados de medios, la competencia, si es que existe, se produce, por un lado, entre la multitud de manipuladores con sus medios de comunicación y, por otro, las personas que reciben su propaganda".[481]

Al igual que Le Bon, Ortega y Gasset argumentaba a principios de los años 1920: “Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante de la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderio social [...] Para la inteligencia del formidable hecho conviene que se evite desde logo dar a las palabras 'rebelión, masas, poderio social' un significado exclusivo o primariamente político. La vida pública no es sólo política, sino a la par y aun antes, intelectual, moral, económica y religiosa; compreende los usos todos colectivos e inclue el modo de vestir y el modo de

[481] Wright Mills, The Mass Society, *The Power Elite*, pg. 298 a 300, Oxford: Oxford University Press, 2000.

gozar. [...] La muchedumbre, de pronto, se ha hech□ □isible; se ha instalad□ en los lugares preferentes de la sociedad [...] ahora se há adelantado a las baterías, es ella el personaje principal [...] La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: las minorías y la masa. Las minorías son individuos o grupos especialmente cualificados. Las masas son el conjunto de personas que no están especialmente cualificadas [...] Las masas son el hombre medio [...] la cualidad común, el hombre que no se diferencia de los demás hombres, sino que repite en sí mismo un tipo genérico [...] Las masas son todos aquellos que no se dan a sí mismos un valor, bueno o malo, por razones especiales, sino que se sienten 'como todos los demás' y, sin embargo, no se angustian y disfrutan sintiéndose idénticos a todos los demás".[482]

En su visión, lo que se fue delineando durante el siglo XIX y se consolidó desde entonces en el XX, volviéndose característico, fue que tanto la expansión educativa como la rapidez de las comunicaciones en una sociedad de masas perdieron densidad o profundidad y, por consiguiente, el espíritu del tiempo tendió a la □ulgaridad; "un nuevo tipo de hombre que hoy predomina en el mundo: lo he llamado hombre-masa, y he hecho notar que su principal característica consiste en que, sintiéndose vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer instancias superiores a él [...] La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto".[483]

Algunas verdades banales: el mundo no sólo se ha superpoblado de personas, sino de producción exponencial y de sus objetos comercializables, lo que ha llevado a la humanidad a sobrepasar (sin retorno) seis de los nueve límites ecoplanetarios en 2020, siendo el cambio climático y la drástica reducción de la bi□di□ersidad las caras más □isibles de est□s exces□s; también superpoblada por la publicidad y los llamamientos consumistas (la infodemia, o pandemia de la información), así como por acciones y reacciones cada vez más rápidas y fugaces, incluidas las relaciones sociales clásicas y más frecuentes (como el matrimonio y las relaciones laborales), y sobreexplotada en cuanto a sus recursos naturales, que ya se están agotando. Al mismo tiempo, y como consecuencia, estamos experimentando una sobreproducción, abundancia o

[482] José Ortega y Gasset, *A Rebelião das Massas*, pgs. 77 a 81, Vide Editorial, Campinas, 2016.
[483] Ibidem, pg. 80.

alud de signos, textos, imágenes, sonidos e información, tanto útiles como fútiles, correctos e incorrectos, verdaderos y falsos, saludables y tóxicos. Todo lo que se pueda hacer se hará exponencialmente, porque se ha perdido el sentido de la medida, del equilibrio e incluso de la razón primaria. Es el caso, por ejemplo, del *Manifiesto Tecno-Optimista* de Marc Andreessen[484], en el que se puede leer, entre tantas creencias y afirmaciones exorbitantes, como la de que los mercados constituyen la solución para todos los problemas en la sociedad, lo que nos lleva a suponer que los mercados y el capitalismo, actuando en la perspectiva de un crecimiento infinito de producción y consumo, no causan ningún problema: "Combina la tecnología y los mercados y tendrás lo que Nick Land llamó la máquina de tecnocapital, el motor de la creación material perpetua, del crecimiento y de la abundancia. Creemos que la máquina de tecnocapital de los mercados y la innovación nunca termina, pero en su lugar gira en espiral continuamente ascendente... Los avances tecnológicos tienden a alimentarse de sí mismos, aumentando la tasa de futuros avances. Creemos en la aceleración - el impulso consciente y deliberado del desarrollo tecnológico - para garantizar el cumplimiento de la ley de los retornos acelerados. Para asegurar que la espiral ascendente del tecnocapital continúe para siempre". Como si nada en este planeta pudiera agotarse, pero todo podría ser creado, rehecho y aumentado indefinidamente.

Y si estamos de acuerdo con Baudrillard, debemos admitir que en este escenario extremadamente denso y fluido, “las masas se resisten escandalosamente al imperativo de la comunicación racional. Lo que se les da es sentido y quieren espectáculo [entretenimiento o confrontación casi siempre]. Ninguna fuerza puede convertirlas a la seriedad del contenido, ni siquiera a la seriedad del código. Sólo quieren signos, porque idolatran el juego de signos y estereotipos, idolatran todo contenido, siempre que se transforme en una secuencia espectacular. Una vez más, no es una cuestión de mistificación, es

[484] Cientista informático, creador de Mosaic y Netscapea, browsers de Internet. Disponible en 16z.com/the-techno-optimist-manifesto.

una cuestión de su propia exigencia [...] el trabajo de absorber y aniquilar la cultura, el saber, el poder y lo social".[485]

En una sociedad multitudinaria y de comunicación evidentemente compatible con las masas, es decir, gigantesca e invasiva, no habría, para el pensador francés, ni una representatividad en este aglomerado (las masas no se expresan, s□n s□ndadas; n□ se reflejan, son probadas estadísticamente) ni una prioridad de la producción comunicativa sobre el consumo diario "verbo-audiovisual", o viceversa: "Siempre se ha creído que los medios de comunicación enredan a las masas - lo cual es la propia ideología de los medios de comunicación. [...] [Pero] El proceso de la masa y los medios de comunicación son un proceso único [...] ¿ por que después de numerosas revoluciones y un siglo o dos de aprendizaje político, a pesar de los periódicos, los sindicatos, de los partidos, de los intelectuales y de todas las energías puestas a educar al pueblo todavía se encuentran mil personas para movilizarse y veinte millones [que permanecen] pasivas"?[486]

Se percibe también que la sociedad de masas, de comunicación permanente, sólo nos ata al tiempo presente y nos convoca para lo que es más simple, inmediato, espontáneo y, preferentemente, listo o disponible, y por tanto más fácil de consumir o absorber (ready for use, prêt-à-porter, fast food) por todas las edades y condiciones sociales, a cualquier hora del día o de la noche, y también debemos observar cómo el lenguaje y el comportamiento cotidiano se han vuelto rudimentarios, chapuceros o agresivos en casi todas las instituciones, clases sociales y circunstancias. En medio de las masas, ya no hay puntos de referencia ni de gravedad en lo que respecta a los valores, y cualquier cosa puede suceder o desarrollarse en cualquier dirección, como ya ha sucedido con el arte en los círculos artísticos e intelectuales del siglo XX.

Nos recuerda también Bruno Patino: "Nos entregamos codiciosamente a la negligencia, al orgullo y a la temeridad. Esta pantalla de teléfono, una ventana al planeta, una biblioteca universal, un pasaporte para conversaciones globales, un pase para revoluciones de todo tipo, una memoria absoluta y una herramienta para teletransporte planetario, parecía poner la divinidad al alcance de nuestros

[485] Jean Baudrillard, *À Sombra das Maiorias Silenciosas, ou o Fim do Social*, pgs. 14 e 15, São Paulo: Brasiliense, 1986.
[486] Ibidem, pgs. 38 y 39.

dedos. Ignorábamos que ella era nuestro maestro que se presentaba disfrazado de control remoto universal, varita mágica personal. El poder no era nuestro. No éramos los magos de este cuento digital. Éramos, en el mejor de los casos, testigos y, en el peor, productos [...] Hay mucha publicidad que ofrecer, muchos productos que comprar, muchas transacciones que hacer. Para ello, nuestros datos son extraídos repetidamente, voluntaria o involuntariamente, y los algoritmos nos ofrecen, a través de las redes y plataformas, la dosis diaria de drogas que nos acomodan en la rutina de la vida digital: el tiempo cortado, la atención disminuida, la ración de dopamina que excita, la recompensa tan insignificante como adictiva de un like, una participación, un emoji en forma de corazón o un número creciente de visualizaciones. Ha llegado el tiempo de la inmersión. Ha llegado el tiempo de la elección imposible".[487]

Pensandose en el fenómeno de las masas como objeto específico de la filosofía política, el análisis de Hannah Arendt[488] es que el desarrollo de ideologías o sistemas totalitarios se explica por el auge del antisemitismo moderno desde finales del siglo XIX, por el imperialismo de los Estados-nación[489] y por el advenimiento de una sociedad de masas, sometida a crisis de la más diversa índole. Por supuesto, no todas las masas generan necesariamente regímenes totalitarios, ya que las multitudes que se formaron con la Revolución Industrial y el considerable aumento de la población precedieron a estos regímenes políticos.

Según la autora, la Primera Guerra cambió las relaciones sociales y dio origen a una aspiración generalizada por un orden antiaristocrático o antiburgués, así como a una solidaridad negativa que transformó las clases sociales en masa desorganizada y desestructurada de individuos que no tenían nada en común, excepto la idea de que las esperanzas partidistas eran ineficaces. En sus

[487] Bruno Patino, *Submersion*, Parte I, Déluge, Les pleurs du Poisson, Paris: Grasser, 2023.
[488] *Origens do Totalitarismo*, Companhia de Bolso, São Paulo, 2023.
[489] Golo Thomas Mann, historiador alemán, consideró el antisemitismo y el imperialismo europeo como factores no vinculados al totalitarismo. Dijo que "las dos primeras partes de la obra tratan de la prehistoria del estado total. Pero aquí el lector no encontrará lo que está acostumbrado a encontrar en trabajos similares, es decir, investigaciones sobre las peculiaridades históricas de Alemania o de Italia o de Rusia [...] Por el contrario, Hannah Arendt dedica dos tercios de su esfuerzo al antisemitismo y al imperialismo y, sobre todo, al imperialismo de matriz inglesa. [… ] Solo en la tercera parte, en vista de que todo lo demás fue escrito, Hannah Arendt parece realmente abordar el tema" (Vom Totalen Staat, Die Neue Zeitung - Die amerikanische Zeitung in Deutschland, n. 247, oct. 1951).

palabras, "los movimientos totalitarios son posibles dondequiera que existan masas que por una razón u otra hayan desarrollado cierto gusto por la organización política. Las masas no se unen por la conciencia de un interés común y les falta esa articulación específica de clases que se expresa en objetivos determinados, limitados y alcanzables. [...] Fue en esta atmósfera, en medio del colapso de la sociedad de clases que la psicología del europeo se desarrolló. El hecho de que el mismo destino, con monótona pero abstracta uniformidad, tocara a un gran número de individuos no evitó que cada uno se juzgara en términos de fracaso individual y criticara al mundo en términos de injusticia específica. La masa de estos hombres desilusionados y desesperados [miles de expatriados] creció rápidamente en Alemania y Austria cuando la inflación y el desempleo agravaron el desplazamiento después de la derrota militar [...] Esta amargura egocéntrica no llegaría a constituir lazo común porque no se basaba en ningún interés común, sea éste económico, social o político. Este egocentrismo, por lo tanto, traía consigo un claro debilitamiento del instinto de autoconservación. La conciencia de la desimportancia y la insignificancia dejó de ser la expresión de la frustración individual y se convirtió en un fenómeno de masa".[490]

La adhesión de las masas al atractivo de los totalitarismos (y también a los populismos latinoamericanos) se debió casi siempre a la omisión o indiferencia de una mayoría (o de un número significativo de la población) en participar en organismos de la sociedad civil como sindicatos, partidos políticos u organizaciones profesionales, creando las condiciones específicas de una masa atomizada (en la que prevalecen los intereses subjetivos) que interactúa movida por pasiones inmediatas e idealizaciones grandiosas y no por objetivos racionales y plausibles de resolución o superación de intereses contrapuestos.[491]

---

[490] H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, Parte III, Uma Sociedade sem Classes, pgs. 438-439. 444-445, Companhia de Bolso, São Paulo, 2023.

[491] Pero como Ortega y Gasset, Hannah Arendt añade ciertas matizaciones, según las cuales "la indiferencia respecto a los asuntos públicos y la neutralidad en cuestiones de política no son por sí mismas causas suficientes para el surgimiento de movimientos totalitarios. La sociedad competitiva de consumo, creada por la burguesía, generó apatía e incluso hostilidad hacia la vida pública, no solo entre las capas explotadas [...] sino sobre todo entre su propia clase [...] Las masas tienen en común con el gremio (del siglo XIX) solo una característica, es decir, ambas están fuera de cualquier ramificación social y representación política normal. Las masas no heredan, como lo hace la plebe, los patrones y actitudes de la clase dominante, sino

Se prefiere el mito y la fantasía de una ideología, como en el caso de la raza pura y superior en el nazismo o el fin de las clases sociales en el comunismo soviético. En ambos casos, como en las teocracias más severas, se exige una lealtad total, irrestricta, incondicional e inalterable de cada miembro individual, lo que destruye definitivamente los principios del derecho natural y de la libertad personal, aunque se vean reducidos en su alcance por la muy limitada condición del ser humano.

que reflejan y, en cierto modo, pervierten los patrones y actitudes de todas las clases con respecto a los asuntos públicos" (ibídem, pg. 441).

## XX. Las múltiples caras y dimensiones del amor

El tema y el concepto del amor ya estaban presentes en la filosofía y la poesía griegas antiguas, tanto como en la teología cristiana medieval o en la lírica trovadoresca y renacentista.[492] Pero creo que es innegable que el romanticismo artístico del siglo XIX acabó formulando, en el imaginario y la cultura populares de esa época y de los siglos siguientes, tanto como entre los filisteos habituales de las artes y la cultura, la idea predominante pero restrictiva de un sentimiento erótico-afectivo, sus arrebatamientos y sus conturbadas relaciones humanas.

Así, aunque el romanticismo también se ha constituido por aspectos políticos, místicos o espiritualistas, históricos, evasivos y antiburgueses,[493] no dejó de enfatizar, repetidamente, los estados subjetivos del alma, sus aspiraciones, éxtasis y tormentos amorosos. Ya desde el principio, romances como *Los sufrimientos del joven Werther* (Goethe) y *Delphine* (Madame de Staël), obtuvieron gran éxito de público en toda Europa, basados justamente en historias de pasiones imposibles, malogradas y, por tanto, trágicas.[494] Desde entonces, el tema ha invadido la creación y el consumo artístico popular en sus más

---

[492] Por ejemplo: “O gran fuerza de amor, que así enflaqueces / los que nacidos son para ser fuertes, / y les truecas así todas sus suertes, / que presto los más ricos empobreces! / O piélago de mar, que te enriqueces / con los despojos de infinitas muertes! / Los tragas, y después luego los viertes, / porque nunca en un punto permaneces. / O rayo, cuyo efecto no entendemos, / que por dentro nos dejas abrasados, / y de fuera, sin mal, sanos nos vemos!...” Juan Boscán.

[493] Novalis escribió: "Al dar al común un significado elevado, al ordinario una reputación misteriosa, al conocido la dignidad de lo desconocido, al finito la apariencia infinita, yo lo romantizo" (“Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen den unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es“). Citado por Bertold Heinzman, Goethes Romantik-Kritik, in goethe.gesellschaft-erfurt.de.

[494] Cabe recordar que, posteriormente, reconoció Goethe que "yo llamo el clásico de salud y el romántico de enfermedad... El romántico no es algo natural y original, sino algo fabricado, buscado, aumentado, exagerado, bizarro, hasta caricaturesco". Entendiendo la enfermedad romántica como un estado de permanente rebeldía, ansia constante de conquistas espirituales que el mundo real es incapaz de satisfacer” (“Das Klassische nenne ich das Gesunde und das Romantische das Kranke.„Das Romantische ist kein Natürliches, Ursprüngliches, sondern ein Gemachtes, ein Gesuchtes, Gesteigertes, Übertriebenes, Bizarres, bis ins Fratzenhafte und Karikaturartige“). Esta cita de Goethe procede de una conversación con Eckermann el 2 de abril de 1829. Pero antes se puede encontrar una opinión similar en *Maximen und Reflexionen* (n.º 863).

diversos lenguajes, estimulado sobre todo por la industria del entretenimiento o cultura de masas (literatura, música, cine, telenovelas). Desde entonces, y cada vez más acentuadamente, el amor, la pasión y el sexo han ganado una importancia excepcional, y los que se aprovechan de ellos comercialmente tienen razones para alegrarse.

Inicialmente, es decir, desde un punto de vista biológico, podemos decir que el amor proviene de una manifestación que le es previa, es decir, de un impulso sexual indispensable a la conservación o reproducción de la especie, tanto como de una descarga subjetiva de energía psicosomática. Hecho que obliga al individuo (macho o hembra) a encontrar un compañero para la plena satisfacción de esta necesidad natural, también llamada libido. Hasta aqui el ser humano no se distingue de las diversas especies animales, pues actúa según un estímulo no sólo natural, sino difícilmente eludible. Sucede que para la satisfacción de ese impulso *el hombre tiene conciencia del acto que intenta practicar, así como de la situación de carencia en medio de sus semejantes* (grupo, sociedad) y esta característica psíquica o espiritual muy particular convierte la pulsión libidinal en deseo amoroso (*eros*) y, a menudo, en afecto (*philia*) entre los pares. La conciencia, siendo de naturaleza no solo orgánica, sino igualmente psíquica o espiritual, modifica este sentido primario y puramente animal de la libido en erotismo (relación sensual con sus adendos y representaciones) y afecto (de orden psíquico o espiritual).

Una segunda fuente de amor, en el sentido de apego afectuoso y cariñoso, es sin duda la convivencia social prolongada, especialmente en la especie humana, como la de los niños con sus padres (o núcleo familiar ampliado), que la sociología denomina *altricialidad*[495] o la amplia dependencia humana para la satisfacción de necesidades básicas e incluso secundarias durante las etapas de infancia y adolescencia.

Una tercera causa de este afecto proviene de lo que generamos o creamos, como el amor de los padres por la prole y por las cosas materiales o simbólicas que hemos hecho o producido, lo cual puede generar sentimientos variados de honor, gloria, poder, sacrificio, o orgullo y soberbia.

[495] Del latín *altrix, altricis,* que nutre o sostiene.

En los dos últimos casos, el fundamento del vínculo amoroso se basa en la convivencia y, por tanto, en una relación continuada. De ahí la observación de Vincent Citot, según la cual: "¿Quién puede dejar de ver que el amor, por su propia estructura, solo puede dirigirse a aquellos que están cerca de mí, en otras palabras, a aquellos que me rodean? Mis padres, mis hijos, mi esposa, mi marido, mis amigos... ¿Y por qué no los hijos o los padres de otras personas? porque no son míos. Eso lo dice todo: todos mis amores se unen a mí, yo soy el centro de todos ellos. Puedo dar dinero a los niños del tercer mundo, y sería bueno, pero no puedo amarlos como amo a los míos. incluso mis amigos son mis amigos. Al contrario del deseo, que buscaría el consumo, la apropiación, el reconocimiento o la garantía, el amor simplemente busca mantenerse como es - no es egoísta, pero no deja de ser egocéntrico".[496]

Pero hay otro tipo de amor en las literaturas filosófica y teológica que se desmarca de las personas reales y las cosas concretas con las que convivimos en nuestra (necesariamente) reducida vida cotidiana y se dirige hacia una totalidad o absoluto que sólo el pensamiento puede abarcar: hacia la humanidad (filantropía, o antropofilia), hacia las ideas y prácticas de la Bondad, la Virtud, la Justicia y la Belleza, y con las que y para las que es posible vivir y convivir mejor. Este tipo de amor, que Vladimir Jankélévitch ha llamado modernamente «extático», es decir, gratuito e incondicional, es lo mismo que un principio ético. Es un reconocimiento, a través de la idea, de que todos somos uno, cuando el amor "se vuelve espontáneamente hacia el otro, se pierde extáticamente en él, se olvida milagrosamente de sí mismo".[497] Es el amor lo que completa o hacia lo que debe dirigirse la vida moral, porque abarcaria todas las demás virtudes. Además, cree el filósofo, no habría ley sin la necesidad del amor, entendido como la comunión de vidas. Si no se manifestara, primeramente, un amor deseoso y cuidadoso, probablemente no se desarrollarían las demás virtudes y leyes, condiciones indispensables para la buena convivencia social.

Pero tanto en el lenguaje cotidiano como en los medios de comunicación, encontramos la palabra para designar una relación intersexual mutua, libremente elegida y afectiva, estable o no, comprometida o no, así como profesional,

---

[496] *Origine, structure et horizon de l'amour*, in Le Philosophoire, Ed. Association Le Lisible et L'Inlisible, nº 11, 2000, pgs. 32-33.

[497] *L'irreversible et la nostalgie*, Flammarion, 1974, pg. 197.

comercial y momentánea, sin otros vínculos personales (como la prostitución); y también relaciones afectivas entre parientes y amigos, o incluso relaciones encaminadas al disfrute o posesión de cosas - amor a la música, o melomanía, dedicación excesiva al trabajo, o filoponía, pasión por la literatura o las obras de arte, plantas, animales e incluso bienes de consumo, juegos, diversiones y ciertos hábitos que suelen caracterizarse como vicios.

Así, queremos lo que nos falta; o deseamos lo que nos falta y nos completa agradablemente. Porque si no nos faltara nada, si fuéramos autárquicos, no habría dependencia y búsqueda de un vínculo y, por consiguiente, de amor. Si el deseo de algo o de alguien es y mueve, genericamente, el amor, el objetivo de ese anhelo es su satisfacción, ya sea que la llamemos placer (físico, material) o dilección y contentamiento (abstracto, espiritual). Estos deseos conforman necesariamente un género de vida o una forma de existencia que puede variar entre la sumisión irreflexiva y rutinaria a los apetitos, a una convivencia entre ellos y la sabiduría de la razón o incluso a una sublimación de las pulsiones o intelectualización de los propios deseos.

Si el amor no se prescribe ni es coerción, sino que se inmiscuye espontáneamente, como observa Kant,[498] porque ningún hombre puede amar a alguien o algo simplemente porque se le ordena (a pesar de los mandamientos bíblicos), hemos de reconocer su ambivalencia o naturaleza paradójica. Pues es posible, por un lado, un amor que, partiendo del impulso sexual, se concentre y agote en la totalidad de una persona concreta, o que se dirija hacia la familia, el prójimo, la sabiduría, la bondad, las virtudes, la belleza, Dios. Y llegar a los extremos del "amor puro", un estado en el que el amante no quiere nada más para sí mismo y se sacrifica por el objeto o la persona que ama, incluso ofreciendo su propia vida como mártir en favor de un hijo, de su ser querido, luchando por su país, sus convicciones políticas o religiosas.

Pero, de otro, es natural el sentimiento y la práctica del amor propio y exclusivista, así como son ordinários los amores de la libertinaje, de la codicia o del sexo libre (que independe de la pareja), del dinero y de la riqueza, del consumo, de la adulación, de la gloria, de los vicios de cualquier naturaleza,

[498] Ver *Crítica da Razão Prática*, Livro Primeiro, Capítulo III, Dos móveis ou impulsionadores da razão pura prática.

tomados por útiles, placenteros y para no pocos, incluso insustituibles objetivos de vida. Añadamos que el amor a la patria puede llevar consigo tanto el miedo al extranjero (xenofobia), como el odio (misoxenia). En resumen, se evidencia que el amor puede oscilar entre un acto de renuncia absoluta frente a la persona o objeto amado y un sentimiento que arrastra consigo algo opuesto, es decir, el disgusto, el desprecio o, por lo menos, la indiferencia por el contrario. Podemos pensar que un amor incondicional o absoluto tendería a constituirse en una aporia, pues debería abarcar el bien y las virtudes y, de manera simultánea, conformarse con el mal y los vicios..

El fundamento de estas ambiguas propensiones podemos extraer del siguiente argumento de Kant: "La unión de todas estas inclinaciones (que pueden ser reducidas a un sistema vulgar, al cual se llamaría felicidad) constituyen el egoísmo (solipsismo). Es este el amor de uno mismo, de la autocomplacencia (*philautia*), de una benevolencia excesiva hacia sí mismo o de satisfacción de sí mismo... Esta tendencia a hacer de sí mismo... el fundamento objetivo de la voluntad en general, puede denominarse amor propio... nuestra naturaleza, como seres sensibles que somos, constituyéndose de tal manera que la materia de la facultad de desear (objetos de la inclinación, de la esperanza o del temor) se impone, antes que nada, resultando nuestro yo (*Selbst*) patológicamente determinable, aunque sea por sus máximas, totalmente inconforme a la legislación universal".[499]

De este modo, no sería raro imaginar un deseo o una relación aparentemente amorosa que tiene como objetivo satisfacerse a sí mismo a través de otro, sin que ese otro sea verdaderamente amado por uno mismo. En este caso, aflora un deseo claramente egoísta. Del mismo modo, podemos encontrarnos con la situación de un deseo amoroso que pretende cuidar y satisfacer lo que le falta y agrada a otro, sin que el otro sea verdadera e íntimamente amado, a pesar de la evidente dedicación. En este caso, lo que se manifiesta parece ser la compasión (¿un aspecto del amor?) o la estricta observancia moral (entre parientes, por ejemplo).

[499] *Crítica da Razão Prática*, Brasil Editora, São Paulo, 1959, versão eBooksBrasil. com, pgs. 148 a 152.

Ya en la larga historia de la filosofía el concepto surgió y se desplegó bajo expresiones o géneros variados: como fuerza de atracción y principio cosmogónico o metafísico, deseo immanente por otro, deseo de conocimiento o trascendencia espiritual, apego o afecto por algo o alguien, Una manifestación insuperable de placer físico-sexual y agonía psíquica (con el revés o la frustración del vínculo). Precisamente por esta condición múltiple, muchos son sus nombres y aspectos. En griego, *Eros, Philia* (que aparece claramente en la propia definición de philos (φίλος = amado, querido) *Sophia* (σοφία = conocimiento, sabiduría, ciencia, habilidad), Agape (ἀγάπη), Apetite (epithimia, ἐπιθυμία), Deseo (protymia, προθυμία). En latín, *Amor, Cupido*, Appetitu (propensión o deseo imperioso), *Caritas* (amor o entrega por lo que a otro le falta, que llegó a ser una de las más altas virtudes del cristianismo), *Voluptas* (voluptuosidad, deleite, placer). Y todas estas palabras y afectos tienen, obviamente, una estrecha relación con el *Pathos* (πάθος), un estado de ánimo agitado por las cosas y acontecimientos externos, que suele traducirse como pasión, y que indica el hecho de sufrir una acción que puede provocarnos sentimientos de dolor o placer de distintas intensidades.

En la primera gran obra literaria de la cultura occidental, la Ilíada, vemos que Príamo, rey de Troya, exime a Helena por la atracción que sintió por su hijo Alejandro (Páris), causa de la gran guerra, pues actuó conducida por Eros, aquel que oscurece los pensamientos y estimula los actos: "Querida hija, ven a sentarte conmigo para ver a tu antiguo esposo, tus parientes y amigos... no te cabe culpa, pienso, del polilágrimo prelio que Aqueos y Troicos encierran, sí, a los dioses".[500]

La misma comprensión ofrece el sofista Gorgias en su *Elogio de Helena*: "...era divina su belleza, y lo que ella recibió tampoco pasó desapercibido: inflamó a muchos con muchos deseos pasionales, con su cuerpo reunió muchos cuerpos de hombres que aspiraban grandemente a cosas grandes, unos poseían la grandeza de la riqueza, otros, la gloria de noble y antigua estirpe, otros aún, la buena constitución de la propia fuerza, otros, por último, el poder de la sabiduría adquirida. Y todos llegaron bajo la influencia del invencible Eros, amante de los honores de la victoria... Porque hizo lo que hizo o por los deseos de la fortuna y

[500] Ilíada, canto III, Arx, São Paulo, 2002, tradução Haroldo de Campos.

las resoluciones de los dioses y por los decretos de la necesidad o aferrada a la fuerza o seducida por las palabras o capturada por la pasión. Si, pues, fue gracias a la primera [razón], el responsable merece ser acusado: pues es imposible oponerse, por la diligencia humana, al deseo divino... Si fue arrebatada a la fuerza, ilegalmente sometida y injustamente tratada con insolencia, es evidente que actuó ilegalmente quien tanto la arrebató como la trató con insolencia, [mientras] ella, siendo tanto raptada como ultrajada, tuvo mala suerte".[501]

En el poema arcaico sobre la Teogonia (el nacimiento de los dioses), Esiodo señala cuatro numes como los primeros en la constitución de nuestro mundo: el Caos, la Tierra, el Tártaro y Eros, siendo éste "el más bello entre los dioses inmortales", "suelta-miembros (o distensor - lysimelés) de todos los dioses y de todos los hombres, él doma en el pecho el espíritu y la voluntad prudente".[502] Eros, por lo tanto, constituye la potestad o el poder que obliga a la unión amorosa y su poder se extiende a cualquier criatura, sea mortal o inmortal.

Para el filósofo Empedocles, los principales elementos que lo constituyen todo, o que son aún las "raíces de las cosas", el aire, el fuego, el agua y la tierra (es decir, los estados gaseoso, de plasma, líquido y sólido de la física clásica) solo pueden unirse por el Amor / Amistad (*philia*). En otras palabras, eros establece una momentánea concordia entre opuestos o diferentes. En la descripción de Diógenes Laércio, "su doctrina era la siguiente: los elementos son cuatro; además del Amor/Amistad que los une y de la Discordia (Neikos) que los separa... y su mutación constante nunca cesa. Ahora todas las cosas están unidas en una por el amor, ahora cada una es llevada en dirección diferente por el odio de la discordia".[503] Aristóteles, refiriéndose a Empedocles, escribe en su Metafísica: "... comparado con sus predecesores, fue el primero en introducir la división en la causa (de los fenómenos), sin hacer del principio del movimiento un principio único, sino dos diferentes y contrarios".[504] El amor, por su poder

[501] Revista Ethica, vol. 16, nº 2, Rio de Janeiro, 2009, pgs. 201-212, traducción Aldo Dinucci.
[502] Iluminuras, São Paulo, 1995, traducción de Jaa Torrano.
[503] *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Editora UNB, Brasília, 1987, pg. 246. Corresponde aún a los fragmentos 6, 8, 16 de *Die Vorsokratiker*, de Diels.
[504] Metafísica, I, 4, 985 a 21, correspondiendo a los fragmentos 31 a 37 de *Die Vorsokratiker*, de Diels.

atractivo, tendría como finalidad unir o combinar elementos físicos, y correspondería a la discordia separarlos o impedir la unión.

Si seguimos el desarrollo histórico y cronológico de la literatura lírica, aquella que expresa el sentimiento del amor en la cultura occidental, no es posible excluir la Biblia hebrea, en la que encontramos no sólo ciertos pasajes del Deuteronomio que se repetirán en los Evangelios, "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (6,5), o del Levítico, "No odiarás a tu hermano de corazón. Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (19 - 17,18), en el que el amor se exige como mandamiento, así como el extenso *Cantar / de los Cantares* (como ilustra a continuación el prólogo de la esposa, del 1 al 4, 13 y 14): "¡Oh, si él me besara con besos de su boca! Porque mejores son tus amores que el vino. / A más del olor de tus suaves ungüentos, / Tu nombre es como ungüento derramado; / Por eso las doncellas te aman. / Atráeme; en pos de ti correremos. / El rey me ha metido en sus cámaras; / Nos gozaremos y alegraremos en ti; / Nos acordaremos de tus amores más que del vino; / Con razón te aman... / Mi amado es para mí un manojito de mirra, / Que reposa entre mis pechos. / Racimo de flores de alheña en las viñas de En-gadi / Es para mí mi amado".

Según algunos expertos, el Cántico data de finales del siglo X, ya que evoca la influencia anterior y religiosa de la India en la civilización hebrea. Julia Kristeva explica que "esta influencia india se manifiesta en el texto del Cántico por el hecho de que la mujer es el sujeto principal de los enunciados, que en él se celebra la renovación de la naturaleza y que, por último, la nota dominante del sentimiento amoroso, más allá de cierta agresividad del varón, es la languidez del amante, colorido familiar, según Chaim Rabin, de la poesía tâmil".[505]

De vuelta a Grecia, los poetas líricos y elegíacos se sucedieron desde el siglo VII a.C., empezando por Álcman y Mimnermo, así como, entre otros, Teógnis, Simônides, Anacreonte y Safo. De Mimnermo podemos leer: "¿Qué es la vida? ¿Qué es el placer sin la dulzura de Afrodita? / Que muera cuando estas cosas ya no me interesen: el amor secreto, las suaves ofrendas y la cama, que son flores de juventud seductoras/ para hombres y mujeres". Safo, a su vez, canta: "Unos dicen que es un ejército de caballería, otros de infantería; / otros dicen ser una flota de naus, en la tierra negra; / lo más bello; pero yo digo ser aquello / que

[505] *Cantique des Cantiques*, Revista *Pardès*, nº 32, 2002, pgs. 65 a 78.

se ama... / ahora de Anactoria me he recordado, / aunque ella está ausente: / Yo preferiría ver su amoroso andar / y el resplandor de su rostro / que ver los carros y la infantería de los lidios / con sus armas".[506]

Aún allí, nos topamos con la explicación de Pausanias para la existencia, en realidad, de dos amores (en el diálogo El Banquete, o *Symposion*, συ μπόσιον). Dice el interlocutor de Sócrates: "Todos, en efecto, sabemos que, sin amor, no hay Afrodita. Si, por lo tanto, una sola fuera ésta, una sola sería el Amor; como, sin embargo, son dos, es forzoso que sean también dos Amores. Y cómo no, si son dos diosas? Una, la mayor, no tiene madre y es hija de Urano, y a ella la llamamos Urania, la Celestial; la más joven, hija de Zeus y de Dione, la llamamos Pandêmia, la Popular.[507] Es forzoso entonces que también el Amor, coadjuvante de uno, se llame Pandemium, el Popular, y el otro, Uranio, el Celestial".[508]

Mientras que el Amor Celestial lleva al deseo aliado a una necesaria reflexión sobre las consecuencias de las intenciones y acciones, evitando los excesos o descomedidas, el Amor Pandémico, siempre en palabras de Pausanias, busca la satisfacción física o material inmediata: “es a él a quien aman los hombres ordinarios... y entonces lo que aman en ellos es más el cuerpo que el alma, e incluso los más desprovistos de inteligencia, con el único fin de realizar el acto, sin preocuparse de si lo hacen decentemente o no”. [509]

En la secuencia del Banquete, llega el turno de Erixímaco para pronunciarse, y entonces afirma que el Amor (*Eros*) es una fuerza universal que no solo actúa sobre todo lo que hay en el cosmos, sino que por su intervención permite el establecimiento de un "orden" (*kosmos*), es decir, de un conjunto ordenado e entrelazado de acontecimientos, lo que contradice o se opone al influjo del Odio: "No está él (amor) solo en las almas de los hombres, y para con los bellos jóvenes, pero también en otras partes, y para con muchos otros objetos, en los cuerpos de todos los animales, en las plantas de la tierra y, por así decir, en todos los seres - es lo que creo haber constatado por la práctica de la medicina, nuestro arte".[510]

---

[506] *Poesia Grega*, tradução de Frederico Lourenço, Livros Cotovia, Lisboa, 2006, pgs. 31 e 37.
[507] *Pan + demios*, o sea, que pertenece a todo el pueblo, popular.
[508] Colección *Os Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1972, 180 c até 181 c, pgs. 20 e 21.
[509] Idem, ibidem.
[510] Idem, 186 a,b, pgs. 24 e 25.

Cuando Sócrates toma la palabra para analizar lo que se dijo anteriormente y exponer su pensamiento (y el de Platón), pregunta: "¿Es de tal naturaleza el Amor que es *eros* (amor, deseo) de nada o de algo"?[511] Una vez dada la respuesta - "De algo, sí" -, entonces se tiene como consecuencia que el Amor solo desea porque no posee lo que es deseado. Por tanto, el Amor no puede, por tal carencia (*endeia* - ἔνδεια), ser un dios, considerando que la figura de un nume ya posee en sí misma lo que es bello, digno y bueno. Sócrates introduce entonces el personaje de Diotima, sacerdotisa "entendida en el amor y en muchos otros asuntos" y de quien escuchó las explicaciones que se le darán. Así como lo que no es bello no es necesariamente feo, ni lo que no es bueno no es forzosamente malo, o quien no es sabio no significa ser totalmente ignorante (siempre habiendo, por tanto, una escala o instancia interveniente entre los extremos), el Amor es un intermediario (un *daimon*) entre los hombres y los dioses.

Ahora bien, si el amor es un agente intercesor del deseo o del apetito por lo que nos falta, parece obvio que nos induce más a lo que es placentero, beneficioso, hermoso, o a la sabiduría y la riqueza, que a sus contrarios, lo doloroso, lo maligno, lo feo, la ignorancia y la pobreza (al menos teóricamente, porque la política, muchas veces, así como la modernidad de la técnica y el puro esteticismo contradicen, en muchos aspectos, el bien común, el beneficio global y la búsqueda o el ideal de la belleza). En resumen, sin embargo, nos guiaría a lo que nos causa el regocijo e incluso la felicidad (*eudaimonia*), que son estados considerados divinos. O, como añade Diotima, "es el amor el amor (ansia) de tener siempre consigo el bien".[512] El amor, por lo tanto, es lo que impulsa tanto al cuerpo en busca del placer sensual como al alma hacia el conocimiento de la verdad, a la práctica del bien y a la contemplación de lo bello.

Y, de modo especial, el llamado amor platónico, junto con el ágape y la *caritas* latina, es la afección que más se acerca al amor ideal y elevado (celestial), pues se refiere esencialmente a las relaciones del espíritu (de la conciencia de sí mismo, de los demás entes y del mundo), con las ideas o con la generalidad de lo que existe. En este proceso amoroso, el alma estaría constantemente

[511] Idem, 199 d, pg. 37.
[512] Idem, 206 a, pg. 43.

predispuesta a una postura ascendente, pues solo puede amar lo que se desvincula de las contingencias del sensible. Así es como el eros platónico tiende a intelectualizar el objeto del deseo. Es un impulso vital que asciende hasta la contemplación del supremo Bien. En este camino, se produciría un progresivo abandono de la sexualidad y de lo que es sensible e inmediato.

En los libros de ética (Nicómaco y Eudemo), Aristóteles pasa a describir todas las formas de relación humana en términos de amistad (*philia*), y la razón de ello parece residir en el hecho de que el filósofo caracteriza a los seres humanos no sólo como animales políticos, sino, precisamente por ello, como necesitados de una vida ética, la de la *kalogaghatia*, la unión de excelencia y belleza, o máxima virtud en la vida social. Al evitar el término eros, Aristóteles da a "amistad" un significado suficientemente amplio como para designar la dedicación y la pertenencia a un grupo, a quienes viven juntos en una casa (*oikia*), a una asociación o colectividad (*fratria*), es decir, una referencia a un vínculo que se extiende desde las relaciones sexuales y conyugales hasta la convivencia política. En principio, "amar es un acto, ser amado es un accidente, porque es posible ser amado sin saberlo, pero imposible amar sin saberlo. La amistad es ante todo amar, no ser amado".[513]

El amor o la amistad más virtuosa es aquella en que el amante se relaciona con el objeto amado sin buscar para sí mismo ventajas simplemente utilitarias o placenteras, pues en ese caso, el que desea tiene por objetivo su propio bien o beneficio. Por ejemplo,"... en la amistad entre amantes, a veces el amante se queja de que su exceso de amor no es recompensado con amor (aunque no tiene, tal vez, nada que lo haga digno de ser amado), mientras que el amado se queja con frecuencia de que el amante, que antes le prometía todo, ahora nada cumple. Tales incidentes ocurren cuando el amante ama al amado con solo ver el placer, mientras que el amado ama al amante con vista a la utilidad, y ninguno de los dos posee las cualidades que se espera de ellos... Por eso esas amistades son pasajeras".[514]

Así, el amor por utilidad o placer sería inferior al que surge de la virtud, ya que este último tipo de amistad se basa en el reconocimiento y aprecio de las

[513] *Étique à Eudème*, VII, 4, 1239 a, Vrin, Paris, 1991.
[514] *Ética a Nicômaco*, IX, 1, 164, 10, Colección Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

cualidades morales de la persona o de la práctica de la propia virtud, que son más firmes y perennes.

El ágape cristiano, es decir, el amor sin barreras y desinteresado, sitúa la fuerza generosa de esta inclinación en la propia trascendencia, hasta el punto de que se extiende, mediante la fe, a todas las criaturas finitas, como propugna, por ejemplo, Francisco de Asís.[515] Filosóficamente, indica una comunión espiritual y una superación del eros exclusivamente sexual entre varón y mujer. No es sólo una sensación y un goce carnal, sino una virtud y un estado espiritual. Basta con echar un vistazo a la Primera Epístola de Pablo a los Corintios, XIII, 1-6.[516]

Otra figura de la larga historia del cristianismo, Bernard de Clervaux, en su Tratado del Amor de Dios, discrimina cuatro grados en su posibilidad de ascendencia y alcance. Siendo él, según explica, uno de los cuatro afectos naturales (junto al miedo, la alegría y la tristeza): "lo correcto sería, sobre todo, amar al autor de la naturaleza: así, el primer y más grande mandamiento es este: 'Amarás al Señor tu Dios' (Mateo, XXII, 37). Pero la naturaleza es muy suave y débil para tal precepto, por lo que comienza amando a sí mismo; es ese amor que se llama carnal, y con el cual el hombre ama a sí mismo antes que a todas las otras cosas y por sí mismo, como está escrito: 'No es el espiritual, sino el carnal que comienza (I Corintios, XV, 46). No es en virtud de un precepto que las cosas suceden de esta manera, es por la existencia de la naturaleza. ¿De hecho, alguien ha odiado su propia carne? (Efesios V, 29) Pero si este amor se desliza mucho en su ladera, como suele suceder, si se extiende demasiado, si deja el lecho de la necesidad y se vierte en los campos del placer, como un río cuyas aguas hinchan y desbordan; inmediatamente la presa del precepto que nos ordena 'amar al prójimo como a sí mismo' (Mateo., XXII, 27) es levantada para

[515] En ciertos textos cristianos, ágape es sinónimo de eucaristía (εὐχαριστία), es decir, dar gracias por la vida y por todos los seres que conviven.

[516] Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe. Y si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy. Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve. El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad. **7** Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.

contenerlo. Pues, ¿qué podría ser más justo que el que comparte nuestra naturaleza debe compartir también los sentimientos que son su fuente común? Si entonces le cuesta mucho a un hombre pensar no en las necesidades de sus hermanos, sino en sus placeres, que se modere con respecto a los suyos; de lo contrario, estará equivocado. Que piense en sí mismo todo lo que quiera, siempre y cuando sea para los demás lo que es para sí mismo. Tales son, oh hombre, el freno y la medida justa que le es impuesta por la ley de tu ser y de tu conciencia, para que no te dejes llevar por tus deseos y corra a la ruina (Eclesiástico, XVIII, 30), poniendo los bienes de la naturaleza al servicio de los enemigos de su alma, es decir, de sus pasiones. Es mucho mejor que los compartas con tu prójimo, o sea, con tu vecino, que con tu enemigo (el desmesurado de las pasiones). Pero si, siguiendo el consejo del Hombre Sabio (Ibidem), un hombre renuncia a sus pasiones... y voluntariamente se resigna a amar menos las cosas de la carne que luchan contra el espíritu (I Pedro., II, 11), no tendrá dificultad, pienso yo, en dar a su prójimo lo que él niega al enemigo de su alma... Así es como el amor personal se convierte en amor fraternal, extendiéndose hacia el exterior... Así es como el hombre animal y carnal, que al principio solo sabía cómo amarse a sí mismo, comienza entonces, pero aún para sí mismo, a amar a Dios, viendo, por medio de su propia experiencia, que todo su poder, al menos para el bien, viene de él y que sin él nada puede hacer en absoluto... El que alaba al Señor, no porque él es bueno para sí mismo, sino simplemente porque él es bueno, ama verdaderamente a Dios por causa de Dios y no por causa de sí mismo. El tercer grado de amor es, por lo tanto, amar a Dios por sí mismo... Bienaventurado es aquel que ha ascendido al cuarto nivel de amor y ha pasado a amarse a sí mismo solo por Dios. Tu justicia, Señor, es tan alta como las montañas más altas (Salmo XXXV, 7); así es este cuarto amor: una montaña muy alta, una montaña grande y fértil (Salmo LXVII, 16); ¿quién será capaz de escalarla? (Salmo XXIII, 3) ¿Quién me dará las alas de una paloma para que pueda volar hasta su cumbre y allí descansar? (Salmo LI, 5)".[517]

[517] *Traité de l'Amour de Dieu*, Académie des Bibliophiles, Paris, 1867, capítulo VIII, pgs. 65 a 70.

Para Bernardo, éste sería el camino más generoso y saludable posible para los hombres, aunque sea el más difícil: combinar armoniosamente eros, philia y ágape.

En la sección De Amore de la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino entiende el amor ante todo como un fenómeno natural. En otras palabras, los seres vivos actúan teniendo en cuenta sus necesidades y apetitos innatos, esforzándose por satisfacerlos. Este impulso vital constituye ya una especie de amor, puesto que pretende colmar lagunas y satisfacer necesidades. En este "estádio", el amor es una respuesta premoral que aporta satisfacción (*complacentia boni*). Pero además de estos deseos o apetitos simplemente instituidos por la naturaleza, existen en el ser humano aquellos que están sujetos a la reflexión, a la razón, "según un juicio libre", y son los amores intelectivo-morales. Así, el amor premoral da nacimiento al deseo, que se caracteriza por la voluntad, por la elección y por el reposo del placer, siempre que, evidentemente, haya sido saciado (de lo contrario, se genera la decepción y la tristeza). En la continuidad, se percibe que hay una ascensión, que parte del concepto más amplio de amor por algo accidental (es decir, útil o agradable), hacia el amor por amistad, que posee una calidad no accidental, sino sustancial y altamente virtuosa. "Decimos que ama una cosa quien la desea; así, se dice que ama el vino quien por dulce lo desea, como se ve en el Filósofo (Aristóteles). Ahora, como señala el mismo autor, no tenemos amistad por el vino o cosas similares. Así, una cosa es el amor de concupiscencia (*amor concupiscentiae*) y otra, la amistad (*amor amicitiae*). Como dice el filósofo, amar es querer bien a alguien. Así pues, el movimiento del amor tiende a un doble término: el bien que queremos a alguien, sea éste nuestro propio o el de otro; y la persona a quien lo queremos. Ahora, al bien que queremos para otro se refiere el amor de concupiscencia; la persona a quien lo queremos, el amor de amistad".[518]

El grado más alto de amor es el estado en el que uno se supera o abandona a sí mismo (*ektasis*) por un vínculo que lo abarca todo - el amor a otro sin beneficio ni utilidad para uno mismo -, lo que demuestra una capacidad verdaderamente ética. También hay que recordar que el amor de amistad no

[518] *Suma Teológica*, Cuestión 26, Do Amor, Artigo 4º, pg. 1094, trad. Alexandre Correia, disponible en permanência.org.br.

sólo significa una relación de reciprocidad, sino que también incluye la benevolencia, es decir, el deseo de hacer el bien a los demás o de hacerles el bien por sí mismo.

Pero, ¿se puede amar también el mal? Según Santo Tomás, “el mal nunca se ama sino bajo el aspecto del bien, es decir, como un bien relativo; pero se aprehende como un bien absoluto. Así pues, el amor que no tiende hacia lo que es absolutamente el verdadero bien es malo. Y así, el hombre ama la iniquidad en la medida en que alcanza un determinado bien, como el placer, el dinero o cosa semejante”.[519]

En cuanto a Descartes, escribe en las *Pasiones del Alma*, identificando pasiones muy diferentes para un mismo impulso de fondo amoroso: "No es necesario distinguir tantas especies de amor como los diversos objetos que se pueden amar; pues, por ejemplo, aunque la pasión que un ambicioso nutre por la gloria, un avaro por el dinero, un borracho por el vino, un bruto por la mujer que desea violar, un hombre de honor por su amigo o por su amante, y un buen padre por sus hijos, sean muy diferentes entre sí; pero por participar del amor son semejantes. Pero los cuatro primeros tienen amor solo por la posesión de los objetos a los que se refiere su pasión, y no lo tienen por los mismos objetos, por los cuales nutren sólo deseo mezclado con otras pasiones particulares, mientras que el amor de un buen padre por sus hijos es tan puro que no desea nada de ellos y no quiere poseerlos de otra manera que no sea como lo hace, ni estar más estrechamente unido a ellos de lo que ya está; pero considerándolos como otros tantos él mismo, busca su bien como el suyo propio, o incluso con más cuidado, porque al representarse a sí mismo formar un todo, del cual no es la mejor parte, prefiere muchas veces sus intereses a los suyos y no teme perderse para salvarlos. El afecto que las personas honorables sienten por sus amigos es de esa naturaleza, aunque rara vez sea tan perfecto; y el que sienten por la amada participa mucho de ella, pero también participa un poco de la otra".[520]

Independientemente de la naturaleza del amor, sea físico o espiritual, particular o genérico, para Leibniz “el que ama busca su satisfacción en la

[519] Idem, Cuestión 27 – Da Causa do Amor, Artigo 1º, pg. 1099.
[520] Descartes, *Paixões da Alma*, Obras Escolhidas, pg. 337, Editora Perspectiva, S. Paulo, 2010.

felicidad o perfección del objeto amado"[521] y así la verdadera *philia* o *amicitia* es querer la misma cosa y no quererla idénticamente. En esta interpretación, el deseo del que ama se absorbe en el deseo o excelencia del amado, constituyendo una unidad o reciprocidad indistinta.

En su obra sobre la educación - *Émile* - Rousseau da como origen de todas nuestras pasiones el amor propio, sentimiento innato y el más primitivo de todos (al igual que San Bernardo y Kant). Es él quien se transforma o se despliega en la convivencia de la sociedad, casi siempre en sentido perjudicial. Del amor propio sigue, por ejemplo, el amor por quien o por aquello que nos conserva, así como por quien o por lo que nos da placer, tanto como sus contrarios, lo que nos perjudica, hiere o causa aversión. Escribe el filósofo: "No hay perversidad original en el corazón humano; en él no se encuentra un solo vicio del que pueda decirse cómo y por dónde tiene entrada. La única pasión natural del hombre es el amor de sí mismo, o el amor propio en sentido amplio. Ese amor propio en sí mismo es bueno y útil... no se convierte en bueno o malo sino por la aplicación que de él se hace y las relaciones que le damos".[522]

La guía de este amor será la razón, cuando el niño la desarrolle hacia los catorce o quince años, sobre todo si se le educa en libertad y se le acompaña de buenos ejemplos que produzcan buenas costumbres. Poco antes que Rousseau, el duque de La Rochefoucauld ya había afirmado en sus *Máximas* (número 2) que el amor propio es el mayor de los aduladores y más astuto que el más hábil de los seres humanos (número 4). Además, que sólo hay una clase de amor, y mil copias diferentes (74).[523]

Dado que el amor es constitutivo y reflejo de la Voluntad (la fuerza de existir y de permanecer existiendo, o la premisa de todas las premisas), según Schopenhauer, y si en los seres vivos este impulso ciego y natural requiere el acoplamiento y la fecundidad, no es de extrañar que el amor se confunda con la vida misma. Pero el ser humano es capaz, todavía, de intuición moral, es decir, de actos de bondad, amor, compasión y nobleza, cosas que en realidad no

[521] *Discurso de Metafísica*, IV, con el añadido del adagio «Idem velle et idem nolle vera amicitia est».

[522] J.J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livro II, pg. 73; livro III, pg. 219; livro IV, pg. 223, philo-labo.fr, 2018.

[523] *Reflexions ou Sentences et Maximes Morales*, projeto Gutenberg, gutenberg.org, 2005.

pueden aprenderse porque no se les puede enseñar.[524] Por eso mismo,"toda caridad (ágape, caritas) es piedad (pietas)", afirma.[525] Es decir, todo amor verdadero (que se caracteriza por ser un acto de inteligencia) constituye una demostración de benevolencia y dileción por otros seres humanos, por determinadas instituciones sociopolíticas y a la entera naturaleza. Según el autor alemán, "constatamos que la justicia voluntaria tiene su origen más íntimo en un cierto grado de percepción de los *principii individuationis*,[526] mientras que el hombre injusto permanece completamente pegado a ellos. Esta percepción puede ocurrir no solo en el grado necesario para ello, sino también en un grado más elevado que conduce a la benevolencia y caridad positivas, al amor por la humanidad: y esto puede suceder, por más fuerte y enérgica que sea la voluntad que aparezca en tal individuo. El conocimiento siempre puede mantenerla en equilibrio, enseñarle a resistir la tentación de la injusticia y, por sí mismo, hacer surgir todos los grados de bondad, incluso de resignación. Así, el hombre bueno no debe ser considerado en modo alguno como una manifestación originalmente más débil de la voluntad que el hombre malo; pues en él es el conocimiento que domina el impulso ciego de la voluntad... Si, en efecto, la mayoría de los hombres conocen y son conscientes de los innumerables sufrimientos de otras personas, pero no se deciden a aliviarlos, porque ellos mismos tendrían que pasar por alguna privación; si, por lo tanto, para cada uno de esta mayoría parece prevalecer una gran diferencia entre su propio yo y el de los demás; por otro lado, para el hombre superior que concebimos, esa diferencia no es tan importante; el *principium individuationis*, la forma de la apariencia, ya no lo mantiene tan firmemente, pero el sufrimiento que ve en los demás le preocupa casi tan íntimamente como el suyo".[527]

---

[524] "Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehn also nicht von abstrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist, von einer Erkenntniß, die eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehn muß, die daher ihren eigentlich adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen". *Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro quarto, párrafo 66, disponible en lernhelfer.de, sin indicación de página.

[525] "Alle Liebe (agape, caritas) ist Mitleid", idem, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, parágrafo 66.

[526] La fragmentación del todo en innumerables individualidades o estructuras indivisibles, es decir, estructuras que pierden sus características si se dividen o alteran.

[527] Idem, opus cit., parágrafo 66.

Así, el amor altruista constituye una superación del egocentrismo natural del eros, uniendo sentimiento, generosidad y fraternidad, lo que marca la idea y la práctica del ágape. Hay, sin embargo, una enorme diferencia entre la persona que amamos, nuestra familia y amigos, e incluso nuestra comunidad o patria, y la humanidad entera; una distinción no sólo de número, sino de clase y sus atributos. Es como si el sentimiento siguiera limitado, para la inmensa mayoría de las personas y en todo momento, a la proximidad física, y fuera incapaz de abarcar una dimensión y una naturaleza tan abstractas y sólo imaginadas. Lo que Henri Bergson llamaba «el conjunto de la moral o la moral absoluta». Por eso, dice el autor en su ensayo sobre *Las dos fuentes de la moral y de la religión*: "Quién puede dejar de ver que la cohesión social se debe, en gran parte, a la necesidad de una sociedad para defenderse de los demás, y que es *principalmente contra todos los otros hombres que amamos a los hombres con los que vivimos?* (mi énfasis) Ese es el instinto primitivo. Todavía está allí, felizmente escondido bajo las contribuciones de la civilización; pero aún hoy amamos natural y directamente a nuestros padres y conciudadanos, mientras que el amor por la humanidad es indirecto y adquirido. Porque es solo por medio de Dios, en Dios, que la religión invita al hombre a amar a la raza humana; así como es solo por medio de la Razón, Razón que todos nosotros compartimos, que los filósofos nos hacen mirar a la humanidad para mostrarnos la eminente dignidad de la persona humana, el derecho de todos al respeto... Es necesario que, de un salto, nos transportemos más lejos que ellos (la amada, el amado, los padres, la familia, la patria y la comunidad global), y que los hayamos alcanzado sin haberlos tomado como un fin, yendo más allá de ellos. Ya sea que hablemos el lenguaje de la religión o la filosofía, ya sea una cuestión de amor o respeto, es otra moralidad, otro tipo de obligación que viene a sobreponerse a la presión social... El hecho de que estos estados mentales (familia, patria, humanidad) se expresen externamente por la misma actitud o movimiento, que los tres nos inclinan, nos permite agruparlos bajo el concepto de amor y expresarlos con la misma palabra. Eso es suficiente para designarlos. ¿Pero eso es describirlos? ¿Es analizarlos? A primera vista, la conciencia ve una diferencia de naturaleza entre los dos primeros sentimientos y el tercero. Aquellos implican una elección

y, por lo tanto, una exclusión: pueden incitar a la lucha y no excluyen el odio. Este último es solo amor. Esos van directos a un objeto que los atrae. Éste no cede a la atracción de su objeto; él no lo mira; se lanza más lejos y alcanza a la humanidad solo atravesándola... Aquellos eran amados por la naturaleza; acabamos de ver cómo y por qué nos sentimos obligados a adoptarla. Pero este último es adquirido; ella exigió, y aún exige, un esfuerzo".[528]

Volviendo a la noción básica o primaria del amor, entendido sólo como deseo (*protymia*) o pasión (*epithimia*), puede, en muchas ocasiones de nuestra vida, convertirse en una fuerza de gran peligro, porque actúa - ya lo sabían los antiguos griegos - como si fuera ilimitado, insaciable (*aplestos*, ἄπληστος), armado de una voraz codicia (*pleonexia*, πλεονεξία). Una exigencia que conduce a muchos placeres y a no pocas tragedias y sufrimientos, cuando se impone, como soberana (*dynastes*, δυνάστης), a los juicios de la razón.

"Esclavos son también estos, dijo Sócrates, y de damas muy duras, unos de la gula, otros de la libertinaje, otros de la embriaguez, otros de ambiciones tontas y costosas que tan duramente gobiernan a los hombres sobre los cuales tienen el dominio que les obliga, mientras los ven jóvenes y aptos para trabajar, trayéndoles el producto del trabajo y pagando por sus propias pasiones, pero cuando se dan cuenta de que son incapaces de trabajar a causa de la vejez, los dejan envejecer miserablemente y, de nuevo, tratan de usar a otros como esclavos".[529]

En la investigación que dedicó al tema, escribió Giulia Sissa: "Los apetitos, en su variedad y multiplicidad, son comparables a esos inolvidables monstruos, híbridos y polimorfos de las teogonias arcaicas. Cuerpos cuya bestialidad se libera en desorden, en un exceso de formas, algunas más aterradoras que otras. Imagina el alma deseante como Quimera, o Scylla, o Cerbero (Platón, *República*, IX. En *Fedro*, 230 a-b)... Cada uno de estos monstruos puede representar el deseo en nosotros. Los tres se prestan a ello en su aspecto heterogéneo, en su peligrosa agresividad, en su salvajismo desbordante, multiplicado e irreductible. Incluso el perro y la cabra son más que feroces. No se les puede domesticar ni

[528] *Les deux sources de la morale et de la religion*, Editions Les Échos du Maquis, publicación electrónica, 2013, pgs. 20 y 24.
[529] Xenophon, *Econômico*, I, 22, Martins Fontes Editora, São Paulo, 1999.

persuadir. Lo único que se puede hacer es matar de hambre a la bestia, negarle comida y bebida... El alma deseante es, pues, un animal, pero también hay partes del cuerpo que deben considerarse animales en sí mismas: el pene y el útero... Siempre actuarán como un animal separado, conectado, por supuesto, pero ligeramente desconectado del resto. El pene erecto es como un animal rebelde y revoltoso, obstinado en la persecución de sus inclinaciones. El útero, que se mueve dentro del vientre, también deambula como una bestia si se le priva de la semilla que le permite dar a luz (Platón, Fedro, 253). Las partes sexuales son una bestialidad adicional añadida a la anatomía humana".[530]

El carácter agresivo del sexo es también observado por el poeta y crítico de cultura Octavio Paz al principio de su ensayo *La llama doble: amor y erotismo*. Pero algo en él puede ser transformado. En su opinión, el sexo, el erotismo y el amor son aspectos de un mismo fenómeno vital, constituyendo el sexo el instinto básico que mueve a los demás. Sin sexo no habría sociedad tal como la conocemos, y su manifestación tiende a veces a la creatividad, a veces a la destrucción. Es subversivo en el sentido de ignorar clases o jerarquías, días y noches, credos, ciencias y artes. A diferencia de otros animales, que solo lo practican en períodos de celo (preservándose en los de reposo), el sexo humano funciona continuamente, de modo irremediable. Lo que también hace que la humanidad siempre crezca en número (al final, contra los recursos naturales y su propia existencia). De esta matriz surge el erotismo, una peculiaridad de los humanos: es la sexualidad transfigurada por la imaginación, por el ingenio o la fantasía, lo que siempre parece haber ocurrido en las más distintas épocas y culturas. Con el erotismo, las tendencias agresivas de la sexualidad se «civilizan» y dejan de estar al servicio de la simple reproducción para dedicarse a la exploración de placeres sensibles e inmediatos. Como representación y puesta en escena, el erotismo está estrechamente vinculado a la poesía. En palabras de Paz, "la relación entre erotismo y poesía es tal que puede decirse,

[530] Giulia Sissa, *Le Desir est Insatiable*, in Le Plaisir et le Mal, Odile Jacob, Paris, 1997, pgs. 45 a 86.

sin afectación, que el primero es una poética corporal, y que la segunda es una erótica verbal".[531]

¿Y qué decir, por último, del amor? Aún como fruto o brotar de la sexualidad primaria, el amor, para el poeta, se define como inclinación pasional por una determinada persona, es decir, "la transformación del objeto erótico en un sujeto libre y único... El sentimiento de amor es una excepción dentro de esa gran excepción que es el erotismo comparado con la sexualidad. Pero es una excepción que aparece en todas las sociedades y en todos los tiempos. No hay ciudad o civilización que no tenga poemas, canciones, leyendas o historias en las que el relato o argumento - el mito, en el sentido original de la palabra - no sea el encuentro de dos personas, su atracción mutua y el trabajo y las dificultades que deben afrontar para unirse. La idea del encuentro exige, a su vez, dos condiciones contradictorias: la atracción que experimentan los amantes es involuntaria, nacida de un magnetismo secreto y todopoderoso; al mismo tiempo, es una elección. Predestinación y elección, poderes objetivos y subjetivos, destino y libertad, se cruzan en el amor".

En un sentido que se vuelve mucho más amplio y delineado, el amor, aunque ligado al sexo y a lo inmediatamente sensible, se consagra también al alma del ser amado, a lo inteligible de su modo de ser. Esta es, por cierto, una posible interpretación del mito de Eros y Psique, narrado en *El asno de oro o Metamorfosis* (libros 4, 5 y 6) de Apuleyo. Es decir, la unión más completa posible (Eros) entre dos almas o vidas (Psique): no sólo a través del placer carnal, sino compartiendo sentimientos y compromisos entre ambos: la misma entrega, el mismo respeto, la experiencia compartida de las mismas expectativas, realizaciones, alegrías y penas.[532]

[531] *La llama doble: amor y erotismo*, Seix Barral, Barcelona, 1993, disponiblel en desarmandolacultura.worldpress.wp, sin indicación de página.

[532] Las palabras finales del mito todavía resuenan, aunque modificadas, en los matrimonios cristianos: "Júpiter extiende a la joven una copa de ambrosía: Tómala, Psique, dice él, y sé inmortal. Que un nudo indestructible os une a ti y a Cupido para siempre".