TAULA

cuadernos del pensamiento

1

TAULA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA

"TAULA"

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA

Mayo 1982

SERVICIO DE PUBLICACIONES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA
C/ Gregorio Marañón, s/n

Grabados extraídos de la publicación: "Grabado Popular Español". Ed. Gustavo Gili

Información y solicitud de ejemplares a:
Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Palma de Mallorca.
c/ Gregorio Marañón, s/n. Tfno.: 278845
Apart. 598

ISBN:
Dep. Legal:

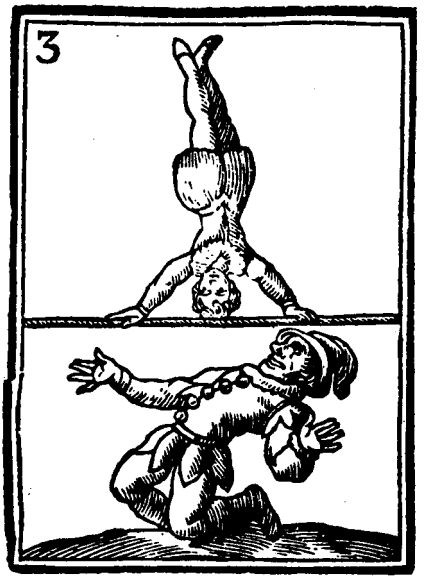
INDICE

Contrariamente a lo que es habitual declarar en estos casos, esta revista nace con pretensiones. Y no añadimos que se trata de pretensiones modestas, porque sería hipócrita o contradictorio. En definitiva, la esperanza también es ambición. Pero sí podríamos declarar una ambición honesta y coherente. Es una revista de estudiantes y profesores, en su mayor parte de filosofía, de una universidad pequeña y joven. Ello constituye de por sí un límite, pero no es preciso autorreprimirse más.

Empezamos con lo que tenemos, y trataremos de tener más. Pero no olvidaremos que nuestro público ha de ser especialmente de estudiantes, en cualquiera de los sentidos de esta palabra. Del mismo modo, nos ocuparemos de filosofía, también en cualquier sentido de esta palabra, con excepción quizás de aquél que en algunas librerías la asocia con ciertos subproductos contemporáneos de la pseudociencia, el ocultismo o la alienación.

Porque nos parece que tanto el pasado como el presente y el futuro ofrecen temas sobrados de reflexión para ser tratados abierta, clara e imaginativamente, sin tener que apearse de la sensatez ni ampararse en la facilonería o en la mixtificación.

Desde aquí invitamos a quien sea actualmente lector a que sea potencialmente escritor. Y que comparta con nosostros el interés por los temas que pueden preocupar al curioso de hoy, lo que no implica que hayan de ser necesariamente temas de hoy.



LA VIRTUD DEL AZAR

CAMILO J. CELA CONDE

¿Cómo vino la razón al mundo? De una manera racional, como debía ser: por virtud del azar. Habrá que adivinar este azar como un enigma.

Friedrich Nieztsche: *Aurora*

¿Y si la ironía de **Nieztsche** se convirtiera, de azote de racionalistas bien pensantes, en cruda y científica evidencia? ¿Y si, finalmente, las infinitas búsquedas del *summum bonum* acabaran premiándose de una forma trágica para la esperanza del creyente y despiadada para la dignidad del escéptico?

La idea es antigua y, ciertamente, no fue Nietzsche el primero en formularla. La expresa **Schopenhauer**, a través de su reinterpretación del *a priori* kantiano a la luz del cientifismo psicológico del siglo pasado, y supongo que habría que remontarse hasta **Demócrito**, para quien el aire, en tanto que inteligente, es Dios. Pero el sentido de la especulación como alternativa a lo que podríamos llamar el *telos* moralista fue negado, precisamente, en nombre de la ciencia positivista. Ya que los fines últimos se mostraban dignos de las más fundadas sospechas, fueron eliminados para mayor gloria, y engorde, del conocimiento científico. Sorprendentemente son ahora los propios científicos los que nos hablan de teleonomía y nos exhortan a desechar los prejuicios pacatos y plantear de una vez por todas el sentido último, si no de las cosas, al menos de los organismos.

Nos explica **Wilson** en su *Sociobiology* que un ser vivo es el medio con que cuenta el ADN para fabricar más ADN, formulación moderna —según él mismo reconoce— de la opinión de **Samuel Butler** sobre la utilidad de un huevo, apoyada ahora en el bagaje de la genética molecular al servicio de la nueva concepción del hombre en tanto que organismo.

Las consecuencias de admitir el sentido final —o, si se prefiere, la *ausencia* de sentido final— de la vida del hombre son de tal importancia para la filosofía que quizá convenga admitir en principio, con el propio Wilson, que ha llegado la hora de sacar la ética de las manos de los filósofos y encomendársela a ciudadanos de catadura menos sospechosa. Por mi parte estoy de acuerdo, y aún cuando puede que esa concesión no baste para hacer felices a los biólogos, la tendencia de la filosofía hoy comienza a discurrir, al menos, por derroteros en que se admite la discusión con los sociobiólogos, genetistas, o científicos a secas en el terreno en que ellos se sitúan. Vamos a ver, un tanto superficialmente, a dónde nos conduce el pretendido diálogo.

Quizás no fuese inoportuno recordar una vez más que la tajante separación entre las *causas* del comportamiento moral y las *razones* que a él se refieren procede de **Kant**. Es la aguda distinción entre causalidad y racionalidad la que acaba con los planteamientos éticos de los moralistas escoceses y da lugar a lo que se ha venido llamando el "giro copernicano" en la ética. Los argumentos de Kant son irreprochables porque ciertamente se trata de dos cosas diferentes el fundamentar causas y esgrimir razones, pero puede que el sentido de lo que Kant afirma haya sido sobrevalorado por parte de escuelas filosóficas, como la analítica, excesivamente comprometidas con la tarea de perseguir las falacias lógicas. Kant advierte que causa y razón son cosas diferentes, bien que adyacentes, pero de esa formulación no puede deducirse, sin más, que la coexistencia deba ser necesariamente un producto de la casualidad. Lo que se prohíbe es dar por sentado que una y otra pueden confundirse sin peligro lógico. Pero ¿qué sucedería si pudiéramos demostrar cuáles son las raíces causales de la propia racionalidad? O, dicho de otro modo, ¿qué consecuencias para la ética habría que extraer de la constatación de una dependencia de los juicios éticos respecto de circunstancias de orden biológico?

La respuesta a semejante cuestión se instala de hecho en la crítica a la escuela moral del innatismo, que ha cobrado un auge indudable tras la aparición de la sociobiología y la resurrección de la etología, en el caso ciertamente improbable de que hubiera llegado a morir. De un mundo analítico, en el que los problemas de rigor se instalaban alrededor de los exquisitos cuidados que pudieran llevar a los autores a encontrar una formula capaz de fundamentar juicios éticos sin caer en la falacia naturalista, o enunciar criterios de preferencia con la suficiente, y por lo general dudosa, garantía de racionalidad, estamos pasando a un mundo biológico, en el que lo que preocupa es hasta dónde nos encontramos sujetos a instrucciones éticas que proceden de ese nuevo *deus ex machina* al que se llama "pozo de genes".

La operación innatista cuenta con ilustres defensores, entre los que habría que colocar a **Freud, Kohlberg** y **Chomsky**. En beneficio de una cierta ilación en la ya de por sí desesperada tarea de la crítica de los críticos, los tres y muchos otros, quedarán fuera de este artículo, para seguir de forma central la línea de desarrollo de las tesis darwinistas a través de las dos síntesis que históricamente se han sucedido: la neodarwinista y la sociobiológica. Aún así el panorama es sumamente confuso —en lo que respecta a esta exposición—, por cuanto bajo la bandera del darwinismo o, mejor dicho, de la teoría de la evolución de las especies y la selección natural, se agrupan postulaciones éticas muy alejadas entre sí. Por supuesto que hay una línea general de apuntalamiento de la ética te-

leológica, y una estrategia de retorno a la identificación entre causalidad y racionalidad, pero tales empresas no siempre corresponden a algo más sólido que una mera declaración de propósitos, mientras que derivaciones de tanta importancia como la de la posibilidad de reconocer la tarea de la razón en cuestiones relativas a los juicios éticos, no parecen gozar de un demasiado amplio consenso.

Pienso que la auténtica trascendencia del darwinismo original en cuanto a lo que se refiere a su sentido ético es la que se deriva de una redefinición del criterio de bondad. Si desde Kant lo *bueno* en sentido moral quedaba ligado a la autodeterminación del individuo, la formulación por parte de Darwin de la teoría de los impulsos sociales aparecidos por evolución natural conduce a una tesis ética en la que lo bueno se define en base a pautas externas. Es la especie y no el individuo el sujeto significativo para todo asunto relativo a los fines.

Con ser ciertamente una postura interesante para los intereses de la ética teleológica en su conflicto con los deontólogos, tampoco se trata de algo excesivamente significativo si dejamos las cosas de esa manera. La especie podría ser perpetuamente una fuente de fines últimos sin que el asunto, en sí, llegase a afectar demasiado a los individuos poco angustiados por discusiones sobre el *summum bonum.* Pero la formulación de Darwin supone, además, que el propio criterio de bondad es externo: procede de la especie y se interioriza genéticamente por medio de un mecanismo en el que la educación sería responsable de incorporaciones al código hereditario. De tal forma los individuos acabarán acatando esos fines últimos por mucho que los ignoren, y el papel de la especie como sujeto ético habrá acabado de completarse.

Vamos a dejar de lado lo que se refiere al criterio ético de *progreso* en el darwinismo y sus prolongaciones en la naciente sociología. De hecho, Darwin enuncia una serie de tesis que van a ocupar gran parte de la discusión actual entre etólogos, sociobiólogos y antropólogos respecto a quién demonios debe ocuparse del asunto de la ética sin que, al menos por ahora, parezcan demasiado claros los derechos de propiedad, pero de ningún modo puede sostenerse que la formulación darwinista sea una novedad especulativa. Lo nuevo es el pretendido apoyo científico al irracionalismo, y en materia de formulaciones científicas el panorama que Darwin nos ofrece será contradicho por los pasos siguientes de la biología evolucionista. Entre 1950 y 1960 el neodarwinismo va a ser quien dará la batalla de la ética mediante textos bien conocidos de **Julián Huxley, Dobzhansky, Waddington** y, claro está, **Teilhard de Chardin** . En líneas generales se podría decir que la síntesis neodarwinista entre la genética mendeliana y la teoría de la evolución es poco clemente con la ética darwinista, que será acusada de ingenuamente lamarckiana. Pero tampoco parece que sea demasiado importante la cuestión del respeto hacia los mayores; de mucho mayor interés resulta la aparición de los primeros modelos de caja negra en el proceso de transmisión genética de datos en base a la "nueva idea" formulada por Huxley en 1929: la herencia es un fenómeno de transmisión de información que, en el caso del hombre, se completa paralelamente por medio de la transmisión cultural.

El neodarwinismo es profundamente dualista: hay dos tipos diferentes de información, que se transmiten por medio de dos canales distintos y conducen a dos formas dispares de evolución. Pero, puestos en este plan, ¿dónde queda el asunto del innatismo

moral? ¿No parece contradicho por las diferencias y reducido a un culturalismo relativista? Resulta admirable cómo consiguen los autores de la época esquivar el peligro. El innatismo moral se incorpora de forma indirecta a través de la teoría funcionalista de la personalidad moral que podría referirse, si es que resulta necesario, a *Evolution after Darwin* de **Irving Hallowell**, y que descansaría, salvada sea la necesaria reducción, en el siguiente esquema:

1.- Para que el individuo funcione como un eslabón en la transmisión de información génetica es necesaria la existencia de estructuras sociales y culturales.

2.- Esa existencia sólo es posible gracias al mecanismo de los impulsos morales innatos, de las tendencias a utilizar y seguir pautas morales.

3.- En consecuencia, las órdenes morales son funcionalmente equivalentes a las órdenes no morales en otros vertebrados .

Waddington extrae una consecuencia harto lógica en base a estas tesis: si la organización social descansa en mecanismos morales de carácter innato, la evolución genética y la cultural son compatibles. Y añade un correlato que quizá no goce de una lógica tan irreprochable: esa evolución compatible es ascendente, y nos proporciona un criterio para preferir entre sistemas de valores contrapuestos.

Antes de que se me acuse de complicidad en la labor, a lo que se ve inasequible al desaliento, de descubrimiento de preferidores racionales, me apresuraré a recordar las críticas que autores como **Popper** o **Raphael** han lanzado sobre el optimismo evolucionista de Waddington. Detectar la línea futura de progreso en base a criterios como los de "estructura de autoridad sana" u "organización óptima de comunicación" ha sido una estrategia acusada de cometer la falacia genética o, en el peor de los casos, de acabar en la tautología que supone el aceptar que el futuro deseable es, precisamente, el que por definición va a producirse. No trato aquí de reivindicar el papel de Waddington en cuanto a sus pronunciamientos a favor de un futuro ideal, sino de señalar, tan solo, que su programa de vinculación entre *physis* y *nomos* es un planteamiento temprano de lo que más tarde será la base de la tercera síntesis —la sociobiológica—, y recalcar que de esa forma puede aceptarse cómodamente la ironía de Nietzsche del principio y admitir el origen irracional de la razón sin renunciar por ello a la racionalidad presente. Bastará (iay!) mostrar cuáles son los criterios en los que puede basarse ese tipo privilegiado de preferencia, e imagino que el hecho de que los autores innatistas se anden, por ahora, por las ramas a la hora de ofrecer la esperada nómina no es argumento suficientemente sólido para negar de por sí la posibilidad.

Wilson inicia su *Sociobiology* planteando una cuestión ética —el tratamiento del suicidio por parte de **Albert Camus**— y reivindicando para los biólogos, al menos en su variante cruzada por síntesis con la sociología, la tarea de predecir las características de la organización social con el sistema ético incluído. Semejante tarea supone, como se ha dicho antes, la necesidad de biologizar la ética y sacarla de las manos de los filósofos, pretensión que contaría de entrada, supongo, con la simpatía de todos los que han podido comprobar los escasos frutos que se han derivado de cosa de dos mil quinientos años de intentos filosóficos en ese terreno. Pero lo menos que podía exigirse, de cara al relevo, era cierto aire de novedad. Wilson explica magistralmente su nueva síntesis con abundancia de da-

tos sobre el comportamiento de las especies sociales, maneja con unas libertades algo más criticables las tesis darwinistas en su extensión hacia el concepto de la selección de grupo, y nos ofrece, por último, una bien pobre alternativa en el terreno especulativo. Aparte de referirse a las ventajas de la existencia de un pluralismo moral de carácter innato —de las que ya estábamos enterados por el Eibl-Eibesfeldt de *Liebe und Hass*—, y asegurar al lector las ventajas que se desprenderían de la construcción (futura) de un código moral genéticamente preciso y, por tanto, totalmente justo, sus aportaciones éticas de hecho se reducen a un análisis del comportamiento altruista a través del concepto de selección de grupo que han dado lugar a profundos escepticismos. Cualquier filósofo ilusionado ante la perspectiva del cambio de tercio tendría que pensar, finalmente, que las alforjas parecen excesivas para el camino recorrido.

El tercer volumen de la trilogía de Wilson, *On Human Nature* sitúa las cosas en una perspectiva diferente. Es de hecho un texto especulativo, con lo que parece que se comenzaría a cumplir el deseo de **Ferrater Mora** de meter en el terreno de la especulación ética no sólo a los biólogos, sino a cualquier ciudadano al margen de su titulación académica. En él se pretende resolver la gran paradoja de la ética innatista: si el individuo es el resultado de la interacción entre el medio ambiente y el pozo de genes, ¿cómo puede hablarse de independencia y libertad? Wilson tendrá que admitir la coherencia de los deterministas, pero su esfuerzo filosófico se encamina en el sentido de superar el *impasse* al que conduciría una ética determinista, propósito que descansa en una estrategia fundada por analogía en el principio de indeterminación de **Heissenberg**.

Es una solución lamentable. No parece que el ataque al filosofismo autorice a prescindir de la historia de la filosofía, y el más ligero repaso a la polémica entre deterministas e indeterministas es capaz de señalar los defectos de una argumentación de ese tipo. Incluso se encuentra debidamente catalogada en la nómina de las falacias, con el nombre de "falacia metafísica" . Desde luego malamente vamos a superar a Kant si se pretende ofrecer mecanismos paralelos a la libertad psicológica que él había calificado de "miserable subterfugio".

El problema de fondo consiste en que Wilson continua anclado en el funcionalismo biológico como corriente ética: los valores morales responden a las necesidades del "pozo de genes", y, en consecuencia, no puede haber a la larga una evolución ética basada en valores que conduzcan hacia una dirección distinta a la marcada por la evolución genética. Wilson pretende que *la voluntad* puede romper el círculo vicioso, pero no explica de qué forma sería eso posible. Quizá el ejemplo más claro de la insuficiencia de los argumentos funcionalistas que Wilson utiliza sea el análisis del altruismo, que el autor proclama como punto significativo para la comprensión de los mecanismos éticos, asegurando, un tanto aventuradamente, que la sociobiología puede contribuir a un conocimiento más profundo del fenómeno.

¿Cómo puede prosperar un gen altruista (en el sentido de responsable de una conducta altruista por parte del individuo portador) frente a otro egoista en el pozo de genes? Estrictamente, la teoría de la evolución se opondría a ello.

La respuesta de Wilson consiste en separar el concepto de altruismo en dos tipos: un altruismo "duro", que sería irracional porque conduciría a las acciones sin deseo de re-

ciprocidad (el tradicional problema analítico de los santos y los héroes), frente a un altruismo "blando", de carácter racional, por cuanto respondería a una conducta guiada por pautas calculadas en espera de reciprocidad (y que nos lleva, de cabeza, al análisis consensual de la teoría de la acción de **Talcott Parsons**). El altruismo duro sería una aberración evolutiva, mientras que el blando obedecería a una fijación genética en base al carácter especial de la selección humana, que Wilson ilustra como hábil intermedio entre la selección individual de los primates y la selección de grupo de las colonias de insectos.

El mecanismo de interpretación del altruismo de Wilson no parece contar con excesivas dosis de plausibilidad. El carácter de selección mixta de la especie humana resulta un tanto difícil de demostrar desde la perspectiva de la biología molecular, y las bases especulativas de la propia idea de la selección de grupo han sido demoledoramente criticadas por **Dawkins** y su tesis del gen egoista. Pero el hecho en sí de las hasta ahora escasas aportaciones de la sociobiología al esclarecimiento de las cuestiones éticas normativas no es, insisto, un argumento suficiente para proclamar sin más lo espúreo de los esfuerzos. Gracias a los conocimientos que la biología, la etología, la sociobiología y la antropología han ido acumulando sobre el carácter de emergencia de la conciencia humana, la evolución de la capacidad de simular, la adaptación por conducta crítica, y, en general, lo que podría llamarse en términos de la teoría de juegos la "estrategia evolutivamente estable del pozo de genes de la especie humana", estamos en condiciones de afirmar que los seres humanos cuentan con programación genética, que tal programación alcanza sin duda el terreno de los valores morales y que, con todo, existe un grado alto de independencia cerebral respecto de las instrucciones genéticas, un "programa de conducta abierto" qué incluye instrucciones muy generales con posibilidad de grandes alternativas de conducta. Si añadimos las indicaciones de Eibl-Eibesfeldt acerca de las ambigüedades y mutuas contraposiciones de lo que tradicionalmente se ha llamado "sentimientos morales", el panorama es sin duda enriquecedor.

Pero hay lugar suficiente para la polémica. ¿Cuál es el alcance de la libertad genética? Las posibilidades de continuar por la línea especulativa, y lo que puede esperarse de las aportaciones de científicos en ese terreno pueden ilustrarse mediante ejemplos tan hermosos como la discusión entre Popper y **Eccles** recientemente traducida al español. No estaría de más recordar, con **Alfred Ayer**, que se trata de una polémica fácilmente derivable hacia las confusiones por culpa del uso de un lenguaje técnico trasladado al terreno moral. Si afirmamos que el DNA *proporciona* un standard indicativo de conducta, y que el cerebro *interpreta* esa información, corremos el peligro de confundir una metáfora tan corriente como la que encierra la frase "descifrar el código" con una dependencia causal. Aún así tales inconvenientes se ven suficientemente compensados por las ventajas que introduce el uso de las aportaciones de la biología en el terreno de la ética. Quizá no fuera del todo inútil ofrecer una nómina por imprecisa y parcial que resulte:

1.- La ética del innatismo supone un considerable paso adelante para clarificar el *background* de las cuestiones morales —el de los determinantes biológicos—, en la tarea de construcción de la "ética en sentido estricto" que **Wittgenstein** tenía por imposible en su momento precisamente por falta de conocimientos biológicos y psicológicos.

2.- En un sentido que no se incluye por lo general en las aportaciones de la escuela, la ética innatista puede proporcionar perspectivas nuevas respecto a la cuestión de la racionalidad de la praxis. Es ésta una afirmación que no puede fundarse por motivos de espacio de una forma demasiado completa ahora; me limitaré a indicar algunas líneas de contacto.

— Análisis de las condiciones universales de la posibilidad del sentido comunicativo de las acciones lingüísticas (al estilo del iniciado por Eibl-Eibesfeldt), de cara a la cuestión planteada por el principio de pragmática universal de **Habermas.**

— Búsqueda de coincidencia última de fines (suprafines en la terminología de la escuela de Erlangen), que ofrecerían a los programas de investigación de **Schwemmer** la posibilidad de exigencia de sustituciones racional-finalistas de los fines derivados.

— Cambio de planteamiento respecto a la reconstrucción de la razón práctica que hace **Lorenzen**, para quien la necesidad de distinguir entre necesidades "naturales" y "culturales" conduce a complejas soluciones. Las conclusiones del innatismo hacen innecesaria la distinción, y, concretamente, resuelven el problema de la justificación de la génesis de necesidades y deseos culturales.

3.- El innatismo proporciona sólidos apoyos a éticas teleonómicas al estilo de las que han ido construyendose últimamente, como las nuevas formulacions sobre la teoría de la virtud. Wallace, por ejemplo, aprovecha la sociobiología para la "caracterización de la norma", es decir, las variantes naturales de la vida social.

No quisiera dejar la idea final de que el innatismo es, sobre la nueva síntesis, la novísima panacea. La tesis omnipresente de que mediante la teoría de la evolución podemos encontrar criterios morales normativos es sumamente dudosa , y bien sospechoso resulta el sentido ideológico de algunas de las afirmaciones que se hacen en pretendido nombre del credo innatista. Tampoco parece que la primitiva pretensión darwinista de una moral capaz de afectar al curso de la evolución pueda escapar del argumento circular en que queda atrapado el funcionalismo ético radical. Sin duda los problemas a que conduce el haber destapado, esperemos que definitivamente, la olla del biologismo en el terreno de la filosofía moral son graves y de solución compleja si no imposible por ahora. Imaginemos a qué conduciría el panorama contrario, el de ignorar sin más las aportaciones biológicas bajo el argumento de que, después de todo, se reducen a falacias más o menos hábilmente disfrazadas . Parafrasenado la disección que hace Noam Chomsky en su último libro del problema de la mente y el cuerpo, la ética del innatismo quizá haya conseguido convertir lo que hasta ahora era un misterio en sentido cartesiano en un simple —y enorme— problema.

ROUSSEAU Y EL *"ROUSSEANÍSME"* EN MALLORCA: REINTERPRETACIÓN DE *"UN HIVER À MAJORQUE"*. DE D'ALAMBERT A QUADRADO (1800-1840)

JESUS GARCIA MARIN

A Gabriel Alomar, futurista soñoliento de lecturas platónicas, en el desmemoriado ochenta aniversario de su inolvidable prólogo.

1.- La influencia de **Jean-Jacques Rousseau** se produce en Mallorca, primero a causa de su práctico uso ideológico en los debates político-retóricos (1812-1814) entre "filósofos" y "serviles". En segundo lugar, con motivo de la famosa polémica entre la "rousseauniana" **George Sand** y las "vindicaciones" de **Quadrado**, en la que se retomará y cuestionará ideológicamente no sólo la validez de los antiguos debates, sino como cita **Gabriel Alomar** la puesta *en frente del mundo del antiguo régimen y el de la primera revolución.*

Sobre la llegada de Rousseau a la isla, es inevitable pensar que se produjo antes de 1808; sirva de ejemplo los ilustrados contactos entre **Campofranco** y **D'Alambert**; así como el profundo conocimiento de la obra de Rousseau del pedagogo **Picornell** y del Picornell prologista y traductor en Venezuela. No hay que olvidar tampoco, en lo cultural, la marcha de mallorquines (**Piña Homs**) a estudiar a "Cervera, Valencia y Montpellier" y mucho menos la intuitiva y documentada frase de **M.S. Oliver**: *además flotaba en el ambiente cierto polvillo que respiraban todos, retóricamente al menos, de teísmo vago a lo Rousseau.* Sin embargo, el rousseaunianismo no paso en esta etapa de un puro, complementado y presuntuoso estar a la moda intelectual de París; no en vano la Mallorca

"pre-revolucionaria" estaba en un intento de reestructuración agrícola auspiciado por los terratenientes y entendido por ellos, como modernización o ilustración, dentro de los límites nobiliarios y antirousseaunianos que contienen estas palabras. En tal aspecto Rousseau sólo fue punto de gustosa conversación o de referencia noticiosa.

El tema cambió de signo cuando las circunstancias (1812-1814) constituyen a Mallorca en un estado dentro del Estado; con el amplio abanico de relaciones económicas, sociales e ideológicas que ello supone; en ese abanico Rousseau y su obra citada, se convertirá en uno de los centros del debate del antiguo régimen; auspiciado el mismo, por el activo discurso político de los círculos serviles y su intento de crear una valiosa sensación ambiental de corcegación de las Baleares. En tal contexto, la inicial polémica rousseauniana solucionada en principio en simples menciones al conjunto de los *"filósofos"* (1812), adquirirá volumen (1813-1814) con la intolerancia mutua de la copiosa prensa política y su estamentalización. *La Pastoral de los Obispos Refugiados* (1812) es un ejemplo: *a ninguno os engañe la falaz y vana filosofía... se publican dia a dia en escritos de hombres malignos y malignantes que parecen ser otros platónicos y epicureos, otros estoicos y pirrónicos, otros porphirios y julianos, otros socinianos y albigenses, otros luteranos y calvinistas, otros lockes, bayles y voltaires;* es un ejemplo —escribía— de alusión a un curioso historicismo filosófico anticristiano que tiene su fin en los padres de la ilustración. Por tanto, es evidente una primera evolución con respecto al antiguo iluminismo mallorquín; y es que la contemplación filosófica del iluminismo aristocrático isleño, no era compaginable con su mutación en un peligroso pragmatismo, en el que la simple mención verbal de Rousseau era sin duda y por la filosofía del ginebrino, delito de leso Estado. De ahí, el uso de Rousseau y de su obra contra los liberales y la consiguiente (y provechosa) automarginación de la aristocracia contemplativa indígena; frente a una burguesía foránea peninsular que compartía en menor medida el medio ambiental de los mallorquines y compraba en consecuencia el Diario Político Mercantil y las publicaciones de su grupo editorial. La complicidad de liberales y de Rousseau (junto con las reales afinidades que pudieran darse o no darse) se fundamentan en la expedición, aprovechando un clima ejecutivo favorable, por parte de **Miguel Domingo** (impresor) de casi todo el corpus rousseauniano. En lo referente al "Contrato Social" ya se escribe en 1813 (nota de **Strauch** a **Barruel**): *El Contrato Social de Rousseau lo han traducido al español A.G. y M.J.S. con el título Principios del Derecho Político, y se ha impreso en Valencia por Josef Ferrer Orge año de 1812. Este escrito contra los tronos lo han traducido y hecho imprimir unos sujetos ya bien conocidos por su odio al altar.* El mismo Strauch llevará la crítica hasta sus últimas expresiones, declarando en San Nicolás que *en esta ciudad había una conspiración contra el altar y el trono porque se vende el Pacto Social de Rousseau* a lo que contestaron los liberales: *como si la existencia de un libro, de cualquier clase sea suficiente para que un predicador tuviese derecho á alarmar al pueblo.* Lo cierto es que a raíz de la *alarma* encarcelaron a Strauch entre tumultos (llamados por algunos autores "revolución"). El franciscano observante, ya en el relajado 1814 memoriaba el tema en su Semanario: *se me atribuyeron proposiciones, que no oiste, algunas de las cuales podía muy bien haberlas proferido, pues con el Pacto Social de Rousseau, que por vía reservada había llegado a mis manos el 21 del mismo marzo.*

La complicidad entre liberales y Rousseau, se intentó además por la relación a tra-

vés de la traducción y anotación de Strauch de las *Memorias para servir a la historia del jacobinismo* del abate Barruel; ello se hizo por un fácil y comprensible procedimiento de lógica, silogismo y españolización de toda la teoría filosófica anterior a la revolución de Francia. En lo referente a Rousseau, para Barruel es peor que **Montesquieu** —obvio— por romper *el cetro de los reyes, de la nobleza y de las riquezas* y por dar al pueblo superioridad con respecto a las leyes: *el pueblo soberano hacía la ley, pero ninguna ley lo podía obligar,* así el pueblo es superior al rey y puede deponerle; de ello se deduce que *entonces advirtieron / los filósofos / que no bastaba destruir, sino que era preciso quitando a los pueblos sus leyes actuales, darles otras nuevas.* Ese vulgarización e ideologización de Rousseau, a través de Barruel y la escolástica, era perfectamente compaginable con la realidad primero mallorquina, después española; y con una alusión directa-indirecta que se practicó por una serie de términos periodísticos, que ofrecían a Mallorca un buscado providencialismo cotejado con Francia y su devenir histórico. La concatenación lingüística *hereges-filósofos-franceses-libertinos-bonapartistas* (abundantísima en la prensa servil) muestra hasta que punto la operación intelectual servil efectuada en Mallorca fue logísticamente perfecta y la implicación de Rousseau tremendamente práctica, (con respecto por ejemplo a la desviación de un primer plano de temas como los diezmos o la plata de las iglesias...).

El pensamiento reaccionario con la llegada de **Fernando VII**, se verá ampliado por los antes llamados "automarginados" y será celebrado: *a cada cerdo llega su San Martín, y para cada lobo su Mastín: Pitos y flautas y convites patrióticos, y Xavier de San Juan argüellista, y Lucio Veranio y Aurora y Antorcha y Cometa y Rousseau y Cabaña Indiana y Afan de Ribera y Abelardo y Eloisa, y enseres, colada y trapo* (Semanario, 1814). Con esta juerga apoyada por el Edicto (firmado por el paradójico Obispo **Nadal**) Pastoral de marzo de 1814, en el que se reponía la lista de libros prohibidos por la Inquisición en 1790 (entre ellos, todo lo que tuviera que ver con Rousseau), finaliza la primera polémica rousseauniana.

No obstante Rousseau, como tema de debate, se recuperará por Sand-Quadrado, ya dentro del romanticismo monumental y como resultado de dos visiones distintas de éste; provinientes, en lo referente a Rousseau, de una posible (Sand) o no (Quadrado) romantización del ginebrino.

En lo referente a las relaciones Sand-Rousseau, parten de la biografía de la escritora y de los contactos que Rousseau mantuvo con sus abuelos: *entre los papeles de mi abuela Aurora Dupin de Francueil encontré un manuscrito que habla asi de J.J. Rousseau: "No le vi más que una vez y jamás he olvidado, vivía retirado, atacado de esa misantropía que fue objeto de muchas burlas por parte de los frívolos". Mi abuela aceptaba el Contrato Social de Rousseau, estaba a la altura de las ideas más avanzadas de su época... odiaba la superstición de Voltaire.* La herencia influyó, junto con una inconsciente, por afinidad, romantización de Rousseau; del Rousseau del inconformismo vital e individual, de los salvajes naturales, del liberalismo burgués aristocratizante entretenido en la sociedad natural y del Rousseau de los avatares íntimos de la *Nouvelle Héloïse;* en definitiva, y por citar un lugar común, del Rousseau utopizado frente al Rousseau racionalizado. La Sand misma se declara: *lo que nos interesa, o que nos ilumina y nos influye, es el espectáculo de su alma inspirada en los errores de su tiempo y los obstáculos de su destino filosófico,*

es el combate del genio ebrio de austeridad, independencia y dignidad. En fin, es el Rousseau que se pasea por todo el prólogo de Gabriel Alomar ("Invierno en Mallorca", ediciones de 1902 y 1932).

Es segura entonces, la visión "rousseauniana" que George Sand nos ofreció de Mallorca; con todos sus franceses tópicos antirousseaunianos. En otras palabra, ella psicológicamente estaba convencida de ser rousseauniana en un mundo antirousseauniano; en ese medio todo o casi todo le pareció mal por puro contraste; y es que la francesa recuperó el Rousseau del liberalismo aristocrático entretenido en la sociedad natural, el Rousseau menos Rousseau, pero también el Rousseau más vindicable por la reacción mallorquina. El pensamiento rancio isleño, solucionó la papeleta —por conciencia— simplemente trabajando las contradicciones de clase de Sand y actualizándolas con el folleto de Quadrado, mediante una recuperación del existente y típico historicismo antirousseauniano mallorquín y por los conocimientos románticos del propio Quadrado. Nada resultó tan fácil y enriquecedor, una vez hecho: Sand era mitificable como romántica, nunca como rousseauniana en la *verde Helvecia.*

2.-Hay a lo largo de esta exposición una pregunta insoslayable: ¿Cómo se pasa en Mallorca y en cincuenta años, de la correspondencia epistolar con D'Alambert a la "vindicación" de Quadrado o al éxito de Sand? *Una de las soluciones es científica,* y se observa en un proceso multisecular de las "artes" al arte. Veámoslo en su complejidad española:

Para ello hay que tener en cuenta que una de las obsesiones que presiden la historia de las ideas en España, es la frustración por parte de los gobernantes y sus círculos academicistas por no poseer un aparato cultural reconocido que permita alarderar allende de las fronteras; y que ofrezca en consecuencia una competitiva idea cultural de España, al albur de las modas-gusto europeas y de sus correspondientes figuras científicas.

Esa obsesión es descarada y presente en el despotismo ilustrado de los borbones, hasta el punto que gran parte de sus programas culturales y económicos se basaron en argumentos de "revival" y "renovatio", frente a la general psicosis de "decadencia" del siglo XVII. En ese contexto cultural se comprende la frase de **Palacio Atard**: *los reformadores excitaron el celo del monarca, más que con argumentos por la ciencia o la cultura española, con estímulos de sabor regalista* o la frase (politizada) de **Pompeyo Gener**: *después de la muerte de Felipe V se predicaba contra los descubrimientos de Papin, Torricelli y de Newton.* Sin embargo uno de los proyectos del Estado Absolutista español (junto por ejemplo las repoblaciones internacionales de Andalucía o la larga polémica sobre los espectáculos públicos) será la habilitación y rehabilitación de *nombres científicos españoles* en los cafés, saraos y tertulias de Madrid, Cádiz, Berlín, París; los documentados encargos de **Floridablanca** a **Forner** frente al famoso artículo de **Masson de Morvilliers** son una prueba no sólo, como escribió Forner, de que *no hemos tenido un Cartesio, ni un Newton, démoslo del barato, pero hemos tenido justísimos legisladores y excelentes filósofos prácticos* sino de un claro complejo de inferioridad cultural de la aristocracia urbana española, que era consciente de no poseer nombres científicos con valor de cambio en divisas o en patrones europeos. Ello se intentará resolver, por parte del Estado, con la absurda creación de un hipócrita aparato cultural, basado en el historicismo científico que tiene su primera gran compilación en **Feijoo**; pero sin verdadero sostén en

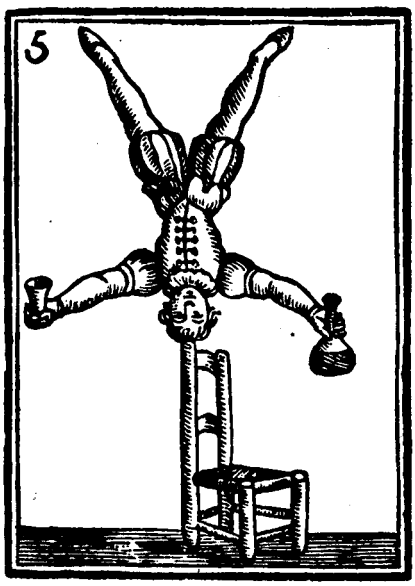
la realidad científica española recuperable. El historicismo científico, vendrá limitado por una "interesada" falta de conocimientos sobre ciertos empiristas marginados con anterioridad y por la grave falta de antecedentes reconocidos internacionalmente en el momento; de ahí que la ciencia tenga que sacrificar el pragmatismo, el laboratorio, en favor de las poéticas; la enorme cantidad de tablas, principios, investigaciones, relaciones, disertaciones... son una muestra, y el carácter formal de la ciencia española se pondrá de manifiesto ante los hechos y el fuerte lastre todavía palpable en 1766 (recordemos las palabras de D. **Américo Castro** sobre **Xavier Munibe**, el cual rechazaba la física de unos *perros herejes, ateístas y judios, como Newton, que fue herejote terrible...* (la de) *un Galileo de Galileis que, según su nombre debió de ser algún archijudio)*. Por tanto es detectable una tensión entre una tradición social anticientífica, cuyos orígenes situo en la ruptura oficial de los ideólogos imperiales **(Gattinara, Mota...)** con **Erasmo** en el XVI y las relaciones entre castas; con la concepción de la cultura como moda-gusto de Corte; hechos incompatibles y que tipificarán el discurso retórico y defensivo de la ciencia española como historia de nombres.

Discurso que triunfó-fracasó al dar un matiz de progreso con "figuras" al siglo XVIII frente a una singular y clara "falta de ciencia"; ya **Laborde** en 1809 (edición de) enjuició los resultados: *the aversion of the Spaniards to agriculture, was nothing compared to that which the showed to the mechanical arts. This of course rendered them constant tributaries to the industry of other nations... Does learning display more brilliant names in Europe than those Bayer, Mayans, Sarmiento, Florez, Feijoo and Isla? or philosophy and political economy, better works than those of Campo Manes and Jovellanos?* La cita alude a un parcial fracaso desde los círculos ilustrados europeos, de los intentos didácticos y prácticos, de por ejemplo la Sociedad de Amigos del País; no obstante la política de creación de nombres españoles tuvo éxito momentáneo; evidente, si tenemos en cuenta que la reacción del despotismo (como consecuencia de la Revolución francesa) era importante y la relectura también. En resumen, no se impuso la ley agraria de **Jovellanos**, pero sí su nombre.

Pero, ¿qué lista fundamenta el historicismo científico español en el XVIII? Feijoo incluye a **Séneca, Pomponio Mela, Quintiliano, Lucano, Mariana...** para concluir frente a un **Bacon, Boile, Newton** o **Gindenham** entonces nombrables, que es *preciso confesar que la física y matemática son casi extranjeras en España. Por lo que respecta a la física, nos hemos contentado con aquello, poco ó mucho, bueno ó malo que dejo escrito Aristóteles.* La única lista que pudo proponer (dentro de los fuertes límites escolásticos) el *Voltaire español* fue la basada en el inocuo elogio histórico de lo español, y eso que Feijoo no carecía de divulgación ni de erudición, junto con la ausencia de una alarmante práctica científica: *yo no tengo paciencia para andar atisbando átomos, así remito el microscopio para que V. lo atisbe si quiere, o haga de ese armatoste lo que se le antoje.* Otros apologistas de la ciencia proponen como candidatos a **Tayo, Fernando de Aragón, Fox Morcillo, Suárez, Lulio, Servet, Cervantes, Covarrubias, Herrera, Mas, Tofiño, Rossell, Baile, Valera, Ximenez, Macanaz, Doz, Subiras, Lasala, Clavijo, Solano, Ulloa, Blasco de Garay, Durán...** y un larguísimo etc. de todo tipo. Como se comprenderá una curiosa mezcla que en general fue defendida tanto por teólogos como por dialécticos; y lo sintomático es que los nombres fueron desideologizados o hagiografiados, para servir a la

historificación desde arriba y la exportación (menendezpelayistas, novecentistas y neotomistas franquistas tuvieron las cosas hechas) necesaria para el decoro de la aristocracia urbana y cortesana. De esta forma el término ciencia se hará flexible, hasta convertirse en un singular y español término, donde cabe toda la tradición cultural española. Esa mezcla caracterizará la particular definición de "ciencia española" como ciencia especial, tópica y diferente; y abrirá el camino (proyectado en parte desde la Academia de San Fernando) para un posterior desarrollo (antes implícito) de la "ciencia del paisaje"; no es extraño —como explica **Sánchez Albornoz**— que *Madama Curie, de regreso por un viaje a Andalucía confesó que de haber nacido en ella, no habría descubierto el radium.* Sigue entonces sin ser tan extraño que con el advenimiento del romanticismo monumental y arqueológico, el historicismo científico de las artes (tecné) se convirtiera en el historicismo verdadero, bello y palpable del arte (estética). La renacentista y racionalista definición que en 1611 había ofrecido **Covarrubias** para el arte: *ars est recta ratio rerum faciendarum,* sin distinción todavía entre artes liberales y mecánicas, quedará "desmecanizada" en el ochocientos preindustrial español, por lo menos en lo referente a ese decoro internacional que se buscó. La frase de **Gautier** (1840) es definitiva y muestra la desintegración de la palabra ciencia (en su dialéctica artes utiles-bellas) en España: *cuando se alaba la belleza salvaje de su país* (los españoles) *parecen disculparse de carecer de ferrocarriles.* Ese trasvase de fondos que se lleva a cabo en la palabra ciencia española (de las artes al arte) se produce con el cambio de moda en el extranjero (neoclasicismo en evolución de una de sus partes, dará el romanticismo monumental) y como causa, en el interior, del triunfo a finales del setecientos de ciertas directrices artístico estéticas de la Academia de San Fernando. Ambos aspectos (interior-exterior) llegarán a la inevitable conclusión de la inexistencia de una reconocible ciencia empírica española (de nombres) por una parte y, por la otra, a la existencia de una auténtica explotable y exportable artisticidad filológica-monumental-romántica. De ahí al mito romántico de España, un paso: la desintegración en favor del paisajismo será clara en el XIX; *Frascuelo* se quedó con la *rabia* y *María* con la *idea.*

La venta por entregas de los monumentos españoles y de lo español (Laborde, **Blaze, Taylor, Quinet, Dumas, Borrow, Gautier, Irving, Taste, Merimée, Davillier-Doré** y la propia George Sand) se hará clásica en los salones de la burguesía industrial europea. En tal ambiente, se ejecutó la paulatina desnominalización —salvo raquíticas menciones— no sólo del historicismo iluminista sino de casi todo el reformismo de la ilustración española; en ese sentido (junto a los *reporter* extranjeros como George Sand) colaboraron en pro de la artisticidad (artes bellas) toda la herencia de **Echevarría, Ceán Bermúdez, Arteaga, Arce, Rejón de Silva, Ponz, Morales, Mengs, Audran, Bosarte, Villanueva, Furió, Bover...** que se alzó, prevaleció y asentó (Quadrado, **Piferrer...**) sobre las ruinas de una España que para ser algo en Europa no necesitaba ser científica en y desde el europeísmo de la palabra, sino simplemente pirenaica para deleite gustoso de anticuarios, aristócratas, burgueses y viajantes; para deleite y mercancia de lujo de Quadrado, George Sand y de sus lectores. Yo creo que ahora se puede entender el éxito de Sand y Quadrado en sus respectivas "clases" sociales. En cierto sentido también —ello lo dejo para el lector—, el *Discurso sobre las Artes y las Ciencias* leido por Rousseau en la Academia de Dijon (1750).



PAUL K. FEYERABEND Y EL ANARQUISMO EPISTEMOLOGICO

B. PROHENS

Tras la petrificación de la concepción positivista de la ciencia y la desaparición de esta corriente como grupo cohesionado, han surgido muchas contestaciones al endiosamiento de la ciencia. **Popper**, pretendiendo salvar el dogmatismo, ha conservado una similitud con los positivistas, producto de la discusión con ellos en los mismos campos de la filosofía; los postpopperianos han remarcado —al igual que los pensadores de la Escuela de Frankfurt— que el fenómeno científico tiene elementos ideológicos producto de circunstancias históricas y por lo tanto externas a la ciencia en sí. De entre todos los postpopperianos, es **Paul K. Feyerabend** el filósofo que con más radicalismo ha pretendido fundar las bases de una revolución anarquista en el campo de la epistemología.

Después de su análisis, también anarquista en su planteamiento, Feyerabend evolucionará en su postura y llegará a formular una propuesta revolucionaria: la ciencia exige autonomía en su unión al estado; o sea, quiere beneficiarse de esta unión (apoyo económico, apoyo en la enseñanza, etc...) pero continuando con sus métodos dogmáticos y totalitarios. Feyerabend propone una radical separación y una restricción de las exigencias de la ciencia por parte del estado. La separación iglesia-estado debe ser completada con la separación ciencia-estado.

Por otra parte, este análisis es fruto de su oposición al dogmatismo que existe implícitamente —a pesar de todas las negativas de Popper— en el seno del racionalismo crítico,

es una respuesta a la suficiencia de la ciencia contemporánea, ya que en última instancia Feyerabend declarará que él nunca ha revelado su opinión (entrevista a Feyerabend en "Le Monde", 28 de febrero de 1982). A pesar de ello es tajante en sus conclusiones: *"nadie ha mostrado que la ciencia es mejor que la brujería y que la ciencia procede de una manera racional"* [1].

El fundamento de todos estos planteamientos está en su obra *"Contra el método"*, escrita en 1970, que marca la culminación de la reacción del pensamiento contra el totalitarismo en filosofía de la ciencia.

Veamos como desarrolla Feyerabend su anarquismo epistemológico, y como llega para ello a coincidir con postulados típicos del irracionalismo.

LA FILOSOFIA DE LA CIENCIA EN FEYERABEND: SU CONEXION CON EL IRRACIONALISMO

La *substancia de la Historia* consiste en una red de interacciones: accidentes, coyunturas, curiosas yuxtaposiciones de eventos, complejidad del cambio humano y carácter impredictible de efectos humanos. La realidad se presenta a Feyerabend como algo que se escapa de la racionalización; la historia (la realidad a lo largo del tiempo), concretamente la historia del hombre, está formada de una parte por elementos cuantificables, y de otra por aspectos incuantificables. Así Feyerabend introduce una especie de irracionalismo, no en el sentido de elaborar una teoría irracional; sino en el de que da valor para el progreso científico a una serie de normas incompatibles con el concepto tradicional de racionalidad. Así es atacado el método, como un conjunto de reglas muchas veces inservibles; el único método admisible (entendiendo aquí método por sistema de acción en la Ciencia) será cambiar de método a conveniencia, según sea la cuestión que debe resolverse.

De hecho, para Feyerabend la historia de la ciencia se presenta como la suma de las infalibles reglas que después han demostrado el contenido erróneo que poseían; así, se plantea la necesidad de una "teoría del error". El error es lo circunstancial, lo que surge del individuo, lo que aporta (deformando la realidad) la personalidad de cada sujeto, el elemento diferencial subjetivo. La teoría del error ayudará a reconocerlo y evitarlo, será "una colección de historias...".

¿Cómo conciliar que se busque evitar el error con la defensa de la individualidad de Feyerabend?, ¿no reconoce el mismo Feyerabend que el error es el matiz subjetivo inevitable? Los instrumentos del lógico, los sistemas oficiales de la ciencia provocan la inhibición de las intuiciones que el individuo aporta. El sujeto ve coartada su imaginación cuando se separan el conocimiento de la consciencia. ¿Cómo "evitar el error" sin coartar dicha consciencia, que adquiere su plena libertad manifestando la imaginación que lleva al error? El *"hablar de lo que parece o no apropiado cuando se considera desde un punto de vista particular y restringido"* [2], ¿no es la expresión suavizada de los mismos moldes que

(1) **FEYERABEND:** *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad.* **Cuadernos Teorema, núm. 53, p. 36.**

(2) **FEYERABEND:** *Contra el método.* **Ed. Ariel, Barcelona, p. 13.**

Feyerabend intenta eliminar acusándolos de dogmáticos? A lo largo de esta exposición veremos como Feyerabend es más rápido y eficaz en plantear problemas a la historia y teoría de la Ciencia que resolviéndolos y dando una forma acabada –o por lo menos esbozada– de lo que debe constituir una estrategia de avance científico. Más adelante se verá su obscuridad en lo referente a la construcción de la Ciencia idónea con su epistemología anarquista. Si Feyerabend no llega a clarificar su anti-método (y no podrá, pues para ello debería traicionar este mismo anti-método), deberemos alinearle con los representantes del llamado "pensamiento negativo" o nihilismo.

Feyerabend basa toda su argumentación en un hecho: el que todas las revoluciones científicas se han producido al abandonarse las reglas metodológicas. Esto es evidentemente acertado, aunque lo aprendió –al menos la valoración de esta cuestión– de la escuela de Popper... y las conclusiones de Popper son bastante diferentes. ¿No incluye esta afirmación el presupuesto de la necesidad de la crítica (falsación en el lenguaje popperiano) que nos acerque cada vez más hacia el ideal utópico de que nuestras teorías dejen de serlo al coincidir con la realidad? Parece como si Feyerabend admitiera en general la visión de Popper, pero que quisiera romper sus moldes en cuanto a lo específico de su único e inalterable método, que, por ejemplo, adjudica un papel primordial a la contrastación de las hipótesis con la experiencia y a la probabilidad de acierto que va ligada al grado de avance que da a la ciencia dicha hipótesis. Por otra parte, Feyerabend no sólo no admite en su teoría del conocimiento el problema de la demarcación entre lo que es y no es ciencia (tan clásico en el positivismo, que por cierto Popper ha heredado de él), sino que se opone a que sea necesaria tal demarcación, la niega e incluso pretende hacer saltar en pedazos la vieja concepción del dualismo Arte-Ciencia, que para el positivismo más dogmático de la época del "Tractatus" de **Wittgenstein** era cuestión indiscutible.

Por otra parte, Feyerabend afirma que tienen capital importancia en la ciencia las circunstancias y no los argumentos... ¿es suficiente la existencia en la ciencia hasta el momento de un factor de indoctrinación para que se considere que los argumentos no tienen –no deben tener– la importancia...? Lo que pretende es demostrar que su anti-método es la única postura realista ante un progreso científico que no encaja en los sistemas de la llamada por **Kuhn** "ciencia normal" u "oficial". Al existir la indoctrinación, y la fuerza del elemento circunstancial, lo mejor es aceptarlo y potenciarlo, como la imaginación. Este es su modo de darle al hombre la libertad en todo: convertir el sistema de juego de los niños, en mayor escala, en el único camino admisible para un avance en lo científico que esté en armonía con la libertad del hombre; reconocer la presencia de la pasión en todo proceso de conocimiento (aquí ya introduce a **Kierkeegard** y sus "vagos impulsos", con lo que va delimitándose más su relación intelectual con aspectos del existencialismo), la vía nos lleva a reconocer "irrazonables", "sin sentido" y "poco metódicos" métodos de acceder a la claridad y al éxito empírico, incluso se hace preciso un "mal empleo del lenguaje" (**Nietzsche** dirá: *"Sacando de la experiencia: la absurdidad de una cosa no es una razón contra su existencia, sino más bien una condición de ella".* Aforismo 515, "Humano, demasiado humano").

En definitiva, como el mismo Feyerabend indica, se trata de aplicar el único principio de la metodología anarquista: todo vale.

LA CONTRAINDUCCION

Hasta aquí el núcleo de su filosofía, pasemos ahora a su resolución de un problema fundamental: la inducción. La inducción, base de las ciencias empíricas, planteó con **Hume** en su *"Tratado de la naturaleza humana"* el problema filosófico de la causalidad. ¿De dónde surge la idea de causa-efecto?, no ciertamente de la experiencia dirá Hume, pues no hay ninguna impresión que le corresponda. Nace en consecuencia de una tendencia a la asociación en el hombre que provienen de la costumbre. **Kant**, con sus categorías (conceptos puros del Entendimiento), quiere salvar la ciencia empírica y la causalidad emplícita en ella. Para Kant, la idea causa-efecto es una categoría que funda la posibilidad de hacer juicios hipotéticos (forma de "relación"). Ayer, en el prólogo de *"Lenguaje, verdad y lógica"*, explicita su entroncamiento histórico con Hume (sin pasar por Kant) y más adelante atacará la posibilidad de juicios sintéticos a priori, cuya existencia había Kant afirmado en su *"Crítica de la Razón pura"*.

Ahora explicaremos el planteamiento del problema en *"Contra el Método"*. La solución a la inducción —para Feyerabend— es proceder contrainductivamente: "introducción, elaboración y propagación de hipótesis que sean inconsistentes o con teorías bien establecidas o con hechos bien establecidos".

De aquí surge el principio de proliferación, con la posibilidad (semejante a la poética idea nietzscheana del hombre de ciencia-artista) de utilizar la expresión artística para descubrir y cambiar (!!) las propiedades del mundo en que vivimos. Aquí es cuando Feyerabend va a buscar su base filosófica que le justifique y apoye: **Stuart Mill** defenderá (introducirá en la historia de la filosofía) el mismo principio de proliferación, y Hegel también al analizar las contradicciones que surgen al describir todo un estado de cosas implícito en un concepto. La realidad, para Hegel, está compuesta por conceptos en movimiento. Hay que eliminar la oposición subjetividad-objetividad, y ver como el mundo intelectual es un producto. Por tanto hay que eliminar de la ciencia los conceptos estables, pues al creer que nuestra teoría coincide con el mundo, lo que realmente ocurre es que hemos cogido categorías nuevas superponiéndolas a las viejas. Las viejas categorías son para nosotros la limitación de la realidad.

Así es como plantea Feyerabend lo útil de la filosofía hegeliana para la contrainducción: "Utiliza" circunstancialmente a Hegel, siendo así fiel a su principio antimetodológico de tener pocos escrúpulos a la hora de saltar de una teoría a otra.

El proceso del conocimiento de la realidad es el paso de unas categorías a otras nuevas, este cambio, esta crisis, debe ser continua: toda fijación y permanencia de conceptos implica un fracaso de la refutación, un anquilosamiento de la ciencia debido a la incapacidad humana por construir con su imaginación nuevas alternativas. Todos los conceptos, pues, (incluso los fundamentales) se mueven y cambian en un proceso que es dialéctico y objetivo, y tienden a su negación, esta negación es necesaria porque después es transformado en un *"nuevo concepto, que es más elevado, más rico, que el concepto que le precedió, porque ha sido enriquecido por su negación u oposición, contienen al que le precedió así como a su negación, siendo la unidad del concepto original y de su oposición"*

(Logik [3]). Feyerabend no comete el error de interpretar la dialéctica expresada aquí en términos de tesis, antítesis y síntesis, los cuales en realidad provienen de la interpretación que hace **Fichte** de las tríadas de categorías kantianas. Aplicar la contrainducción es ayudar al concepto a llegar a su negación, potenciando los elementos que le encaminan a ello y que pueden ser fuente de "conocimiento".

Así vemos una relación de Feyerabend con Popper. Popper excluye los elementos inconmensurables y por otra parte quiere llegar a unos conceptos estables: el camino es la falsación, una falsación que nos irá aproximando a la "verdad". Sólo sabemos que avanzamos, y esta "verdad" continuará siendo siempre un horizonte utópico. Feyerabend (como Popper) potencia la crítica, la "negación" de las teorías para avanzar en la ciencia; pero no busca conceptos estables, estos son prueba de una detención en este proceso. Son concepciones paralelas; Feyerabend es, sin embargo, más radical.

Para Feyerabend, su contrainducción no es un sistema que pueda ser aplicado al progreso en la ciencia, no es una alternativa frente al método de las ciencias empíricas: *"La contrainducción es un hecho —la ciencia no podría existir sin ella— y un movimiento legítimo y muy necesario en el juego de la ciencia"* [4].

Por una parte las teorías nunca concuerdan con todos los hechos, ello implica una serie de tipos de error: "desacuerdos numéricos" y "fallos cualitativos". Los desacuerdos numéricos vienen dados por experimentos muy exactos, en cambio se da un fallo cualitativo cuando la teoría es inconsistente con circunstancias fácilmente percibidas en los sentidos.

Los fallos cualitativos existen abundantemente en la ciencia; y los científicos, cuando se les presenta este inconveniente, tienen unas cuantas alternativas:

1.- Eliminar el error cualitativo con una hipótesis "ad hoc" externa a la teoría pero que mantenga la "autenticidad" de ésta, solucionando el desacuerdo teoría-hecho.

2.- Se olvida el fallo, se excluye el caso.

3.- Se menciona el fallo, pero se mantiene la teoría sin tenerlo en cuenta.

A partir de aquí, Feyerabend emprende un ataque contra la metodología vigente (que por las alusiones que hace se refiere al positivismo y concretamente a Popper): es inútil evaluar el éxito de una teoría que por su coincidencia con los hechos, no hay una sola teoría consistente con todos los hechos. El criterio nuevo será la contrainducción, pues dará valor a la base histórica que subyace al material científico, al componente subjetivo. Así lo objetivo y lo subjetivo sólo podría separarse desde fuera con la contrainducción.

Ahora Feyerabend intentará demostrar la utilidad (la necesidad más bien) de la contrainducción como único sistema válido en epistemología; además de hacernos ver que no hay un método concreto. El "argumento de la torre" de Galileo será el ejemplo utilizado.

En el progreso de la ciencia tienen un papel primordial las ideas "ad hoc", son necesarias y las "nuevas ideas" de las revoluciones científicas. Por tanto el autor de *"Contra el método"* se muestra solidario con **Lakatos** en su desacuerdo con Popper (el cual es

(3) Ibid, p. 36.

(4) Ibid, p. 55.

contrario a las ideas "ad hoc"). Así Feyerabend expone como una sustitución de "interpretaciones naturales" puede cambiar la experiencia. Aquí entramos de lleno en un vacío epistemológico: gran parte de la intuición y de "reacciones más profundamente asentadas" –la misma experiencia– contiene interpretaciones naturales que son metafísicas.

Así vemos como la teoría del "racionalismo crítico" no coincide con la realidad de la ciencia y su progreso. La ciencia, además, es calificada de depresiva y de peligrosa para el ser humano (la ciencia actual naturalmente; pues para Feyerabend una ciencia anarquista basada en la contrainducción y el principio de proliferación sería humanista), coincidiendo con Kierkegaard. Además la racionalidad misma de la ciencia es difícil de sostener ¿quedará sólo el subjetivismo y la arbitrariedad? Para Feyerabend la ciencia tal y como la conocemos no es necesaria, mejor dicho, es molesta. Al final la elección entre teorías es cuestión de gusto, aunque las cuestiones de gusto no esten totalmente fuera del alcance de la argumentación. La ciencia y el arte deben ir juntos, hay que potenciar la creatividad y la imaginación del hombre. *"La ciencia, después de todo, es nuestra criatura, no nuestro soberano 'ergo' debería ser la esclava de nuestros caprichos y no el tirano de nuestros deseos"* [5].

(5) **FEYERABEND:** *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad.* **Cuadernos Teorema, núm. 53, p. 36.**

INMANENCIA POSITIVISTA Y TRASCENDENCIA CRITICA EN HERBERT MARCUSE

DIEGO SABIOTE NAVARRO

LA CRITICA AL PENSAMIENTO POSITIVO

La crítica marcusíana de la sociedad contemporánea pasa por la crítica al pensamiento positivo apuntalado por las ciencias experimentales y sus proyecciones tecnológicas, como asimismo por los sistemas filosóficos que hicieron de éstas el único punto de referencia válido dentro del quehacer científico: el neopositivismo [1]. Mas el análisis crítico de **Marcuse** no se circunscribe exclusivamente al ámbito del positivismo: igual atención reciben otras capas de pensamiento que surgieron como contrabalanza antipositivista: el historicismo y el existencialismo [2]. Marcuse posee la gran cualidad de detectar, más allá de las diferencias epistemológicas, las más diversas formas de incidencia positiva del statu quo en el transfondo de los grandes postulados científicos y filosóficos; y esto ya no sólo en el frente descarado del positivismo, sino también en aquellas corrientes de pensamiento que hacen gala de antipositivismo: el existencialismo, el marxismo dogmático [3], el neofreu-

(1) Cf. MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional.* Joaquín Mortiz editor, México [3]1968; pp. 143-218

(2) MARCUSE, H.: *La agresividad en la sociedad contemporánea.* Ed. Alfa, Montevideo 1968; pp. 131-147; *Cultura y sociedad.* Ed. Sur, Buenos Aires 1970, p. 36-44; *Etica de la revolución.* Ed. Taurus, Madrid [3]1970, pp. 55-94.

(3) MARCUSE, H.: *El marxismo soviético.* Alianza Editorial, Madrid 1969.

dismo revisionista, [4] etc. El pensamiento científico y filosófico, exceptuando la postura negativa radical, claudica ante la unidimensionalidad de los poderes existentes. Si bien Marcuse distingue distintas formas de positividad (la empírica, la existencial, la marxista dogmática, la neofreudiana revisionista, etc.), sin embargo todas ellas incidirían en la afirmación de un modo u otro de lo dado, de lo establecido. La positividad social deviene positividad científica y filosófica. La ciencia y la filosofía, en este contexto, desechan sus elementos trascendentes y liberadores para convertirse en instrumentos ideológicos al servicio de los poderes constituidos.

Contrariamente a **Fromm**, Marcuse no está tan preocupado por la interdisciplinaridad cuanto por descubrir los factores que han llevado a los distintos saberes a convertirse en instrumentos de cohesión social. La verdadera conciliación interdisciplinaria forma parte de la gran "promesa" de una sociedad libre. En un mundo desgarrado, como el nuestro, la corrupción y deformación afecta no sólo a las esferas más elementales como el trabajo, el ocio y el consumo, sino también a las esferas más elevadas de la ciencia y la cultura. El proyecto interdisciplinar, en las actuales circunstancias, supone la claudicación ante la "racionalidad" que configura los actuales saberes. La racionalidad de la sociedad tecnológica es una racionalidad que ha sido depurada de sus connotaciones finalistas para convertirse en un material estrictamente instrumental [5]. Por tanto, este tipo de racionalidad, pese al gran número de conocimientos en que se expresa y pese a sus brillantes resultados en el campo científico y técnico, es una racionalidad mutilada. Para Marcuse, la racionalidad y la ciencia de la dominación siguen siendo opuestas a la racionalidad y la ciencia de la liberación [7]. Ello significa que la unificación de saberes por la adopción del método empírico tal como lo propugnan los neopositivistas, como el intento de Fromm mucho más tolerante y abierto por hacer coincidir en un bloque aglutinante (la Ciencia del Hombre) las aportaciones del conocimiento científico, filosófico, teológico, etc., constituyen dos formas distintas de aceptación de la racionalidad imperante en lo existente.

En el primer caso, es decir la defensa unívocamente metodológica defendida por el neopositivismo no da ocasión a ningún genero de dudas. **B. Russell** y **L. Wittgenstein** como asimismo sus grandes seguidores, los componentes del círculo vienés y berlinés, proyectaron sus esfuerzos en dos frentes muy significativos: 1) Estableciendo las márgenes en las que se ha de desenvolver el conocimiento; por lo cual esto no significa otra cosa que la aceptación incondicional del modelo empirista tal y como ha sido avalado por las ciencias experimentales. 2) Combatiendo —y esto es una consecuencia del punto anterior— el modelo de conocimiento filosófico que no se adapte a las exigencias metodológicas del empirismo.

(4) MARCUSE, H.: *Eros y civilización.* Ed. Seix Barral, Barcelona 1968; pp. 219-250.

(5) MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional,* pp. 165-166. Cf. la coincidencia de planteamientos en M. HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental.* Ed. Sur, Buenos Aires ^{2}1973; pp. 15-101

(6) MARCUSE, H.: *Etica de la revolución,* pp. 167-168.

(7) Ibid., pp. 174-175.

Marcuse, pese a la machacona insistencia de que hacen gala los neopositivistas sobre los análisis lingüísticos y lógicos, sobre las necesidades de orientar el pensamiento humano por cauces de cientificidad, sobre la fidelidad a la realidad y el mundo de los hechos, etc., no se encoge. Sus esfuerzos estarán orientados, más allá de los fetiches terminológicos, a desenmascarar el nexo ideológico que une a las ciencias empíricas con la filosofía neopositivista. La filosofía neopositivista dado su carácter radical de empirismo, sin proponérselo, al menos de una forma teórica y con la convicción de moverse en un campo de total neutralidad, se constituye en uno de los mejores respaldos ideológicos de la sociedad establecida [8]. La aceptación de la metodología experimental conlleva la aceptación de la sociedad en la cual aquella surgió, se consolidó, y a la cual rinde tributo servil. Si las ciencias experimentales juegan un papel instrumental al servicio de unos determinados intereses de la sociedad, la filosofía neopositivista, en tanto se constituye en respaldo ideológico de dichos saberes, se supedita de un modo indirecto, aunque no por ello menos efectivamente, a los mismos controles y servidumbres manipuladores. Aún más, el neopositivismo juega un papel ideológico más corrosivo que las mismas ciencias experimentales en tanto que se considera como el único portador válido para establecer los límites del conocimiento y del quehacer científico dentro del mundo de los hechos (que ya es un mundo restringido) y en tanto que desautoriza el pensamiento y la metodología que trascienden, con su crítica, dicho mundo restrictivo y deformado [9].

La otra forma de positividad, la revisionista neofreudiana en la que queda integrada E. Fromm, es mucho más difícil de captar ya que "los revisionistas alegan que su psicoanálisis es en si mismo una crítica a la sociedad" [10]. Sin embargo, la incógnita se despeja en cuanto vemos que el intento interdisciplinario de los revisionistas niega la eficacia de dicho objetivo. El esfuerzo por conexionar el psicoanálisis con la moral, la antropología, la sociología, la religión, etc., deja desprovisto al psicoanálisis de sus elementos más críticos y lo convierte en un instrumento más en la defensa de la racionalidad que impregna el sistema. "Consecuentemente —nos dirá Marcuse— la crítica neofreudiana sigue siendo ideológica en un sentido estricto; carece de bases conceptuales fuera del sistema establecido; la mayor parte de sus ideas y valores son aquellos provistos por el sistema" [11].

En suma, dado que las distintas ramificaciones de la ciencia se confunden con el sistema mismo, el proyecto interdisciplinar, la reunificación científica, bien en la versión neopositivista, neofreudiana o bien en la versión del marxismo más grosero, no hace otra cosa, en el momento presente, que favorecer la positividad de lo existente. La reunificación sin distorsiones, como la misma configuración de la ciencia que afectará al corazón mismo de la metodología sólo puede ser fruto de una sociedad libre [12]. Entre tanto llega

(8) MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, p. 194.

(9) Ibid., pp. 203-204.

(10) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, p. 238.

(11) Ibid., p. 19.

(12) MARCUSE, H.: *Etica de la revolución*, pp. 174-175.

ese momento, la única alternativa verdaderamente válida es la que se desprende del pensamiento y metodología negativos: "La crítica, la contradicción y la trascendencia" [13].

PREPONDERANCIA DEL DISCURSO FILOSOFICO

La crítica a la positividad científica lleva a Marcuse a indagar en todas las esferas de pensamiento hasta encontrar una instancia sólida y segura desde la cual se pueda hacer frente a las acometidas de la positividad; ésta no puede ser otra que la instancia especulativa que se desprende del pensamiento filosófico crítico. Si bien Marcuse, como hemos señalado, desecha todo intento de reunificación de saberes en el momento presente, por considerarlo un triunfo más de la "unidimensionalidad" positiva del sistema, ello no significa que se cierre al caudal de conocimientos que se derivan de las ciencias particulares tales como la sociología, la psicología e incluso el arte. En definitiva, todas aquellas disciplinas que por su complejidad de contenidos y metodología, poseen un gran potencial crítico que habrá de ser liberado pacientemente al dejarlos discurrir por cauces filosóficos críticos. Es decir, no es la mezcla adicional de conocimientos lo que importa a Marcuse, sino los elementos críticos que posee cada ámbito de conocimiento. O dicho más directa y llanamente, la sociología y la psicología son tanto más sociología y psicología cuanto más se alejan de la metodología empírica y se aproximan a la especulación filosófica crítica. El quehacer analítico de la metodología científica se pierde en la inmanencia todopoderosa del sistema. Sólo la posición metodológica rebelde, que se resiste al prejuicio de chata cientificidad defendida por las escuelas neopositivistas, queda en condiciones óptimas para penetrar la realidad a un nivel que ya no es el que impone el sistema y los hechos de la cotidianidad.

El pensamiento especulativo crítico se mueve dentro de unas coordenadas metodológicas amplias y flexibles que permiten trascender los marcos inflexibles establecidos por el statu quo. Por ello mismo, y a nivel de ejemplo, la metapsicología freudiana en tanto que sobrepasa la metodología empírica y desplaza su instrumental conceptual hacía el terreno de la teoría se convierte en "dinamita social". Es decir, la psicología crítica no necesita de una orientación sociológica complementaria que aclare los contenidos psicológicos; la psicología crítica, en cuanto se aleja de los hechos mutilados de los saberes positivos, permite ser al mismo tiempo una teoría psicológica, una "teoría social" [14] y una teoría filosófica [15]. Aquí radica el obstáculo más serio, según H. Marcuse, que le distancia de E. Fromm y del revisionismo neofreudiano. Mientras para estos, el psicoanálisis es un instrumento abierto a "la observación clínica y la utilidad terapéutica" [16], para aquel, el psicoanálisis es antes que nada una teoría filosófica crítica [17]. La repulsa de los aspec-

(13) MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, p. 242.

(14) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, p. 19.

(15) Ibid., p. 20.

(16) Ibid., p. 20.

(17) Ibid., pp. 20-21.

tos más especulativos del psicoanálisis, como asimismo el intento de los neofreudianos por circunscribirlo al campo estricto de la terapia es ya, para Marcuse, una forma de claudicación a la metodología positivista y a los imperativos de la sociedad uniforme.

Para H. Marcuse, "la teoría de Freud contiene ciertas hipótesis sobre la estructura de las principales formas de ser: contiene implicaciones ontológicas... que pertenecen al contexto básico de la filosofía occidental" [18]. Freud, sin proponerselo, formaría parte de la larga cadena del pensamiento filosófico occidental en el que **Aristóteles, Hegel** y **Nietzsche** constituyen momentos de gran relieve. Marcuse ve en el fondo del pensamiento filosófico de occidente un intento de comprender los elementos últimos constitutivos del ser. En el conjunto de respuestas sobre el ser predominan aquellas que entienden el ser fundamentalmente como Logos, como razón. Ahora bien, de lo que no fueron del todo conscientes gran número de pensadores es que "el Logos de la gratificación contradice al Logos de la enajenación" [19]. Es decir, el Logos fue restringido a las capas y exigencias más espirituales y despojado de las facultades y necesidades sensitivas. El intento por armonizar estos dos niveles separados del Logos "anima la historia interior de la metafísica occidental" [20]. La teoría de Freud, en la medida que intenta definir la esencia del ser como Eros en contraposición a la preponderante definición clásica como Logos, participa de esta dinámica filosófica. Aún más, "el instinto de la muerte afirma el principio del no ser (la negación del ser) contra Eros (el principio del ser). La fusión omnipresente de los dos principios en la concepción de **Freud** corresponde a la tradicional fusión metafísica del ser y no ser... La interpretación freudiana del ser en términos de Eros recaptura el primer estado de la filosofía de **Platón** que concebía la cultura no como una sublimación represiva, sino como el libre autodesarrollo de Eros" [21].

En el plano de la sociología, Marcuse toma una posición similar a la adoptada con el psicoanálisis. La sociología en su vertiente metodológica empírica no puede ir más allá del mundo de los hechos constituidos. Desde **Comte**, el estudio sociológico positivista se encadena a la realidad social, quedando incapacitado para el análisis trascendente de los hechos [22]. Sólo la sociología que no renuncia al instrumental conceptual filosófico-crítico queda capacitada, sin ningún tipo de distorsión y de supeditación servil, para analizar la sociedad "a la luz de sus empleadas o no empleadas o deformadas capacidades para mejorar la condición humana" [23].

Marcuse, en definitiva, tiene una gran facilidad para detectar y combatir todo tipo de positividad, especialmente la positividad que se deriva de la metodología experimentalista. Por ello mismo, proyecta su discurso fuera de este ámbito y lo conecta con la mo-

(18) Ibid., p. 107.

(19) Ibid., p. 111.

(20) Ibid., p. 111.

(21) Ibid., pp. 122-123.

(22) Cf. MARCUSE, H.: *Razón y revolución.* Alianza editorial, Madrid ^{2}1972; pp. 331-349.

(23) MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional,* p. 12.

lesta metodología filosófica que ha configurado al pensamiento crítico. El resguardo y la defensa del discurso filosófico negativo se hace más urgente en un momento que la praxis de la sociedad desfigura y asfixia todo tipo de teoría. De este modo, se salvaría la posibilidad de proyectar el pensamiento y la praxis más allá de la unidimensionalidad coercitiva social.

EL ARTE Y SU ELEMENTO TRASCENDENTE Y LIBERADOR

Junto al instrumental crítico de la filosofía negativa y la metapsicología freudiana, Marcuse utiliza una nueva dimensión crítica: la dimensión artística. Así como Fromm se centra en el marco de la mística y la religión en su búsqueda angustiosa por hallar nuevas formas de existencia, Marcuse encuentra en el ámbito del arte el mejor modelo referencial para descalificar los poderes existentes. El mundo complejo del arte poseería unos poderes para crear y recrear la realidad de los cuales carece la positividad satisfecha y unidimensional de la realidad social. Y no porque esta carencia sea un factor constitutivo o esencial, sino porque unos determinados poderes históricos marcaron la impronta de la pasividad y del conformismo destructivos en el statu quo. El arte como quehacer dentro de un determinado ámbito de la realidad, contiene un potencial purificador que puede revertir y servir de modelo a otros ámbitos totalmente diferentes como pueden ser el ámbito sociopolítico-económico e incluso el científico y filosófico. Desde el corazón de la creatividad artística, Marcuse halla las fisuras, obscuridades y mutilaciones de la realidad social. "Si la sociedad establecida administra toda comunicación normal, dándole validez e invalidándola de acuerdo con requerimientos sociales, los valores ajenos a esos requerimientos quizás no puedan tener otro medio de comunicación que el anormal de la ficción. La dimensión estética conserva todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artísta llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable" [24].

El arte cuestiona las bases sobre las que descansa la sociedad constituida al tiempo que la expone ante la alternativa inexcusable de nuevos proyectos históricos y nuevas realizaciones, no siguiendo la constante de la dominación sino la de la liberación y la gratificación. Así pues, "la supervivencia del arte es la única débil atadura que puede unir el presente con la esperanza del futuro" [25].

Al evocar el tema del arte, Marcuse quiere dejar bien patente su disconformidad con la estética marxista ordodoxa. Por ortodoxia Marcuse entiende "la interpretación de la categoría y verdad de una obra de arte en términos de la totalidad de las relaciones de producción prevalentes" [26]. La visión cerrada y exclusivista de la estética dogmática no es más que la consecuencia lógica de una lectura rígida de la relación entre la infra y la superestructura. Dicha lectura reductivista implica una supervalorización de los factores

(24) Ibid., p. 264.

(25) MARCUSE, H.: *La sociedad opresora.* Ed. Tiempo Nuevo, Caracas ^{2}1972; p. 182.

(26) MARCUSE, H.: *La dimensión estética.* Ed. Materiales, Barcelona, p. 55.

materiales y objetivos entendidos como la auténtica realidad y la devaluación de los factores no materiales que se derivan de la subjetividad. La sustitución de la teoría más genuinamente marxista por el materialismo vulgar trae como consecuencia inmediata la ruptura de la dialéctica, al tiempo que elimina el factor subversivo y revolucionario. La teoría marxista así sucumbe a la reificación que tanto combatió en sus momentos críticos más frescos. La subjetividad es convertida "en un átomo de la objetividad; incluso en su forma rebelde fue entregada a una consciencia colectiva. El componente determinista de la teoría marxista no radica en su concepto de la relación dada entre existencia social y consciencia, sino en la noción reduccionista de consciencia que anula el contenido particular de consciencia individual y, con él, el potencial revolucionario subjetivo" [27].

La devaluación de la subjetividad dentro de la estética marxista se hace presente hasta en sus representantes más distinguidos. Entre estos, el caso más controvertido es **Lukács**, el cual si bien en "Historia y consciencia de clase" [28] mantiene un alto nivel de equilibrio dialéctico entre subjetividad y objetividad, en los escritos sobre estética [29] se aprecia la devaluación de la subjetividad. Ello trae como consecuencia, la preferencia por el realismo entendido como el mejor modelo de arte progresista, la crítica del arte romántico por considerarlo reaccionario y la turbación para afrontar la tarea evaluativa de las cualidades estéticas en términos que no hagan referencia a la ideología de clase.

En contraposición a esta versión reductivista, Marcuse, como asimismo **Horkheimer** y **Adorno**, se resiste a reducir la realidad artística a mero reflejo ideológico de los intereses de clase [30]. Las cualidades radicales del arte, es decir, su denuncia de la realidad establecida y su invocación a la bella ilusión (Schöner Schein) de la liberación se fundamentan precisamente en aquellas dimensiones en las que el arte trasciende su determinación social y se emancipa del universo dado del discurso y la conducta, manteniendo, sin embargo , su arrolladora presencia. Por esa razón, el arte crea el reino en el cual se hace posible la subversión de la experiencia propia del arte: el mundo formado por él es reconocido como una realidad que aparece eliminada y deformada en la sociedad dada. Esa experiencia culmina en situaciones extremas (de amor y de muerte, de culpabilidad y fracaso, pero también de alegría, felicidad y satisfacción) que hacen saltar en pedazos la realidad en nombre de una verdad normalmente negada e incluso ignorada. La lógica interna de la obra de arte culmina con la irrupción de otra razón, otra sensibilidad, que desafian abiertamente la racionalidad y sensibilidad asimiladas a las instituciones sociales dominantes" [31].

(27) Ibid., pp. 63-64.

(28) Cf. LUKACS, G.: *Historia y consciencia de clase.* Ed. Grijalbo, Barcelona 1975.

(29) Cf. LUKACS, G.: *Prolegómenos a una estética marxista.* Ed. Grijalbo, Barcelona 1969; *Estética.* (4 vols.), Ed. Grijalbo, Barcelona 1966-1967.

(30) Cf. JAY, M.: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt.* Ed. Taurus, Madrid 1974; p. 293.

(31) MARCUSE, H.: *La dimensión estética,* pp. 66-67.

En el ámbito estético, la realidad dada es sublimada necesariamente: el contenido inmediato es marcado por el estilo estético, como asimismo los "datos" son ordenados y remodelados de nuevo bajo el poder de la forma artística "que requiere que incluso la representación de la muerte y la destrucción invoquen la necesidad de esperanza —una necesidad enraizada en la nueva consciencia incorporada a la obra de arte" [32]. El arte, debido a su capacidad para trascender la realidad inmediata, trastorna y rompe la reificada objetividad de las relaciones sociales establecidas y abre la puerta a nuevas dimensiones de experiencia: "El renacimiento de la subjetividad rebelde" [33]. La sublimación estética pone en marcha un proceso de desublimación que afecta profundamente a los pensamientos, juicios y sentimientos de los individuos, constituyéndose este nuevo potencial perceptivo incompatible con las normas, necesidades y valores que configuran al sistema. Por ello, nos dirá Marcuse, "el arte continua siendo una fuerza disidente" [34]. El arte hace justicia, con su "significado y... verdad propios" [35], a aquellas potencialidades del hombre y la naturaleza que han sido asfixiadas por la positividad de lo existente [36]. El arte abre la realidad establecida a otro universo: "El universo 'trágico' de la existencia humana y de la búsqueda siempre renovada de la redención secular: la promesa de la liberación" [37].

Supuesto el potencial revolucionario y subversivo del arte se pregunta Marcuse: "¿Cómo puede traducírsele hoy en algo real? Es decir: ¿cómo puede expresarse, de modo que se convierta en guía y elemento de la praxis del cambio...?" [38]. Digamos de entrada que Marcuse rechaza el enfoque de la estética dogmática marxista que concibe una obra revolucionaria según que esté o no orientada a potenciar el proceso revolucionario. Para Marcuse, "el arte puede expresar su potencial radical sólo como arte, en su propio lenguaje y con su propia imagen, que invalidan el lenguaje ordinario... La tensión entre afirmación y negación hace imposible cualquier identificación del arte con la praxis revolucionaria. El arte no puede representar la revolución, solo puede invocarla en otro medio, en una forma estética en la que el contenido político se vuelva metapolítico, gobernado por la necesidad interna del arte. Y el objetivo final de toda revolución —un mundo de tranquilidad y libertad— se presenta en un medio totalmente apolítico, bajo las leyes de la belleza y la armonía" [39]. En verdad, el arte puede llamarse revolucionario en sentido pleno sólo en relación a si mismo, es decir, "como contenido convertido en forma" [40].

(32) Ibid., p. 67.

(33) Ibid., p. 67.

(34) Ibid., p. 68.

(35) Ibid., p. 68.

(36) M. JIMENEZ ha señalado la coincidencia de Marcuse con Adorno en esta faceta. Cf. su Theodor ADORNO: *Arte, ideología y teoría del arte.* Amorrortu Editores, Buenos Aires 1977; p. 104.

(37) MARCUSE, H.: *Contrarrevolución y revuelta.* Joaquín Mortiz editor, México 1973; pp. 101-102.

(38) Ibid., p. 115.

(39) Ibid., p. 116.

(40) MARCUSE, H.: *La dimensión estética,* p. 69.

El arte puede preservar su verdad transformadora y revolucionaria solamente obedeciendo a su propia ley: la ley estética.

El arte, por estar más allá del principio restrictivo configurante de la realidad, conserva la memoria de todas las metas humanas que no llegaron a cristalizar. Por eso el arte se constituye en una permanente interpelación del positivismo satisfecho de la realidad establecida. Y esa es la razón también de que el arte pueda "entrar en calidad de 'idea reguladora' en la desesperada lucha por la transformación del mundo. Contra todo fetichismo de las fuerzas productivas, contra el sometimiento continuado de los individuos a las condiciones objetivas (que siguen siendo relaciones de dominación), el arte representa el objetivo último de todas las revoluciones: la libertad y la felicidad del individuo" [41].

(41) Ibid., p. 138.

EL SUR (REIVINDICACION DE UNA POETICA DE LA FANTASIA EMERGENTE)

JOSÉ M. SARRIEGUI PERELLÓ

El sur es un desierto que llora mientras canta

(Luis Cernuda)

Dormitan en ignotos vericuetos las ignoradas ideas, a la espera de que una luz insopechada alumbre el camino que conduce al texto. He leído hoy —hoy mismo, un día cualquiera, cualquier día de los días— un poema de **Luis Antonio de Villena**, relanzado juglar encuadrado entre los poetas llamados "venecianos". "Al Sur, en una pequeña ciudad provinciana" es su título, y él es, de manera indirecta, el responsable de estas líneas. La sugerente, cautivante atmósfera que evoca me ha traído a colación una interrogante sobre la que ya hacía cierto tiempo que volvía y volvía. Aparentemente inofensiva, percute demandando una respuesta, se alza omnipotente, dice: ¿qué es el Sur? Y me decido a intentar contestarla, aunque lo que salga sea sólo un esbozo rudimentario, un incipiente punto de partida. No se trata de racionalizar lo que de intuido-sensible tiene el Sur, sino, como está dicho, de reivindicar una poética de la fantasía emergente, un desenterrar urgente de la imaginación desterrada, *un paganismo nuevo* luminoso y ardiente.

El Sur es, digámoslo ya, un espacio de confluencias, una Meca mítica que sugiere lecturas diversas, que se entrelazan y enredan, pero que pueden formar un tejido radiante si al paciente "sastrecillo valiente" se le enhebran de la adecuada forma los hilos de la trama.

Dice **Eugenio Trías** que no existen actos creativos, que éstos siempre son re-creaciones, pero deja un lugar abierto para la combinatoria de ideas preexistentes: acaso, pues, la tarea del creador consista en ir trayendo a una reunión voluptuosa el desorden primigenio de las ideas. Traerlas y ver si se avienen, si se engarzan, si se enzarzan, o si, por el contrario, inician de inmediato una contrafuga hacia su caos originario. Entender el Sur es ir atando cabos: veamos cuáles son éstos, para observar posteriormente si se anudan con resistencia o con fragilidad, o con una cierta resistencia o una cierta fragilidad.

Creo que es **Rilke** quien dice que la infancia es la patria del hombre. En primer lugar, el Sur es —biográficamente entendido— nuestra infancia. El espacio y el tiempo del misterio, la sorpresa, la imaginación y el juego. ¿Irremediablemente perdidos? No. Perviven en la memoria y pueden rescatarse, como lo hace **Fernando Savater**, vía **Bataille**: "la literatura es la infancia al fin recuperada". También lo hace así **Proust**, horada el recuerdo *a la búsqueda del tiempo perdido*, y pone en boca de uno de sus personajes, probablemente el más sureño de todos ellos:

Yo nunca me dejo influir por las perturbaciones atmosféricas ni por las divisiones convencionales del tiempo, y rehabilitaría con gusto el uso de la pipa de opio y del kriss malayo; pero ignoro el empleo de esos instrumentos, mucho más dañinos, que se llaman reloj y paraguas.

Es bien sabido que, según el psicoanálisis, la infancia es la fuente de nuestros temores y neurosis de adultos. Volver a ella es un acto de madurez que el adulto y el niño que nos pueblan convienen en llevar adelante. Tal vez la madurez no sea otra cosa que un gran rodeo al reencuentro de ese tiempo remoto, ajeno a las mixtificaciones, anclado *al otro lado del espejo.*

La segunda idea que se me ocurre es la intelección del Sur en tanto que paraíso perdido, es decir, la recurrencia al tema en cierto modo tópico (y tan denostado) de la originaria edad de oro, referida aquí en su sentido histórico-mítico. El paraíso perdido está en la base de numerosas interpretaciones pre-racionales del fenómeno de la vida: la más conocida de nosotros la inherente a la tradición cristiana. Es en ese edén inicial en donde el hombre vive su feliz inocencia hasta ser tentado: comprende que puede vencer la omnipotencia de Dios y "peca": se adentra en las intocadas regiones del conocimiento racional, en los caminos procelosos de la ciencia. Es la venganza de la razón sobre el mito, es el comienzo de la rebelión frente a la avasalladora naturaleza, la conciencia de que en sus propias manos, en las manos del hombre, está el transformar la realidad. El *non serviam*, la *caída* propiciada por el sabio demiurgo razonante, ángel ya caído tras su renuncia a la servidumbre, inicia la historia, consolidada en la dialéctica Caín-Abel: algo ha de dejar de ser para que el progreso se produzca. Después vendrá el sentimiento —también de raíz judeocristiana— de la culpa. Y el diablo tendrá pocos abogados. Uno de ellos, **John Milton**, alabará su rebeldía, y cantará como nadie la felicidad de la nueva situación nacida del "pecado". **Giovanni Papini**, gran fiscal del Reino, lo sentará en el banquillo de los acusados de su "Juicio Universal". Y así se defiende Milton (la cita es larga, pero la reproduzco por ser altamente significativa):

El Paraíso Terrenal era físico, material, sede de una felicidad obligatoria y sin mé-

ritos. Adán no podía, en su primer estado, ni obrar, ni producir, ni aventurarse, ni arriesgarse o vencer. Su felicidad era, en el fondo, epicúrea y casi pasiva. La expulsión del Paraíso Terrenal fue para Adán, según mi orgulloso concepto, ventura más que desventura. Así pudo dirigirse a la búsqueda de otro paraíso, no ya exterior, sino completamente interior; no ya don gratuito de lo Alto, sino fruto de su voluntad, de su trabajo, de su propio genio; el Paraíso de la sabiduría humana, del pensamiento, del arte, de la poesía. La Caída fue para el hombre el verdadero principio de su ascensión, de su personal y voluntariosa redención.

Estamos ante el nacimiento del yo, la decisión cumbre del hombre: va a ir por su cuenta, va a luchar por conquistar el Universo. Tras un aletargamiento de siglos, el Renacimiento daría nuevos y definitivos bríos a esta opción. Y, sin embargo, apenas iniciado el portentoso ascenso, la travesía con Caronte, ya se abría paso la duda, la incertidumbre. Es hoy un lugar común el considerar al siglo XIX como uno de los más fructíferos en el orden de las ideas. En él se entremezclan en un ovillo gigantesco una pléyade de concepciones del mundo. Se piensa y se imagina mucho: se imagina no sólo un venidero futuro de bienestar universal, desde los socialistas utópicos hasta un **Marx** más posibilista, sino que se imagina también el pasado, recreándose supuestas edades de oro pretéritas. Se anhela, en resumen, torcer el camino y retornar al Sur —a un Sur insuficiente— donde habite la armonía. El movimiento historicista en arquitectura es la más visible muestra de esta mirada sobre el pasado. Pero pensemos en un **Hölderlin** que revive la Grecia clásica, o en la recuperación de la Edad Media como época carente de conflictos, en la que los papeles están definitivamente repartidos y nadie sueña transtocarlos —duerme el ángel rebelde. Es la respuesta de la burguesía al auge e insumisión del proletariado. Se reivindica el arte por el arte, arraiga el formalismo de **Wölfflin**, surge el prerrafaelismo como tendencia pictórica (**Burne-Jones** recrea maravillosamente el edén armónico, la compenetración perfecta entre hombre y naturaleza: la bondad rousseauniana de su personajes es la reivindicación de todo lo que el siglo, con sus crispaciones, niega). Y al mismo tiempo, otras corrientes de signo opuesto se afirman, desde la reacción antibíblica propiciada por el darwinismo, con su polémica creacionismo versus evolucionismo y la fe ciega en el progreso científico ("El Arbol de la Ciencia" de **Baroja** como ejemplo), el apogeo del positivismo, reduplicador tautológico de la realidad, con su correlato literario en el naturalismo de los **Zola, Stendhal, Balzac**, etc. (el problema del determinismo como "leit-motiv"), hasta las posturas individualistas, antihegelianas de **Nietzsche** —optimista— o **Schopenhauer** y **Kierkegaard** —pesimistas—. En pintura, el siglo acaba con dos gestos: los nenúfares de **Monet** y el arrebato de **Van Gogh**.

Como vemos, un movimiento doble, de repliegue y de despliegue, se verifica. Es lo propio de las épocas de cainismo, motor del desarrollo histórico. Por un lado, una actitud conservadora de freno y vuelta atrás —al primer paraíso de Milton, el Terrenal—; por otro, una actitud de progreso en los cambios para el alumbramiento de una nueva situación de bienestar —el segundo paraíso en la cita de Milton, el del pensamiento, el arte, la poesía. De nuevo se parte de un sur, inocente y gratuito, se avanza hacia el norte, madurez y conocimiento, escepticismo y despecho, y se alumbra un nuevo sur, más potente por consciente: el de la fantasía y el juego, carnavales venecianos, la Comedia dell'Arte.

Hoy por hoy, frente al norte tecnológico y desarrollista, se alza el sur utópico y eco-

logista; frente al norte de la razón razonante –tautologizando–, el sur de la razón imaginante –creando–; frente al sedentarismo inviolable (cada día es el mismo día), el nomadismo impronosticable (cada día es otro día).

Nomadismo porque, en tercer lugar, el Sur es el territorio de la aventura, sus espacios ignorados, la admiración ante lo inesperado. Geográficamente incluso, el Sur es Africa, "continente del futuro", según rezan los más estúpidamente modernos eslóganes publicitarios vomitados para los "mass-media". Si en el Norte la aventura es lucha *artificial* por la vida, surgida en el agreste remontar la agresión constante, la ambición latente, la "contracorriente en el océano de rumores colectivos" (la expresión es de **Ortega**), en el Sur, la aventura es producto directo del enfrentamiento con la naturaleza, esa endiablada caja de sorpresas. Y aunque **Cioran** se empeñe en que "las hazañas sólo son posibles cuando la autoironía aún no ha hecho estragos", justamente las hazañas son la mejor inmunización contra los estragos autoirónicos. Y dejo aquí la cuestión de la aventura, pues doctores tiene la iglesia para hablar sobre el tema. Sólamente una cita, que me prestan, perteneciente a **Claude Tresmontant**, un heterodoxo hermeneuta de los evangelios:

> *El rico es aquel que pretende escapar a la condición nómada, que es la condición humana, mediante la construcción de ciudades, de palacios, y mediante la acumulación de riquezas. Cierra así los ojos a un elemento inherente al destino humano: su condición peregrina. El hombre es un ser inacabado, un ser que viaja hacia alguna parte. Instalarse no es bueno para él. La riqueza es precisamente una tentativa de instalarse aquí. Es una negación del nomadismo.*

Cuenta una leyenda pagana que estando Perséfone recogiendo flores en el valle del Nisa fue raptada por Hades. Trasladada al infierno, Démeter, madre de Perséfone y diosa de la agricultura, sufrió tal aflicción que abandonó a su suerte las tierras y cultivos. Ante el temor a que se extendiera el hambre, Zeus ordenó la inmediata liberación de Perséfone. Esta, sin embargo, había ya comido una semilla de granada en el infierno, por lo que nunca podría se completamente libre. Perséfone pasaría desde entonces la tercera parte del año en el averno, siendo libre durante el resto. Es la explicación mítico-poética de la sucesión de las cosechas, de la fertilidad de la tierra, siempre interrumpida por una temporada de esterilidad y yermo. Es el correlato temporal del anhelo del Sur y la necesidad del Norte. Es lo que el lector quiera: ¡siga el texto tejiéndose en su imaginación!

Ir. Buscar. Estar yendo. Estar buscando... el Sur... *al otro lado del río... y entre los árboles...*

ASSAIG D'APROPAMENT A LA QÜESTIÓ DE LA RELACIÓ ENTRE "SENTIT COMÚ" I CONEIXEMENT FILOSÒFIC DEL MON

ANTONI BARBER ORFILA

Per "sentit comú" crec entendre per una banda una referència a la inteligència o capacitat de previsió que han de tenir les persones per a relacionar-se amb les diverses coses del món amb un mínim d'èxit (èxits pot ésser salvaguardar la pròpia supervivència, no gastar energies inútilment, ser capaç de resoldre situacions problemàtiques de caire pràctic, etc.). Així, fer les coses "amb sentit comú" pot voler dir fer-les amb un mínim de seny, amb coneixement de les conseqüències dels actes. Per exemple, tallar-se les venes amb l'únic objecte de comprovar si un ganivet està ben afilat, no és de sentit comú; o pretendre anar de Mallorca a Menorca nedant sense ajuda de ningú ni cap casta de companyia, no és propi del sentit comú: no seria raonable fer cap d'aquestes coses, i demostrarien una certa incapacitat o inhabilitat mental per part de qui les fa.

Però, per una altra banda, apart d'aquesta capacitat de previsió, o mínim de seny amb els que es suposa que hem de fer les coses, tenim també i es formen en nosaltres un conjunt de creences i opinions, no ja respecte a com és més raonable actuar per a obtenir uns fins, sinó respecte a les característiques i comportament de les coses amb les que ens relacionam quan actuam. Aquestes creences es formen directament a partir de la experiència del món exterior, a través dels sentits (p. e., la lluna és blanca; la taula que veig és verda, l'aigüa és insípida, etc.), a partir de l'experiència dels sentits aplicada a coneixements previs (el sol surt per l'est, per exemple), a partir de la experiència continuada i

repetida (les carreteres banyades són perilloses per a la circulació, p.e.)... Aquestes creences i opinions són compartides per la majoria de les persones, i per arribar a elles no és necessari cap tipus d'investigació prèvia ni d'esforç intel.lectual profund. Són, podem dir, més que fruit d'una reflexió teòrica-intel.lectual, fruit de la interpretació directa i acrítica de l'experiència amb l'entorn; més que fruit de la raó, fruit de la experiència (si bé la raó, és clar, s'encarrega de formular-la). La experiència ens proporciona, per tant, de manera "immediata" o "directa" (basta amb que tinguem "els ulls oberts") una certa manera de conèixer les coses, que es caracteritza per la confiança que hi posam i perquè guia i orienta la nostra manera d'actuar. A partir d'ara parlarem de sentit comú en aquest segon sentit.

Per exemple, l'afirmació que aquest paper que estic vegent existeix, també és pròpia del sentit comú. L'home normal sembla estar segur de la seva certesa, i quan trobi un filòsof idealista que li digui que el paper que ell creu veure en realitat no existeix (materialment), defendrà la seva creença, suposant que per a ell aquell paper no tengui cap valor, cremant el paper i asseverant: "ara és quan no existeix". Efectivament, a efectes del que a l'home pràctic li interessa, el paper sencer existeix, però un paper que ha estat cremat, no existeix.

Com he dit abans, tots els principis del sentit comú, una volta els ens hem format, sens apareixen com evidents, sembla que són innegables. Això es podria explicar, per exemple, d'aquestes tres maneres distintes: 1) La seva evidència es deu a que negar-los és contradictori. Nosaltres hauriem de demanar: contradictoris amb què?; 2) a que posseïm una intuició especial que els fa aparèixer com a clarament vertaders; 3) a que encara no els ha negat ningú, ni hi ha hagut ningú que hagi dubtat de la seva evidència. El filòsof, que és un home essencialment crític de totes les creences i opinions, sospita àdhuc de les creences que són del "sentit comú". Podem dir, fins i tot, que les seves sospites van especialment dirigides a aquestes creences que semblen estar tan fermament arrelades i assentades dins nosaltres. Si són tan evidents, pensa el filosof, és precisament perquè no són producte d'una investigació intel.lectual prèvia. Una actitut de reflexió teòrica envers elles farà més difícil que visquem en l'engany i en l'apariència il.lusòria, i ens proporcionarà una comprensió més profunda de com és la nostra relació amb el món que ens rodeja i amb el que ens relacionam amb els nostres actes, amb la raó i amb tota la personalitat.

La meva intenció és, a partir d'ara, centrar-me sobre un problema concret que crec que pot ajudar a il.luminar la problemàtica general de la relació entre les creences del sentit comú i coneixement filosòfic del món: es tracta de la discussió (a la que ja he aludit) entorn a la distinció apariència-realitat; és a dir, la distinció entre el que les coses semblen ser (segons els nostres sentits) i el que realment són. Aquesta distinció dóna peu a la possibilitat de sistemes idealistes i pot ser interessant veure con se resol la confrontació idealisme filosòfic contra creença pròpia del sentit comú que el món exterior existeix i que és de naturalesa material (no espiritual). Dic, per tan, que l'estudi d'aquesta qüestió pot ajudar a il.luminar la problemàtica general perquè l'idealisme s'enfronta clarament al sentit comú i en fa un atac explícit. Això ens planteja la pregunta: és el coneixement filosòfic del món superior al que ens proporciona el sentit comú?

Per desenvolupar aquestes qüestions em serviré de l'exposició que fa **B. Rusell** en el seu llibre *"Los problemas de la filosofía"*, concretament el capítol I, titolat *"Apariencia y realidad"*.

Primerament unes consideracions prèvies respecte al concepte d'apariència. "Apariència" té, podem dir, dos sentits:

1) El de reproducció, per contraposició a la cosa reproduïda. La foto d'un cavall conté, en aqueste sentit, l'apariència (visual, plana i estàtica) d'un cavall real. En aquest sentit, "apariència" fa referència a la manera (neutre) que tenen de mostrar-se o aparèixer les coses a qui les observi, i per tant, per definició, l'observador només posseirà l'"apariència" de les coses en l'acte de conèixer.

2) El de imitació o succedani, per contraposició a la cosa imitada o sustituida i autèntica. Dos homes disfraçats de cavall es constitueixen una "apariència" de cavall, malgrat que un cavall és una cosa ben distinta.

La diferència entre el significat primer i el segon està en la relació entre apariència i realitat. En el primer cas es tracta d'una distinció lògica neutre: de fet, l'apariència no es pot deslligar de la realitat (si bé es pot representar fotogràficament, per exemple). En el segon cas, l'apariència és separada de fet de la cosa real i pot mostrar-se en absència d'ella. Així pot arribar-la a sustituir.

Segons el sentit en que s'entengui el concepte "apariència", la distinció apariència-realitat dóna lloc a dues postures filosòfiques oposades, ampliament conegudes. Totes dues coincideixen en que en mi, en l'acte de coneixer, no hi ha la representació de l'objecte, sinó de l'apariència de l'objecte: 1) L'apariència de taula (p. e.) que tenc present quan mir (o crec que mir) una taula és vertadera i, per tant, reflexe d'una taula real-material que hi ha més allà de la meva apariència. De ser així, aquesta apariència seria tal només en el sentit de ser una reproducció mental de la taula, distingible de la taula mateixa. 2) En contraposició a l'anterior està l'idealisme. Quan crec que veig una taula només veig una apariència de taula. Només conec aquesta apariència i per tant res puc afirmar d'una taula "real" que no estigui continguda en cada una de les diverses apariències que jo crec tenir d'ella, i cap d'aquestes és més "real" que les altres. No hi ha per tant objectes físics o materials distints per naturalesa de les idees. Naturalment, i a part d'aquesta controversia filosòfica, a l'home normal, el nostre amic Pérez Sucóvich, el sentit comú li fa creure que les coses que veu i toca existeixen de ver, i si veu, anant pel carrer, que el semàfor es posa vermell, no passarà ni s'arriscarà a tenir un accident tot per comprovar si aquell vermell del semàfor és més vermell que el verd que hi havia abans, o si, en definitiva, el vermell que ell havia vist no seria una pura apariència (en el sentit segon senyalat) de vermell, tan il.lusòria com subjectiva. Es evident que la discussió filosòfica descrita abans es mou a un nivell distint al de les creences de l'home pràctic. A aquest, com a tal, no li interessa entrar dins especulacions i disquisicions conceptuals si no veu clar cap a quins resultats positius condueixen, o de què li poden servir. El filòsof, per la seva banda, en el seu afany per arribar a un coneixement sòlid i ben fonamentat posa entre parèntesi moltes de les creences del sentit comú. Quina és la solidesa d'una i altra postura?

Passem per tant a analitzar els fonaments i la força de l'idealisme i, per contraposició, de les creences del sentit comú. El primer argument en contra d'aquestes i en favor

de l'idealisme que podem trobar en el capítol esmentat de Russell, fa referència a la informació diversa i fins a cert punt contradictòria que ens donen els sentits respecte d'una mateixa cosa (el filòsof parteix de la desconfiança envers els sentits). El color i la forma d'una taula, p.e., varien segons les perspectives, circumstàncies des de les que la observem. Des d'un cert punt de vista la taula sembla ser rectangular, però des d'una altra perspectiva ens sembla quasi quadrada. Quina és la forma real? Perquè hem de considerar una informació dels sentits com a més valida que una altra? Segons diu en Russell, en la vida quotidiana quan parlam de la forma de la taula ens referim a la forma que semblarà tenir per a un espectador normal (sense defectes visuals, p.e.), des d'un punt de vista habitual (vist des de devant, p.e.) i en les condicions ambientals normals. Malgrat això, afegeix, les formes que apareixen sota altres condicions tenen exactament el mateix dret a ser considerades com a reals i, per tant, per a evitar tot favoritisme, ens veim obligats a negar que, en si mateixa, la taula tengui cap forma particular. Però em sembla que podem considerar aquesta afirmació com a falsa. Les diverses formes aparents que observem són efectivament diverses i fins potser contradictòries, però no són independents entre sí. Hi ha entre elles determinades relacions constants i determinables. Per a altra banda, se pot explicar la discrepància de les diferents apariències o sensacions sense postular la variació de l'objecte que causa aquestes sensacions. Efectivament, aquestes diferències es poden explicar en funció de factors externs al propi objecte, com són les condicions ambientals, el punt de vista de l'observador o les peculiaritats "internes" d'aquest. Podem dir, per tant, que la forma real de la taula que observam és aquella forma, operant sobre la qual els diversos factors que hem anomenat, com a funcions determinables, que dóna lloc a les diferents apariències que nosaltres podem percebre. Naturalment, podem suposar que la forma real de la taula no coincideix amb cap de les formes particulars que nosaltres podem percebre d'ella, ja que hi ha factors que sempre hauran d'operar sobre aquesta forma real a partir del moment que la volguem observar (no podem veure, p.e., una taula en les seves tres dimensions); tanmateix, aquesta forma real és reconstruible intuitivament (que és el que de fet feim). Així, per tant, quan parlam de la "forma real de la taula" no ens referim a cap de les sensacions particulars que tenim d'ella sinó a una forma abstracta producte d'una reconstrucció intelectual de la informació donada pels sentits i que podem "veure" intuitivament. Així, l'argument que en virtut de la información diversa dels sentits sobre un mateix objecte afirma l'impossibilitat de parlar d'una forma real, un color real, etc., crec que és falç. La distinció aparència-realitat no és, per tant, una distinció falç-autèntic ni conegut-desconegut, sinó sensacions-causa/objecte de les sensacions, molt més neutre i sense cap vinculació a una intenció d'atac o acusació a les creences del sentit comú com a coneixement del món.

Russell prossegueix el seu raonament en el capítol que esteim comentant i diu que *"la forma real no és el que veim; és quelcom que inferim del que veim"*, per afegir: *"els sentits no semblen donar-nos la veritat sobre la taula, sinó només sobre l'aparència de la taula"*. Les diverses sensacions no revelen directament les propietats de les coses sinó que, com a molt, són signes d'alguna propietat que, potser, causa totes les sensacions, però que no apareix, veritablement, en cap d'elles. Així, la taula real, si és que existeix de ver, no coincideix amb la que experimentem directament per la vista, la oïda, etc.

No ens és *inmediatament* coneguda i ha de ser inferida del que sí ens és inmediatament conegut. D'aquí treu en Russell dues preguntes:

1) Existeix en efecte una taula real?

2) En cas afirmatiu, quina classe d'objecte pot ésser?

Abans he mostrat com creia que no hi havia cap motiu justificat per dubtar de l'existència d'una forma real de la taula (no és que en Russell negui això, com potser he deixat entreveure, ja que ens capítols posteriors accepta la "forma normal de veure les coses", el que crec que passa és que en aquest primer capítol exagera pedagògicament els dubtes dels sentits per poder exposar l'idealisme com una cosa "amb sentit"). El mateix argument es podria aplicar al color, el so, el tacte, etc. Si definim la taula real com l'objecte que presenta o causa el conjunt de qualitats que hem percebut, i aquestes són reals, l'objecte taula en qüestió també és real. I si aquesta taula que jo percep ara és real, també ho seran les altres taules, i les cadires, i tot objecte captable pels sentits. La materia, per tant, existeix: és la causa de les nostres percepcions i es caracteritza per la naturalesa del contingut d'aquestes (espacial, amb formes i colors, etc.).

Ara bé, segons Russell, **Berkeley** nega l'existència de la matèria en el sentit donat a aquesta fins aquí, però l'afirma en un altre. L'explicació d'això implica també alterar el sentit de les dues preguntes que anteriorment ha formulat Russell i ens permet diferenciar de forma precisa la postura "idealista" de la "realista", sortint per tant del fustigament a la base de les creences del sentit comú (i concedint un cert grau de confiança als sentits) que fins ara representava l'idealisme, com a pas necessari per a poder-se constituir. Més amunt hem entès per materia *"quelcom que s'oposa a esperit, quelcom que concebim com a ocupant un espai i radicalment incapaç de qualsevol pensament o consciència"*. Berkeley nega la matèria en aquest sentit. Admetia, però que hi havia un tipus de realitat distint de nosaltres mateixos, que era la causa de les nostres idees. Una taula existia independentment que nosaltres la vegéssim o no: quan tancavem els ulls, la taula seguia existint. Ara be, Berkeley pensa que aquesta realitat independent de nosaltres no podia ser de naturalesa radicalment diferent, ja que d'una altra manera no la podriem conèixer. Els objectes són idees, independents de la nostra vista, però no de tota visió: són idees dins l'esperit de Déu. Si les taules fossin materia en tost d'idees només podrien esser inferides, però mai conegudes d'una manera immediata. Així, Berkeley diu que la taula existeix efectivament, però que és una idea en l'esperit de Déu. Amb aquestes premises Berkeley intentarà donar una explicació coherent de tots els fenòmens i coses del món partint de la base que són idees. Tindrà que explicar el que en la pràctica s'escau en la nostra relació amb el món. El sentit comú es mouria bé, però dintre del marc d'un engany bàsic.

En resum: l'idealista parteix de l'afirmació que la realitat que tan bé creim conèixer no la coneixem tant: si hi ha res independent i extern al nostre pensament no ho podem conèixer immediatament, per tant no sabem directament de quina naturalesa és (si bé sabem que existeix). Una volta fet aquest pas es pot ja especular sobre aquesta naturalesa, i Berkeley s'inclina per les idees, amb l'argument un tant curiós que res pot esser pensat (o conegut immediatament) excepte les idees dels esperits i el que no pot esser pensat és inconcebible i no pot existir.

A l'idealisme se li poden fer una sèrie de crítiques. Per exemple, creure que els sentits ens proporcionen les apariències en el sentit segon que he descrit. Es possible que la matèria que ens descriuen els sentits sigui només il.lusió però en aquest cas hauriem d'acusar a Déu de posar en nosaltres idees falses. Per altra banda és una hipòtesi innecessària. No hi ha contradicció lògica en afirmar que el món físic en el que creim pel sentit comú és una pura il.lusió. Però tampoc hi ha cap contradicció lògica, com diu en Russell, en afirmar que les coses són més senzilles: el món físic existeix realment. La diferència entre les dues postures és purament conceptual. El sentit comú segueix informant-nos del món i concedint als nostres sentits crèdit per a guiar-nos en les nostres accions.

Una crítica més tècnica a l'idealisme és la següent: accepta que la taula és real, però la naturalesa d'aquesta realitat és determinada per la naturalesa de la informació que tenim d'ella (idees) en lloc, com hauria de ser, de pel contingut d'aquesta informació o "idees". "Material", en aquest sentit, no és completament contraposat a "ideal". Per a poder conèixer la materia, ho hem de fer a través d'idees. Per una altra banda tampoc és cert, com diuen els idealistes, que no poguem conèixer una taula (p.e.); una altra cosa és que no tinguem un coneixement absolut i definitiu de la materia.

Quines són les aportacions que fa l'idealisme al coneixement del món? En primer lloc, evita el realisme ingenu. El sentit comú no cau en els errors conceptuals o teòrics de l'idealisme, però cau en errors més greus d'interpretació de les observacions. La distinció aparència-realitat de caire filosòfic desbarata qualsevol interpretació ingenua de les dades dels sentits. La lluna no és blanca. El sol no "surt" ni "es posa", ja que és la terra qui borina i volta. En segon lloc és un exemple de teoria imaginativa. El sentit comú ens proporciona un coneixement suficient per a poder-se moure en el món... però el desenvolupament teòric del coneixement proporciona uns avenços i uns progresos en el camp del domini de la naturalesa per l'home que han baratat sustancialment el lloc de l'home en el món i han aumentat el seu protagonisme d'una manera inassolible per un pragmatisme eixut de tota conceptualització.

El coneixement que preten el filòsof del món no és un coneixement útil ni rentable materialment. El filòsof treballa amb conceptes d'un grau tan alt d'abstracció que per res afecten la vida pràctica i quotidiana. En aquest sentit, com el filòsof idealista, a més de ser filòsof, és un home pràctic, que actua i es relaciona amb l'entorn amb les mateixes necessitats de supervivència, economia, etc., no podrà negar les creences inmediates de l'home pràctic ni la manera immediata en que es mostren les coses. Haurà de reconèixer que els guardies urbans existeixen, que intentant passar un semàfor vermell es pot comprovar la estricta materialitat dels automòbils, etc. Des d'aquest punt de vista haurà d'alterar el seu sistema (en tant que idealista) ja que per bé que es mogui al més teòric i més abstracte, en tant que fa referència al món no pot desentonar de l'experiència ni de la praxis.

L'existència (de les coses, del món) és innegable. Es un fet (o experiència) que simplement constatam amb un terme. La problemàtica del seu sentit i el seu fonament és, però, igualment real i afecta vitalment l'home. El desig de respondre a aquesta problemàtica és el que impulsa l'idealista, potser el filòsof per excelència.

DE SEDUCCIONES, DESTINOS Y MALOS TRAGOS

ANTONIO BERNAT VISTARINI

—"How many miles to Babylon?
—Threescore miles and ten.
—Can I get there by candle light?
—Yes, and back again!"

(Mother Goose)

"...Ay, su modito de andar".

(Pedro Infante)

Claro que tiempo hubo y lugar en que las mujeres exhibieron un "modito" de andar sin connotaciones degradantes. Tiempo de vocabulario engomado, de léxico tieso con ballenas de hierro; momento en que no era caricatura "cimbrearse", ni arreglarse con recato en un tocador de luna orlada. Claro que también hubo otros tiempos. De no menor signo masculino, quizá, pero sí igualmente —o quién sabe si precisamente por ello— cantables. Largo sería pues, y temo que reiterativo, desentrañar contextos y vericuetos del gusto, aparición y muerte, motivos y consecuencias. Cosa que, además, me aleja del propósito de estas líneas. Pero aún, antes de entrar en juego, me voy a permitir para zanjar la cuestión y asentar una premisa de conveniente memoria —aunque arraigue en la más subjetivista sabiduría popular cual *gustibus non est disputandum*—, acudir a la autoridad de **Hume** que propone: "Todo sentimiento es correcto, porque el sentimiento no tiene referencia a nada fuera de sí, y es siempre real en tanto un hombre sea consciente de él.

Sin embargo, no todas las determinaciones del entendimiento son correctas porque tienen referencia a algo fuera de sí, a saber, una cuestión de hecho, y no siempre se ajustan a ese modelo". A la ética corresponderá luego el acotar los linderos peligrosos –que sin duda lo son– del término "correcto". Allá cada uno con la época, folklore, república, frugalidad y buena crianza que le hayan podido caer en suerte.

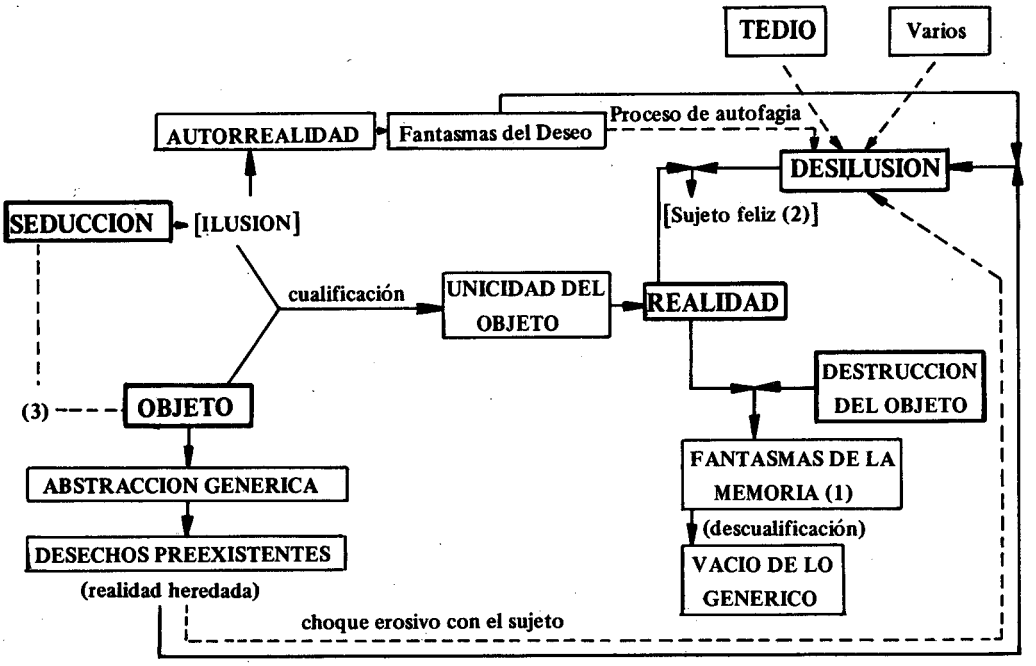
I.- Abandonado este exordio, una conocida *soleá* de **Manuel Machado** hará de umbral a posteriores ideas: "Tu calle, ya no es *tu calle:* / que es una calle cualquiera, / camino de cualquier parte". La concentración conceptual y sentimental es manifiesta; y don Manuel, entre copa y copa, sabe que pulsa unos acordes de muy remota andadura. La literatura universal y la experiencia individual demuestran la contumaz –tal vez autodefensiva– tendencia del humano a hacer polvo, no el objeto de su seducción –dando por bueno que la seducción presente un objeto claramente distante del sujeto–, sino todo aquello que lo cualifica, rodea y hace único: cuando el mecanismo de la seducción se rompe, por cualquier motivo, o desaparece ese su objeto específico, entonces y sólo entonces volvemos y percibimos al máximo la existencia –en la borrosa realidad que nos queda– de unas cualidades presentes pero perdidas, individuales e irrepetibles, y que nos acosan como el perro por los páramos de Baskerville. Esto, que es obvio y experimentable por todos, produce a su vez una reacción que se convierte en arma de doble filo. ¿Por qué a M. Machado se le viene encima, precisamente ahora, la existencia de la calle si es verdad que "ya no es *tu calle*"? Parece que no tendría que preocuparle al haber sido siempre "la calle" algo sólo accesorio a la causa de su enajenación. Lo que ocurre, sin embargo, es que todo su dolor intenta refugiarse en la queja de la mismidad individual que se resiste, con uñas y dientes, a la sustitución, a la alienación y generalización, albergando la esperanza de no quedar así bajo el imperio de la fungibilidad universal. Pero el otro filo aparece en cuanto que este refugio, al sumirse en la mismidad y, por tanto, renegar de lo que haya reproducible y equiparable, está –por medio de esta negación– efectuando justamente la descualificación de que huía y, por ende, colocando al objeto de cuatro patas en la más absoluta situación de fungibilidad.

De esta paradoja, mucho más cuerdo, era sabedor el hermano de Manuel; reproduzco aquí el *Parergón* de **Antonio Machado**, que alumbra más que cualquier disertación y añade otra vuelta: (I) "Cuando murió su amada / pensó en hacerse viejo / en la mansión cerrada, / solo, con su memoria y el espejo / donde ella se miraba un claro día. / Como el oro en el arca del avaro, / pensó que guardaría / todo un ayer en el espejo claro. / Ya el tiempo para el no correría./ (II) Más, pasado el primer aniversario,/ ¿Cómo eran –preguntó–, pardos o negros,/ sus ojos? ¿Glaucos?... ¿Grises?/ ¿Cómo eran, ¡Santo Dios!, que no recuerdo?.../ (III) Salió a la calle un día/ de primavera, y paseó en silencio / su doble luto, el corazón cerrado.../ De una ventana en el sombrío hueco/ vio unos ojos brillar. Bajó los suyos,/ y siguió su camino... ¡Cómo esos!" Y esta otra vuelta aparece a partir de la segunda muerte ("su doble luto, el corazón cerrado"). Se siente como muerte definitiva pero encuentra su resurrección en la seducción. Vuelta a empezar; proceso cíclico de la seducción. Se vuelve al principio, a la necesaria creación de la realidad. Otra realidad que, a la vez, acumula a la anterior: se abre el "corazón cerrado"; aunque por supuesto se abre con cada vez más y más escombros dentro. Queda así demostrado cómo la seducción desplaza grandes cantidades de material de aluvión en un proceso similar al

de la escoria en los altos hornos. (**H.P. Jeudy**: "¿No es la misma ilusión que la del halcón que *vuelve* al pedazo de cuero rojo en forma de pájaro la que, mediante la repetición, confiere una realidad absoluta al objeto que capta? Por encima de creencias e ilusiones, el engaño es en cierto modo el reconocimiento del poder sin límites de la seducción").

Hasta que punto no tendrá límites el poder de la seducción que un traje de seda negro, unos largos guantes negros, una sonora bofetada y Rita Hayworth consiguieron que una expedición escalara los Andes con el único objeto de enterrar una copia de esta película (*Gilda,* 1946) para transmitirla a la posteridad. Y, más aún, la bomba atómica experimental que cayó sobre el atolón de Bikini llevaba el nombre de Gilda, y, grabada, la efigie de su protagonista. (Seducción y estupidez pueden emparejarse hasta la masacre, recordemos tan sólo las últimas guerras). Hechos todos que nos obligan a tomar una copa.

II.- La anterior glosa sobre los Machado y a cuento del mecanismo cualificación/descualificación, unicidad/alteridad del objeto de deseo (que debería redondearse con algunos poemas de **Pedro Salinas**, en quien el asunto es constante), ha generado un esquema de comprensión más amplia y que se extenderá luego en posterior metáfora.



Impacto

---- Camino posible y suficiente pero prescindible.

(1) Interpretación fantasmal de la Historia.

(2) La única hazaña es la soledad.

(3) Si la seducción fuese de las que no se hacen ilusiones, su incidencia sobre el objeto conduciría no a una "realidad", sino a ese vago estado general conocido comunmente como catástrofe y al que debemos los mejores momentos de la vida.

Sea una botella de whisky; sea yo *. Sin el segundo y aleatorio requisito; o si, mucho más triste, no hubiera botella; o si habiéndola no la reconozco, la realidad no existe. En el primer supuesto el objeto, constreñido a mera abstracción genérica, engrosará el inmenso campo de los desechos preexistentes que componen la *realidad heredada;* la cual como todo el mundo sabe adolece de graves defectos de forma, notoria propensión al espejismo, arbitrarias imposiciones y congénita insustancialidad. Es decir, poco real, francamente. En el segundo, ocioso será explicar a dónde pueden conducir los *fantasmas del deseo* tras la formación de una *autorrealidad* al margen del objeto. (Así **Th. De Quincey**, teórico de la belleza atroz y asesino confeso de gatos, analiza pormenorizadamente el mundo irreal al que transporta el crimen. En el *Macbeth,* después del asesinato de Duncan, resuenan unos golpes a la puerta; la escena había intrigado desde niño a De Quincey, quien no acertaba a explicarse el efecto que le causaba. Después de mucho logró aclararlo en un ensayo que se cuenta entre lo mejor de su obra: el asesinato es una transgresión mágica que *suspende el tiempo* y crea un mundo diabólico; los golpes a la puerta marcan entonces el reflujo de lo humano —y ahondan, por contraste, el supuesto horror del homicidio—). Y el tercer supuesto incluye a ambos.

Sólo si los dos postulados iniciales (botella de whisky y yo) se coordinan aparece una *realidad* eficaz (quizás una singular borrachera). Debe entenderse siempre que no hablo de la manida realidad creada por contacto de sujeto y objeto, sino de la que se crea, de manera más esencial y próxima, desde la seducción. Sólo se acepta aquí una *realidad* que pase por la unicidad del objeto y proporcione "el nombre exacto de las cosas". Del precario estado de tal realidad, que el hombre sólo a fuerza de desvelos y azares puede conseguir, ya se ha dicho algo en el primer apartado. Se trataba en los dos ejemplos escoliados de la destrucción del objeto, cosa que conducía primero a los fantasmas de la memoria y luego al absoluto vacío de lo generalizado y abstracto (ver gráfica). Los motivos de la eversión del objeto los vemos elementales e inevitables como las tormentas: nada existe que no pueda dejar de hacerlo. Por contra, los desencadenantes de *desilusión* (el otro gran principio que choca contra esa frágil realidad) se nos multiplican como hijos del diablo; habrá pues que centrarlos en cuatro irreductibles.

Veamos primero una causa de desilusión que emerge precisamente desde la ilusión *aislada y pura.* Un tipo tal de ilusión no puede menos que engendrar con rapidez una *autorrealidad:* si no hay whisky, y si esto fuese lo único que deseo, mi necesidad de él me forzará a buscar un sustituto. Sustituto, toda vez, *interno.* Pueden ser la imaginación o la teoría como alternativas blandas; murria global o fastidio cerrado como menos blandas, y quedar eternamente habitado por los *fantasmas del deseo* como alternativa patológica e incurable. Y los llamo fantasmas porque si uno una vez, cuando estuvo en Berlín, deseó infructuosamente cenar unas Manzanas a la Froilán, por muchas manzanas que trasiegue en esta vida jamás habrá saboreado *aquellas* Manzanas a la Froilán con sus pasas de Corinto. Es más, siempre que coma manzanas asadas los fantasmas del deseo acudirán a posarse sobre el plato recordándole su irreparable destino. Así también se expli-

(*) De esta hipótesis, que no cabe la menor duda, uso únicamente la metonimia que remite a cuanto me hace desear esa botella.

can la obra y obsesiones de **Dante**; hombre que a pesar de las mujeres que pudo haber amado, moriría sin haber puesto nunca la mano sobre su anhelada Beatrice. En algún momento de ánimo especialmente pugnaz, se ha dado en llamar a esta suerte de infortunio *morir como un perro* (–" ¡Morirás como un perro!", le dice, por los mismos motivos, el fantasma de Orestes a Egisto en una pesadilla de **Cunqueiro**. Y en **Kafka** " ¡Cómo un perro! –dijo; y era como si la vergüenza debiera sobrevivirle"). Esto es lo que quiere indicar el proceso de *autofagia* de los fantasmas; se devoran a sí mismos. Contínua y lentamente se enquistan en el espíritu y acaban poseyéndolo de Sur a Norte. El fantasma de Beatrice se autodevora y da como resultado, junto a otras devoraciones, por ejemplo, la *Divina Comedia.* Los fantasmas –por el mismo viejo principio de la acumulación progresiva e integradora de los temores– al devorarse pasan a componer un fantasma cada vez mayor que acaba llamándose Desilusión. Y es desilusión porque ya no hay nada. Sólo un súcubo vagamente molesto pero del que no se puede huir sin augurar graves riesgos a la integridad mental.

Aclarado el primer gran caso posible, se nos presenta el segundo. Todos sabemos que nos hallamos inmersos en un sistema de convencionalismos, en una *codificación heredada* del universo. Denomino a todos estos objetos de la codificación *desechos preexistentes;* vendrían a ser como los "escombros del corazón" antes citados pero aquellos con los cuales ya venimos al mundo. El hombre está contínuamente chocando con esta realidad heredada, codificada de antemano. La erosión ininterrumpida acaba desbastando la inteligencia hasta el punto de convertir el cerebro en una casa desierta pero confortablemente amueblada. La muerte del individuo que ha elegido este camino es, por decirlo así, la típica burguesa "contemplando/ cómo se pasa la vida,/ cómo se viene la muerte/ tan callando"; y lamentándose (Ubi sunt?) cómo, sin remedio, "cualquier tiempo pasado/ fue mejor" ("¿Qué se hicieron las damas,/ sus tocados e vestidos,/ sus olores?"). En esta opción vital es donde indefectiblemente purgamos la *tristitia post coitum* de nuestros primeros padres (se entiende padres pensantes, claro) ¿Qué mayor desilusión podemos concebir? Parece inaccesible alguna superior; mas la hay. Así como las dos anteriores siguen un camino posible y suficiente pero eludible, la tercera es de más difícil regate. Así como las dos anteriores precisan que el sujeto se introduzca de lleno bien en la autorrealidad bien en la realidad heredada, la tercera, que nace de la conjunción de estos dos caminos, sólo demanda al objeto *algo* de autorrealidad y *algo* de realidad heredada, cosas que todos poseemos. Mi ideal, por muy modesto que sea, de chica y la chica que me está esperando en aquel bar con su madre (madre = desecho preexistente, realidad heredada o lo que muchos conocen por *dura realidad*) al encontrarse no pueden menos que producirme un brutal impacto en los aledaños del hipotálamo (tercera desilusión que estaría ligeramente emparentada con el cernudiano choque de Realidad y Deseo). Y el cuarto gran motivo es *el tedio.* El tedio *va implícito en el proceso de seducción;* todo lo que se repite (además de acabar siendo verdad, como decía y aplicaba **Goebbels**) acaba siendo tedioso (recordemos el párrafo de H.P. Jeudy). Este tema planea sobre una vasta región del pensamiento, así que para no aburrir sólo hablaré de un aspecto concreto: el tedio transporta a la desilusión por medio de la inacción. Inacción y tedio se conectan recíprocamente. La pasión por la inacción, a la cual lleva inevitablemente el tedio, se llama pereza. Y la pereza es la pasión que más ventajas tiene sobre las demás puesto que su objeto es ninguno

(o la nada). Mejor se la contenta sentado que en pie, mejor echado que sentado, mejor soñoliento que bien despierto. Cuanto más se acerca a la nada el perezoso, en su modo de ser, mejor está. Ahora bien, hay que decir que son los más inteligentes los que con más facilidad caen —a través de la inacción— en el tedio porque experimentan antes el sufrimiento de la repetición estúpida. De todos es sabido el ejemplo ilustre de Pascal, que moría "de viejo a los 39 años" **(Racine)** enfrentado a un sentimiento de hastío irreparable y resistiendo con toda el alma la costumbre de ser.

Visto esto, para entender (cual está apuntado con el número (2) en el gráfico) el avance que supone la desilusión, a partir de su choque con aquella realidad creada, hacia el *sujeto feliz* haya quizás que situarse en el lugar del sentimiento; o, quién sabe si en el de las evidencias. Sentimiento que además viene refrendado por una poderosa corriente de reflexión. Ya **Juan Ruiz**, Arcipreste de Hita, sentenciaba en un alejandrino que "Quien puede ser suyo, non sea enajenado" (verso suficientemente lapidario para no añadirle nada). Y en un contexto más político, **Ibsen** hace descubrir a su Doctor Stockmann la idea de que "el hombre más poderoso del mundo es el que está más sólo". Testimonios cabales y argumentos podrían estirarse hasta el agotamiento. Pero toquemos aún una extrema cuestión (número (3) del gráfico). Al estar ya explicada en su correspondiente nota, sólo queda aclarar la acepción justa de *catástrofe.* La aquí usada no es la de 'ruina, trastorno', sino la que deriva del griego *katastréphō* 'subvierto, destruyo' (y éste de *stréphō* 'doy vuelta'). Es el tan divulgado ejemplo del animal temeroso de la presencia del hombre que al percibirla a una distancia de diez metros huye; al advertirla a cinco metros también intentará escapar; pero cuando la proximidad es mayor, entonces sólo concibe el ataque. De donde se sigue, amén de seguirse otras cosas, que la esperanza tiene siempre el corazón en un hilo.

Puntualizar por último que la postura a que obliga esta ubicación será siempre la más recomendable; cuando no, porque evita los dolorosos estados anímicos que acompañan al sujeto en todas las rutas antes desbrozadas; y porque, en consecuencia, nos habría ahorrado graciosamente su recapitulación.

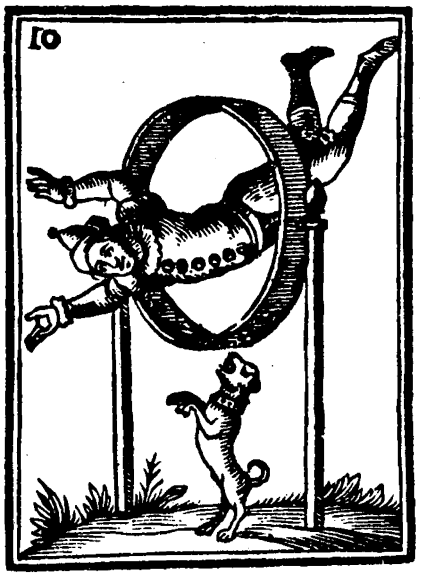
BIBLIOGRAFIA

El Criterio. Jaime Balmes.

Las Semanas del Jardín. R. Sánchez Ferlosio.

De la Seducción. Jean Baudrillard.

Las Memorias Alcohólicas. Jack London.



CRITICA AL PENSAR HISTORICO Y NATURALISMO EN L. FEUERBACH

GABRIEL AMENGUAL

En la caracterización de **L. Feuerbach** como "materialista" hay algo de unilateral, tanto respecto de **Hegel** –aquí el materialismo vale sólo como crítica y contraposición global del idealismo, caracterización ésta también muy global de Hegel–, como respecto de **Marx**, según el cual ciertamente Feuerbach defiende un materialismo, pero no histórico [1].

L. Feuerbach es ante todo un crítico, no un pensador sistemático. Su crítica se dirige contra la filosofía de Hegel y la religión. Con todo, esta crítica tiene una posición positiva, un horizonte o un punto de vista desde el que se dirige la crítica: la naturaleza. Ciertamente esta posición se define contraponiéndose, pues se presenta como crítica respecto de otra posición. La posición criticada es la de la razón pura que descansa en sí misma, autoidéntica (IX 289-294) [2], que se endiosa y construye el concepto de Dios a su

(1) MARX/ENGELS: *La ideología alemana.* Montevideo/Barcelona 1970, p. 49: "En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él".

(2) Las obras de L. Feuerbach se citan de la siguiente manera:
–Número romano y arábigo indican volumen y página respectivamente de L. FEUERBACH: *Gesammelte Werke,* hrsg. v. W. Schuffenhauer, Berlín 1967-1973.
–SW más número romano y arábigo indican volumen y página de L. FEUERBACH: *Sämtliche Werke,* hrsg. v. W. Bolin y Fr. Jodl, Stuttgart/Bad Cannstatt 1959-1964.
–Notwendigkeit, más número indica la página de L. FEUERBACH: *Notwendigkeit einer Veränderung,* in: ID.: *Kleine Schriften,* hrsg. v. K. Löwith, Frankfurt/M. 1966, pp. 220-225.

imagen y semejanza (IX 266-269), que no asume en sí al otro, la no-filosofía, la sensibilidad, y por tanto no alcanza el ser. Y por otra parte la posición criticada es al mismo tiempo el pensar histórico, como el pensar de una sucesión y subordinación, absolutización de existencias particulares, posición de un eterno más allá, proyección de la misma razón autoidéntica, que en esta proyección se muestra como fantasía e ilusión. La posición de L. Feuerbach es por tanto, además de materialista, naturalista en oposición al pensar histórico.

Intentaremos ver primero como va emergiendo la crítica a Hegel como crítica a su pensar histórico, en el período que podríamos llamar de formación del pensamiento feuerbachiano (hasta 1839). En un segundo apartado veremos qué sentido tiene en la filosofía de Feuerbach la constante utilización de su visión de la historia, a pesar de su crítica y rechazo al pensar histórico. Y en el tercer apartado intentaremos ver qué concepción de la historia se deduce o está implícita en la crítica feuerbachiana.

1.- VUELTA A LA NATURALEZA

1.1. "Realización" en vez de "desarrollo" de la idea (1828)

La crítica de Feuerbach a Hegel empieza siendo crítica a su pensar histórico. Los primeros indicios de crítica se encuentran en la carta que Feuerbach mandara a Hegel acompañando su tesis doctoral (1828), y estos primeros indicios de crítica muestran ya la dirección que tomará la crítica al pensar histórico hegeliano.

El tema de la carta no es la historia, sino "una manera de filosofar (...) que se podría llamar la realización y mundanización de la idea, la ensarkosia o encarnación del Logos puro" (SW IV 358). Esta manera de filosofar es presentada como la propia, que está madurando en su interior, sin contraponerla aún a la de Hegel, de la que es propiamente —se viene a decir— una consecuencia. "Pues si en la filosofía, que puede llamarse suya (de Hegel), como también lo enseña el conocimiento de la historia y de la filosofía misma, no se trata de un asunto de escuela, sino de humanidad; si el espíritu al menos de la filosofía más reciente eleva la pretensión y empuja a romper las fronteras de una escuela para hacerse manifiesta visión universal, histórico-universal, y precisamente en tal espíritu está no sólo la semilla de un mejor hacer y escribir literario, sino semilla de un espíritu universal que se expresa en la realidad, a su vez semilla también de un nuevo período mundial; entonces lo que hay que hacer es, por así decirlo, fundar un reino, el reino de la idea" (SW IV 359).

En este texto, como tampoco en la carta, no se da una contraposición abierta. Lo que se postula es la realización de la idea, convirtiéndose así en visión racional universal, dando lugar con ello a un período histórico nuevo verdaderamente universal. La consigna de la realización anuncia ya la contraposición, que ahora podría formularse contraponiendo la (postulada) realización al desarrollo (realizado por Hegel) de la idea. Para Feuerbach la filosofía no tiene que ver únicamente con ideas, sino que ha llegado la hora de la realización, "de que la idea sea real y domine" (SW IV 359), de que llegue "el solo dominio de la razón" (SW IV 360). Esta realización lleva consigo la aniquilación de los "modos de ver hasta ahora histórico-universales" (SW IV 361), y "una nueva historia,

una segunda creación, donde... la razón se convertirá en universal modo de ver las cosas" (SW IV 360) [3].

Esta acentuación del presente, este interés por la actualidad, que se desprenden del postulado de la realización, es un tono fundamental en toda la obra de Feuerbach y el motivo de su crítica al pensar histórico de Hegel y de su propuesta de retorno a la naturaleza [4].

1.2. Razón en vez de historia (1838)

Un hito importante de la crítica feuerbachiana al pensar histórico se encuentra en *Pierre Bayle* (1838). Basta aquí con recordar como Feuerbach apreciaba este escrito y al autor tratado en él [5]. P. Bayle representa para Feuerbach el nuevo espíritu libre de la ilustración, e ilustración precisamente de prejuicios religiosos, cuyo fundamento es la autoridad (dogma) y la tradición (historia), y que son siempre limitaciones impuestas desde fuera a la razón, e incluso, en último término a la misma moral [6].

En este contexto Feuerbach hace suya la contraposición, propia de **Lessing**, entre

(3) Cf. THIES, E.: *Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie,* in: Rev. Intern. Phil. 26 (1972), p. 275-293; AMENGUAL, G.: *Teoría y praxis en L. Feuerbach,* in: Sistema 37 (1980), pp. 52-56.

(4) En la época de madurez, cuando Feuerbach acentuará más el presente, tanto más será su filosofía, filosofía de la naturaleza. La realización entonces no se anunciará como realización de la idea, sino como materialismo, sensualismo, hedonismo. Ver por ejemplo la primera lección de las *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1848/49): "Queremos participar de manera inmediata y activa en la política; ... exigimos que finalmente la palabra se haga carne, el espíritu materia; estamos hartos de idealismo tanto filosófico como político; ahora queremos ser materialistas políticos" (VI 7s).

(5) "La significación de Bayle para la filosofía está ya en su mayor parte en el pasado: reside principalmente en su relación negativa con la teología. El es prácticamente una introducción dialéctica del limitado pensar dogmático de la teología al libre pensar de la filosofía. Bayle es positivo allí donde es negativo, es filósofo allí donde tiene que ver con adversarios no-filosóficos, a saber con los teólogos" (IV 213).
Esta obra sobre P. Bayle es como el prefacio a *La Esencia del Cristianismo;* de hecho a ella remite especialmente en el prólogo "para completar las numerosas afirmaciones aparentemente inmotivadas de este libro" (V 25). "Se puede decir también, y con bastante justicia, que, describiendo la obra de P. Bayle, Feuerbach en realidad está diseñando su propio propósito" (XHAUFFLAIRE, M.: *Feuerbach et la théologie de la sécularisation.* Paris 1970, p. 10, cf. p. 52). "Es Feuerbach mismo quien se perfila tras P. Bayle" (ARVON, H.: *L. Feuerbach ou la transformation du sacré.* Paris 1957, p. 32). "Vista más profundamente esta gran obra *Bayle* es el libro de confesiones de Feuerbach del 1838. El nombre Bayle es en cierta manera un pseudónimo para Feuerbach mismo, un pretexto para el naturalismo que va madurando en él" (RAWIDOWICZ, S.: *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal.* Berlin 1964, p. 63). Cf. W. SCHUFFENHAUER: *Einleitung* a L. FEUERBACH: *Das Wesen des Christentums,* hrsg. v. Id., Berlin 1956, vol. I, p. XXXVII.

(6) Este es sin duda el aspecto más propio de Bayle puesto de relieve por Feuerbach: moralidad y ateísmo no sólo no se oponen, sino que se posibilitan y favorecen.

razón e historia [7]. "Lo histórico no puede exigir más que una fe histórica, externa al alma... Querer imponernos lo histórico como una verdad de razón es una arrogante necedad. Una verdad histórica es justo una verdad histórica, pero nada más, no es una verdad espíritual, divina, que es en y por sí, no es una verdad vinculante, determinante del espíritu" (IV 155). El papel, que aquí juega aún la razón, lo desempeñará después la naturaleza. Estos rasgos de ilustración aparecen frecuentemente en la obra de Feuerbach, principalmente en *La Esencia del Cristianismo* (1841), donde expresamente se atribuye la sana razón, aún no manchada por la fe, a los filósofos paganos, a aquellos que intentaron vivir según la naturaleza, pensar según las leyes de la naturaleza y conocer la naturaleza [8].

Con estos planteamientos se está abriendo el abismo que separa la filosofía de Feuerbach de la de Hegel. La crítica podrá formularse en seguida, contando ya con posición propia definida, gracias al diálogo con la filosofía moderna, que Feuerbach ha entablado con su estudio de la historia de la filosofía moderna.

1.3. Naturaleza en vez de historia (1939)

La primera crítica abierta a Hegel empieza con una contraposición entre historia y naturaleza como categorías fundamentales de dos maneras de filosofar: la de Hegel y la nueva filosofía que Feuerbach propone.

"El espíritu hegeliano es un espíritu lógico... Este espíritu se revela especialmente en su visión y trato de la historia" (IX 17). ¿En qué consiste esta visión y trato de la historia? En marcar y articular las diferencias de los diferentes fenómenos históricos: religiones, filosofías, tiempos, pueblos. El sistema que construye el espíritu hegeliano conoce únicamente subordinación y sucesión, marcha escalonada, momentos de desarrollo. Se trata por tanto siempre de existencias temporales y particulares. Ciertamente el último grado alcanzado es la totalidad, tiene en sí todos los anteriores; pero a fin de cuentas, una existencia temporal y particular más. Con ello la filosofía hegeliana no hace más que mostrar su tendencia "monárquica", a elevar a totalidad una existencia histórica, o más exactamente, subsumir la totalidad bajo la existencia particular. Gracias a esta suposición puede tratar del cristianismo como la religión absoluta, se puede pensar la encarnación de Dios, y el mismo concepto de Dios, pues en cada caso se trata de una subsunción de la totalidad bajo una particularidad (de la religión, de la humanidad, de la realidad).

Una filosofía según la naturaleza, en cambio, nos permite pensar la unidad, lo común, lo semejante, lo idéntico en todas las manifestaciones o existencias temporales y particulares. Una tal filosofía conoce la coordinación (en vez de la subordinación) y la coexistencia (en vez de la sucesión), y por tanto, en último término, la totalidad, ya que frente a la exclusividad del tiempo, el espacio es tolerante, es decir, una tal filosofía, en vez de su-

(7) LESSING, G.E.: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ID.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften.* Stuttgart 1969 (Reclam 8968), p. 34: "Casuales verdades históricas no pueden ser nunca prueba de necesarias verdades racionales". Cf. CESA, C.: *Storicismo e storia nel pensiero de L. Feuerbach*, in: Atti del XII Congreso Internazionale di Filosofia (12-18 sept. 1958), Firenze 1960, vol. XII, p. 82.

(8) Cf. por ejemplo V 205-218, 262-266, así como también en *Grundsätze* IX 269-272.

bordinar y absolutizar lo particular, conoce las existencias particulares como momentos de la "totalidad simultánea de la naturaleza" (IX 19).

La razón de la contraposición está en el problema, que Feuerbach arrastra desde la *Dissertatio* hasta el final de su obra, de cómo pensar el individuo y la especie, el singular y el universal. Feuerbach se inclina constantemente por entender la especie, el universal, como suma, negando la posibilidad de absolutizar un particular determinado o de hipostasiar el universal pensándolo por encima del individuo como su esencia o como un ser existente en sí y por sí, ya que no es más que la suma de todos los singulares, aunque como suma puede ser considerado como infinito. Esta será en efecto la base argumentativa de *La Esencia del Cristianismo* para reducir el concepto de Dios a la esencia-género humano.

La conclusión de esta primera crítica de Feuerbach a Hegel será convertir la filosofía "en lo que fué originariamente la metafísica y permaneció hasta Lucrecio, a saber, ciencia de la *physis*, de la *natura genetrix*" [9]. La razón de esta reconversión es formulada así: "La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero el conjunto de la realidad es la naturaleza (naturaleza en el sentido más universal de la palabra)" (IX 61). La naturaleza es la totalidad, y tratar los fenómenos, incluso los propiamente históricos como las religiones, desde la naturaleza, conlleva considerarlos todos sin absolutizar a ninguno, sino más bien ponerlos en conexión y compararlos a fin de tratar de su naturaleza común (cf. SW VII 64s).

De esta concepción de la filosofía se desprende una consigna, sobre todo teniendo en cuenta su elán práctico: "La vuelta a la naturaleza es la única fuente de salvación" (IX 61). Salud para la filosofía, pero también para el hombre, ya que "la naturaleza no ha construído únicamente el taller común del estómago, también ha construído el templo del cerebro" (ib.). La naturaleza abarca también al hombre en su totalidad (cf. IX 333.337). De ahí que Feuerbach se hará propio el principio ético de los estoicos: vivir según la naturaleza (IX 62).

2. SIGNIFICACION DE LA CONSIDERACION DE LA HISTORIA PARA LA FILOSOFIA

A pesar de que la filosofía de Feuerbach se oriente desde el principio en una visión naturalista y antihistórica, es un hecho innegable que Feuerbach se ha interesado mucho por la historia, que ha tratado mucho de historia y que incluso una cierta visión de la historia parece formar parte de su filosofía.

En su primera actividad académica Fuerbach se dedica, casi exclusivamente y con amplio estudio de las fuentes, a la historia de la filosofía. En este sentido se puede apreciar que el interés actual en el problema en cuestión es el que dicta la investigación histórica. Esto aparece claramente por poco que se atienda a los temas y modo de enfocarlos [10].

(9) LOWITH, K.: *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: ID.: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung.* Stuttgart 1966, p. 207.

(10) CORNEHL, P.: *Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbachs*, in: N.Z. syst. Th. 11 (1969), p. 78.

Una confirmación de esta actitud podemos verla en el hecho de que, al haber aclarado su problema —o por lo menos al haberse planteado en sus términos, cosa que puede datarse con su obra sobre Bayle (1838)—, deja ya sus investigaciones históricas [11].

Más problemático puede parecer su constante argumentar histórico, a base de interpretaciones de la historia, sea general o de la filosofía. Antes de entrar en la exposición de la concepción de la historia presente en este uso de la historia, veamos cuáles son los sentidos o las funciones que cumple esta consideración de la historia.

2.1. Desde la historia se determina la conciencia epocal

Ya en la carta a Hegel la "nueva historia" no era más que su propia época y la misión que su filosofía debía cumplir en ella. Feuerbach está dominado por una cierta conciencia de misión histórica [12], lo cual va unido y fundamentado en una consciencia de la actualidad, que Feuerbach determina siempre desde la comprensión del desarrollo histórico. Pues el desarrollo histórico real, el de la humanidad, no el de la historia de la filosofía, es el que nos indica las necesidades del hombre y por tanto la necesidad de una nueva filosofía y cuál ha de ser esta filosofía.

"Es algo completamente distinto una nueva filosofía que comparte una misma época con las filosofías precedentes, que una filosofía que cae en un capítulo nuevo de la humanidad. Es decir, es algo completamente distinto, una filosofía que debe su existencia sólo a una necesidad filosófica, como p.e. la fichteana con respecto a la kantiana, y algo completamente distinto una filosofía que coincide o corresponde a una necesidad de la humanidad, distinta de una filosofía que pertenece a la historia de la filosofía y solamente indirectamente y por su medio conecta con la historia de la humanidad, distinta de una filosofía que inmediatamente cae en la historia de la humanidad. Se pregunta por tanto: ¿se hace necesario un cambio, una reforma, una renovación de la filosofía? y si lo es, ¿cómo puede, cómo debe ser hecha? ¿Este cambio es un cambio en el espíritu y sentido de la filosofía hasta ahora u otra en un sentido nuevo? ¿se trata de una filosofía como la de hasta ahora o de otra esencialmente diferente? ¿se trata solamente de una nueva filosofía? ¿o de una nueva época? Amabas preguntas: si es necesario un cambio de la filosofía y cúal es la necesaria, dependen de ésta: ¿estamos a las puertas de una nueva época, de un nuevo período de la humanidad, o seguimos por los caminos viejos, o mantenemos el hombre viejo, sólo con los cambios que con el paso del tiempo se hacen inevitables?" (Notwendigkeit 220).

Aquí está Feuerbach en la búsqueda de la última raiz del filosofar: la necesidad humana propia de la época en la que se filosofa. Para ello ha distinguido claramente entre historia de la humanidad e historia de la filosofía, ésta pertenece inmediatamente a aquélla sólo si responde a su necesidad, en caso contrario sólo indirectamente. La historia es

(11) Sobre la problemática que guía la investigación histórico-filosófica cf. P. CORNEHL: Art. cit., pp. 78-85.

(12) "Feuerbach como los demás radicales entre la revolución de julio y marzo es llevado por la conciencia de un cambio revolucionario profundo" (LOWITH, K.: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* in: Logos 17 (1928), p. 326).

aquí entendida ante todo como el vivir de la humanidad, como el ámbito de la práctica humana en su sentido más amplio, que tiene como eje y centro el corazón del hombre, y de ahí la importancia decisiva de la religión en la determinación de las épocas históricas. "Los períodos de la humanidad se distinguen entre sí solamente por los cambios religiosos. Un movimiento histórico va hasta el fondo, solamente cuando toca el corazón de los hombres. El corazón de la humanidad es la religión. El corazón no es una forma de la religión, de tal manera que también deba estar en el corazón; el corazón es la esencia de la religión. Basta con preguntar: ¿ha acaecido ya en nosotros una revolución con respecto a la religión?: sí. Ya no tenemos corazón, ni religión. El cristianismo es negado" (Notwendigkeit 220s).

Esta historia de la humanidad, la que presenta las necesidades y por tanto las preguntas, es la que con ello dicta las orientaciones a la filosofía, que es un discurso segundo, reflexivo, teórico. Si, vistas en abstracto, desde las exigencias que la una presenta a la otra historia, hay una clara distinción entre historia de la filosofía e historia de la humanidad, vistas en su desarrollo concreto van muy unidas, sobre todo si tenemos en cuenta que la historia es propiamente historia de las religiones, y que éstas, sobre todo el cristianismo, se han hecho filosofía, sobre todo en la edad moderna. A este respecto la clara distinción y real separación entre las dos historias es una característica de la actualidad, en la que se ha roto la pacífica convivencia entre filosofía y teología, y se ha roto aún únicamente en la vida, en la historia de la humanidad, pues la filosofía no ha tomado aún conciencia de esta escisión, situación crítica y de cambio que Feuerbach quiere precisamente afrontar con su nueva filosofía, decidiéndose a enlazar las dos historias, en cuanto que la historia de la filosofía es reconducida a la de la humanidad, tratando de responder al problema de esta otra historia.

La nueva filosofía aporta la negación consciente de la fe, que se ha consumado ya en la práctica, superando así la escisión entre teoría o fe y práctica o vida. La negación consciente eleva a juicio teórico, objetivo el que era un juicio patológico, práctico, subjetivo (IX 288), y con ello se abre una nueva época (Notwendigkeit 223). Concretamente esto se llevará a término cuando el hombre se considere el ser absoluto para el hombre, borrando así el ser diferente, fuera de nosotros (Dios) y superando con ello la escisión entre pensamiento y realidad, cabeza y corazón, teoría y praxis, que dicha fe instituía (Notwendigkeit 225).

La nueva filosofía por su misma conexión con la historia de la humanidad, con la necesidad que presenta, conecta con la religión, asume su verdad y viene a ocupar su lugar (Notwendigkeit 224; IX 340) [13].

2.2. El curso histórico como argumento de la filosofía

Así como la disolución práctica del cristianismo —como característica de la época e indicación de la necesidad que presenta la historia de la humanidad— señala a Feuerbach como debe ser la nueva filosofía, así la consideración de la historia de la filosofía, como

(13) Cf. AMENGUAL, G.: *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo.* Barcelona 1980, pp. 150-167.

disolución teórica del cristianismo, presenta la argumentación teórica de la tendencia humanista y materialista: naturalista de la nueva filosofía [14].

Esta lectura de la historia de la filosofía nos la ofrece Feuerbach en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). La afirmación principal es que toda la filosofía viene a confluir en Hegel. Por eso la fundamentación de la nueva filosofía consiste en la crítica a la filosofía de Hegel (IX 295). La relación entre la nueva filosofía y la hegeliana es presentada como "realización... pero una realización que es al mismo tiempo su negación, y precisamente negación sin contradicción" (IX 295).

Por esta relación que se establece, la historia de la filosofía anterior apunta hacia la nueva que ahora se propone, aunque no encuentra en ésta su plenitud, sino su negación. La historia de la filosofía moderna es un proceso de progresiva espiritualización o idealización, que culmina con la hegeliana. La nueva filosofía es el punto al que lleva la historia de la filosofía, pero esta historia no cuenta para nada para esta nueva filosofía, a no ser como camino que conduce hasta ella, quedándose más acá de ella.

Realización no significa llevar a la práctica lo que es sólo pensamiento en la filosofía hegeliana, como si ésta presentara los principios y la filosofía nueva los aplicara, pasara a la ejecución de los mismos. Aunque sí significa que la nueva filosofía es lo que la hegeliana en el fondo pretendía ser, y por eso concretamente realización es sobre todo reconocer lo sensible, la realidad como sensibilidad, como la verdad de lo que el "concepto concreto" hegeliano pretendía ser (IX 308-313).

El retorno a la naturaleza es el final a que apunta la consideración de la historia de la filosofía en las breves notas de los *Grundsätze.* Pero ya en la Introducción a la *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulan bis Benedikt Spinoza* (1833), en la que esbozaba una visión general de la historia, destacaba como dominantes de la modernidad: la vuelta a la cultura antigua y un nuevo interés científico por la naturaleza (II 31-37).

La historia de la filosofía lleva a una nueva filosofía que tiene como único objeto al hombre (IX 319s. 333. 337), definido como ser real y sensible, notas éstas que incluyen las tradicionales como ser racional, espiritual, comunitario. Es la realidad misma que es definida como lo sensible (IX 316), lo dado, lo natural. La antropología se convierte en la ciencia universal incluyendo a la "fisiología" (IX 337). Si se da una concentración antropológica, ésta va acompañada e impregnada de una reducción a naturaleza.

Este sentido de la historia como argumento está también presente en la "filosofía genético-crítica" o "método genético-crítico" (IX 52s; V 14). Con ello no intenta Feuerbach construir una filosofía historicista, como si la consideración de la historia del problema presentara la naturaleza del problema y por tanto su solución. En Feuerbach se trata de que el origen de un concepto, creencia, fenómeno, nos da su sentido, a diferencia de la mistificación de que haya podido ser objeto a lo largo de la historia, que le ha ido dando un sentido autónomo y desligado de su origen, hipostasiado y dogmático. Por eso la reducción al origen es a su vez crítica respecto a las representaciones usuales. Así el método genético-crítico nos ofrece la auténtica significación, la verdadera naturaleza de la cosa.

(14) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 167-187.

3. LA CONCEPCION DE LA HISTORIA

El uso argumentativo de la historia no es simplemente un sofisma, sino que implica una concepción de la historia, que se manifiesta en el mismo uso argumentativo, que es congruente con su concepción filosófica global.

3.1. La historia como progresiva realización

La visión de la historia más completa que ofrece Feuerbach es una mezcla de historia de la filosofía y de la teología o religión, y consiste en interpretarla como un proceso en el que un sistema filosófico es "realización" del anterior.

Así en primer lugar la filosofía especulativa es la "realización", la "racionalización" y "actualización" de la esencia de Dios (IX 266). "En cuanto realización de Dios la filosofía especulativa es, a la vez posición y a la vez supresión *(Aufhebung)* o negación de Dios, a la vez teísmo y a la vez ateísmo, pues Dios sólo sigue siendo Dios —Dios en el sentido de la teología— mientras sea representado como un ser autónomo y distinto del ser del hombre y de la naturaleza" (IX 282). La filosofía especulativa al pensar a Dios lo pone, pero al ponerlo racionalmente, atribuyéndole por tanto las determinaciones de la realidad, lo niega, pues lo reduce a esta realidad, al conjunto de la realidad pensado como persona. "Lo único que distingue el teísmo del panteísmo es la imaginación, la representación de Dios como ser personal (...) El teísmo es la contradicción entre apariencia y ser, entre representación y verdad; el panteísmo es la unidad de ambas, la verdad al desnudo del teísmo. Todas las representaciones del teísmo, cuando se las considera tomándolas en serio, cuando son realizadas totalmente, conducen necesariamente al panteísmo. El panteísmo es el teísmo consecuente" (IX 282s).

El panteísmo realiza así el teísmo, da realidad a las determinaciones o representaciones propias del teísmo (IX 284). Por el otro lado, el panteísmo es ya a su vez un ateísmo a la manera teológica, un materialismo teológico, la negación de la teología, pues afirma que "la realización de Dios tiene como presupuesto la divinidad de lo real, es decir, la verdad y esencialidad de lo real. Pero la divinización de lo real, de lo que existe materialmente (el materialismo, el empirismo, el realismo y el humanismo), la negación de la teología, constituyen la esencia de los tiempos modernos" (IX 285). La realización del panteísmo, la afirmación al desnudo de la verdad del panteísmo es pues el materialismo y concretamente las ciencias naturales (ib.).

El proceso aquí seguido es el paso del teísmo al panteísmo, y de éste al materialismo naturalista. Pero también el panteísmo (**Spinoza**) puede ser considerado como superado, es decir, realizado por el idealismo (Hegel), éste es la verdad de aquél en la medida que la substancia es sólo objeto de la razón (IX 290). Otra línea de desarrollo histórico-filosófico, en parte complementaria y en parte paralela, marcada por Feuerbach, es la que tiene como hitos las figuras de teísmo, subjetivismo, idealismo, sensualismo-materialismo.

En la medida en que se afirma la conciencia como punto de partida y fundamento del conocimiento de Dios, de tal manera que éste sólo es conocido por la conciencia, se llega a que lo conocido sólo tiene existencia en la conciencia. "Así la esencia de Dios se realiza en el idealismo, la esencia de la teología en el yo, en la conciencia" (IX 291). Para Feuerbach es el esfuerzo en pensar (realizar) el teísmo que conduce la filosofía de **Des-**

cartes a **Leibniz**, Kant, **Fichte** y Hegel, en un camino ascendente de mayor identificación entre lo pensado y el pensar mismo (cf. IX 289-284). Así es que Hegel es la plenitud de la filosofía moderna, y la nueva filosofía deberá mostrar su necesidad histórica y su justificación en relación con la hegeliana, en su crítica.

Con esta relación crítica la nueva filosofía lleva a cabo la realización de la filosofía hegeliana, "pero una realización, que es a la vez la negación de la misma y precisamente una negación sin contradicción" (IX 295). La eliminación de toda contradicción vendrá dada porque será negada no desde posiciones teológicas, posiciones de conciencia, sino desde la antropología, desde la sensibilidad, la naturaleza. Así la realización de la filosofía hegeliana o de la idea no será un nuevo pensamiento, sino la sensibilidad, pues ésta es la realidad de la idea. "El pensamiento se realiza significa justamente: el pensamiento se niega, deja de ser mero pensamiento. Pero, ¿qué es ahora este no-pensar, este algo distinto del pensar? Lo sensible. El pensamiento se realiza significa, por consiguiente: se hace objeto de los sentidos. La realidad de la idea es, por tanto, la sensibilidad; pero la realidad es la verdad de la idea; por tanto, solamente la sensibilidad es la verdad de la idea" (IX 315) [15].

Este proceso de realización no se da únicamente en el plano teórico o de la conciencia, sino también en el práctico, tal como es propio de la religión, y por tanto también en el plano político. Así si hasta la edad moderna la religión había sido el vínculo de unión de los hombres, los había dado seguridad y un ideal, su realización es el estado: "La religión es el estado ideal, el estado la religión real o realizada" (Notwendigkeit 227).

La historia es considerada como un proceso continuo y progresivo en el sentido que un sistema filosófico o forma de religión es disolución y negación de la anterior y a su vez realización de su verdad, en cuanto que lleva a término lo pretendido y representado por ella, le da realidad y concreción sensible: o bien reduce a su base o fundamento, mostrando así lo que realmente pretendía o podía pretender presentar (conciencia, yo —en el idealismo—, realidad material —en el panteísmo— —y ambos respecto del teísmo, así como el sensualismo o materialismo respecto de ambos—), o bien lleva a la práctica lo que era sólo idea o ideal (el estado o la política respecto de la religión) [16].

El sentido de este proceso histórico de realización es antropológicamente reductivo, es decir, en cada paso o nueva figura se trata de una mayor apropiación humana o antropologización de los contenidos [17] (teísmo, subjetivismo, idealismo, panteísmo, hasta humanismo, sensualismo, materialismo), si bien el hombre no es en sí mismo o aísladamente el último término, el último fundamento, sino que lo es la realidad material, la naturaleza. La progresiva realización se lleva a cabo negando o superando siempre más la diferencia: la idealidad, y afirmando la identidad, la identificación de ser y esencia, pensamiento y sensibilidad, dando concreción a la idealidad y universalidad en lo que es el elemento más elementalmente condicionante: el yo, la sensibilidad, la realidad sensible, la naturaleza.

(15) Para una exposición más amplia de esta visión de la historia, cf. G. AMENGUAL: Op. cit., pp. 168-183.

(16) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., p. 234.

(17) Este es el aspecto puesto de relieve en *La Esencia del Cristianismo*. Cf. V 47-58.

3.2. ¿Historia del hombre o de la naturaleza?

De la interpretación de la historia como progresiva realización resulta, en primer lugar, que la "historia es únicamente humanización del hombre" (SW X 313), por cuanto todo el mundo ideal o de pensamiento progresivamente es reconocido y por tanto reducido al hombre, y ello porque en su realidad no es más que mundo del hombre, ya que en su mismo aspecto de diferente no era más que una objetivación del hombre [18].

Esta humanización o antropologización en último término es vuelta a la naturaleza, "como la base del hombre" (IX 337), como el conjunto de la realidad en su autonomía (VI 115; X 60s), del que el hombre mismo forma parte, pues no es más que un ser natural. En este sentido la historia misma es un retorno a la naturaleza.

Si por una parte Feuerbach pone la naturaleza como meta de la historia, también –siguiendo la filosofía clásica alemana– presupone a la naturaleza y al estado natural como anterior a la historia. Este presupuesto exige, además de esta concepción de la historia como retorno a la naturaleza, otra concepción de la historia como distanciamiento de la naturaleza. Efectivamente la historia empezó en la medida que el hombre "de su ser físico se hizo un ser político", diferente de la naturaleza, no regido por el ciclo natural, sino por sus popias leyes (X 435). Así el hombre se convirtió de campesino en ciudadano. "Aquél depende de la naturaleza, éste del hombre, aquél se orienta según el estado del barómetro, éste según el estado de los valores, aquél según los signos del zodíaco, siempre igualmente estables, éste según los signos, siempre cambiantes, de la honra, moda y opinión. Solamente los ciudadanos hacen historia; sólo la 'vanidad' humana es el principio de la historia" (X 46s).

El principio de la historia es la separación, diferenciación del hombre con respecto de la naturaleza, separación que conlleva dominio sobre la misma. El hombre se crea así su propia naturaleza: la ley, la ciudad, la sociedad, que vienen a sustituír la naturaleza; es la segunda naturaleza, creada por él. Expresión de esta actitud del hombre respecto de la naturaleza y de sí mismo es la religión espiritual. "Allí donde el hombre se levanta con voluntad y entendimiento sobre la naturaleza, se hace sobrenaturalista, ahí también Dios se convierte en un ser sobrenatural. Allí donde el hombre se constituye señor sobre los peces del mar..., ahí el dominio sobre la naturaleza es para él la más alta representación, el ser supremo, el objeto de su veneración, de su religión y consiguientemente el señor y creador de la naturaleza, pues una consecuencia necesaria o premisa más bien del dominio es la creación" (X 48s).

Así la historia es historia de separación del hombre respecto de la naturaleza, y en la misma medida historia de dominio sobre la naturaleza, historia de la industria, del comercio, historia social, historia de las religiones, historia siempre de escisión, de alienación respecto de la identidad original del hombre con la naturaleza.

Por qué siendo el hombre natural ha creado historia, que es historia de escisión y alienación, es una pregunta sin respuesta, ya que o bien tendría que considerarse esta historia como desarrollo propio de la naturaleza, y entonces no se explica por qué ha de ser de

(18) De *La Esencia del Cristianismo* ver especialmente V 33-36, 45-48. Cf. BARTH, H.: *Wahrheit und Ideologie.* Erlenbach-Zürich/Stuttgart 1961, pp. 83-87.

escisión y alienación y por qué ha de ser negada retornando a la naturaleza; o bien no hay que considerarla como hecho natural, sino propio del hombre, y entonces el hombre no es reducible a naturaleza y por tanto no hay razón para tener que retornar a la naturaleza, ni posibilidad. La posición global de Feuerbach es contradictoria, en cuanto pretende unir las dos cosas: la historia es propia del hombre, él es su sujeto, el productor de todas sus objetivaciones y escisiones, y por eso son reducibles a su esencia, y a la vez el hombre es un ser natural, que debe retornar a la naturaleza, como recuperación de su identidad [19].

3.3. La naturaleza: ¿meta de la historia o utopía?

La otra pregunta que surge de las relaciones que Feuerbach establece entre historia y naturaleza es ésta: ¿en qué sentido la naturaleza puede ser meta de la historia?

Considerando la realidad como naturaleza pasa a primer plano lo común, la coordinación y coexistencia, en lugar de la diferencia, la subordinación y la sucesión que considera la historia (IX 17). La vuelta a la naturaleza es esencialmente posición del absoluto como presente y ya dado. La crítica a la razón especulativa es crítica a la mediación total, la sistematicidad o logicidad del ser [20], producto de la actividad espontánea de la razón. La crítica de la religión de Feuerbach es "por su raíz misma crítica al cristianismo y su escatología" [21]. En esta afirmación de la "presencia del absoluto" y su "localización en la naturaleza" "consiste la diferencia de Feuerbach con respecto de los hegelianos de izquierda posteriores y su futurización de la dialéctica" [22].

Con la afirmación de la presencia del absoluto no se niega en manera alguna la negatividad o las contradicciones del presente, sino únicamente que la "libertad total" sea algo absolutamente futuro, y se afirma que su posibilidad (mejor: su realidad) está ya en la naturaleza, en el retorno a la naturaleza presente ya en el hombre, ciertamente aún no descubierta, sino arrebatada, encubierta o embotada y hecha extraña al hombre mismo, y en este sentido se presenta como tarea, la cual se cumple reconociendo a la naturaleza, tomando conciencia de ella y siguiendo sus leyes e impulsos, desembarazándose de representaciones que desvían de la realidad sensible y natural [23].

(19) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 336-337.

(20) ADORNO, Th. W.: *Negative Dialektik.* Frankfurt/M. 1970, p. 309.

(21) CORNEHL, P.: *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule.* Göttingen 1971, p. 217.

(22) CORNEHL, P.: Op. cit., p. 233. Cf. GEBHARDT, J.: *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in Jahren 1830-1840.* München 1963; STUKE, H.: *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten.* Stuttgart 1963.

(23) CORNEHL, P.: Op. cit., p. 322. Este autor aprecia unilateralmente a Feuerbach; ciertamente Feuerbach afirma la presencia del absoluto, pero no por ello da por realizada la reconciliación, aunque tampoco por otra parte trate de las mediaciones para alcanzarla, es más, en él todo acaece como si formulando una nueva ética se diera un nuevo comportamiento. En esto se encuentra en comunión con los materialistas franceses del siglo XVIII, para quienes el hombre era infeliz por desconocer la naturaleza, y la desconocía a causa de prejuicios, por lo que se proponían dar a conocer la naturaleza: ilustrar. Cf. HOLBACH, Paul-Henry Th. de: *Système de la nature* (reproducción fotomecánica, Hildesheim 1966), vol. I, pp. XXIX-XXX, XXXIII.

La naturaleza es la superación de la contradicción de la actualidad, pero como superación es algo también inmediato, no hay proceso socio-histórico –y en este sentido no hay historia–, sino proceso natural que va madurando por sí mismo [24], la única praxis humana es la de la conciencia, mental, interpretativa en definitiva.

La naturaleza, aunque aún no realizada, no es una magnitud escatológica [25]. La naturaleza es un estado "sano" [26] dado en la esencia humana, pero aún no realizado. Por una parte es la realidad que posibilita y constituye la vuelta a la salud del hombre, la base de toda mediación, la estructura que coordina el proceso mediador, pero en sí no mediatizable, sino fundamento de toda mediación; y por otra parte es la realidad aún no realizada, pero ya existente que debe ser sólo descubierta, a la que uno tiene que armonizarse. Pero en ninguno de los casos es una magnitud escatológica ni un principio o sujeto absoluto frente a los individuos.

Sería más exacto calificarla de magnitud utópica [27], en el sentido de que no es una realidad ya realizada, pero tampoco por devenir o por producir, ni será un resultado futuro. Utopía entendida como imagen ideal –que ciertamente se gana contrafácticamente, según proyección, aunque esto no lo explicite Feuerbach– y de algo no realizado ni situado *(u-topos)*, pero ideal del que no pueden presentarse mediaciones históricas o práxicas para su consecución, ya que este ideal únicamente puede y debe ser conocido, pasando ya así por sí mismo a ser realidad. De hecho la naturaleza, como utopía, en Feuerbach, es más bien una imagen de posibilidades en general de una vida armónica entre los individuos y entre la necesidad o pulsión y la satisfacción [28].

4. CONCLUSION

1.- Usualmente la crítica de Feuerbach a Hegel es entendida y caracterizada como sensualista y materialista. A ello hay que añadir que, con el mismo derecho y por el mismo motivo, es una crítica al pensar histórico y al pensar de la historia universal hegeliano. Así se determina con más precisión el materialismo feuerbachiano, como naturalista. Al

(24) Cf. V 267s. CESA, C.: Op. cit., p. 84: "El sentido de la historia consiste ante todo en el sentido de la unidad e inmutabilidad de la naturaleza".

(25) BLOCH, E.: *Das Prinzip Hoffnung.* Frankfurt/M. 1959, cap. 37, pp. 767-817; Cf. KIMMERLE, H.: *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs.* Bonn 1974, pp. 108-114, 122-129.

(26) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 285-289, 338-341.

(27) SCHMIDT, A.: *Emanzipatorische Sinnlicheit. L. Feuerbachs anthropologischer Materialismus.* München 1973, p. 262: Introduce el concepto de *materialistische Eschatologie* para explicar este aspecto de no-dado, de futuro que tiene el concepto de naturaleza, aunque el mismo reconoce que a Feuerbach le falta una teoría de la historia (cf. pp. 166-170). Si no se quiere caer en el impasse de hablar de una historia naturalista, habrá que hablar de utopía en vez de escatología. Cf. HOMMES, U.: *Utopie,* in: *Handbuch phil. Grundbegriffe* (Studienausgabe) VI pp. 1571-1577; NEUSÜS, A.: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen.* Neuwied und Berlin 1972²; MARCUSE, H.: *El final de la utopía.* Barcelona 1968.

(28) Sobre la ausencia del pensamiento de historia y sociedad y sobre el carácter hermenéutico de la filosofía de Feuerbach. Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 358-363, 350-351.

pensar histórico y escatológico de Hegel, Feuerbach opone un pensar preséntico, naturalístico, utópico.

2.- Feuerbach comparte con el pensamiento criticado el presupuesto de un progresismo, la historia como progreso, que en parte es asimilado reinterpretándolo en sentido negativo (la historia como progresivo distanciamiento de la naturaleza es entendida como historia de escisión y alienación), en parte es mantenido en contradicción con el esquema global, y en parte es negado, en cuanto el retorno a la naturaleza no es propiamente un proceso histórico, sino una reinterpretación y una toma de conciencia.

3.- Se ha criticado mucho a Feuerbach, y ya desde el comienzo empezando por Marx mismo, la ausencia de historia (y sociedad) en su filosofía, de naturalista y estático. Sin negar el más mínimo valor a esta crítica, hay que tener en cuenta que ello no impide que su aportación sea otra: la antropológica, sensualista, naturalista. De hecho los críticos de Feuerbach que intentan desarrollarlo conectan con esta aportación [29].

4.- Para Feuerbach la historia no puede ser nunca propiamente historia universal. Ahí se da una auténtica *contradictio in terminis.* La historia conoce únicamente sucesión y subordinación; aunque habla de totalidad, ésta no es más que una particularidad considerada como resumen que subsume todas las demás [30]. La naturaleza en cambio conoce la coordinación y la coexistencia, en ella se da la verdadera totalidad, la totalidad en su verdad y realidad. Se dará pues universalidad con la vuelta a la naturaleza. Se puede dar pues una *Weltnatur,* pero no una *Weltgeschichte,* pues siempre implicará subordinación de unos bajo otros. La universalidad se dará con la vuelta a la naturaleza. Dejando los argumentos de Feuerbach tratados aquí, pero en consonancia con ellos, sobre todo en consonancia con la concepción de la naturaleza como sujeto, podríamos añadir que la naturaleza exige universalidad, ya que es un objeto, cuya salud no puede ser asunto privado, exige responsabilidad moral y política a escala mundial.

(29) Esta observación la hace H.M. SASS: *Diskussionsstrategien und Kritikmodelle in der Feuerbachkritik,* in: Studi in memoria di C. Ascheri, Differenze 9 (Urbino 1970), p. 270, nota 56, y cita como ejemplos M. Buber, K. Löwith y J.B. Metz. Podrían añadirse E. Bloch, M. Xhaufflaire (*L'Evangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique,* in: LÜBBE/SASS (Hrsg.): *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach.* München/Mainz 1975, pp. 36-56), A. Schmidt (*Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. Feuerbachs anthropologischer Materialismus.* München 1973). Cf. AMENGUAL, G.: *Vers una lectura postmarxiana de L. Feuerbach,* in: Mayurqa 17, Palma de Mallorca 1977-78, pp. 267-271; ID: *Feuerbach y Marx. Hacia una relectura de L. Feuerbach,* in: Actas de las III Jornadas andaluzas de Filosofía, celebradas en Córdoba, 19-22 marzo 1981.

(30) Cf. ADORNO, Th. W.: *Negative Dialektik.* Frankfurt 1970, p. 307.

EL ALMA, DE HOMERO A ALCMEON DE CROTONA

ANTONIO MARTIN ROIG

A modo de introducción habría que hacer mención de la vital importancia de la evolución del alma a través de las diversas concepciones presocráticas que desembocarán en el pensamiento de los dos máximos exponentes de la filosofía de la época: **Platón** y **Aristóteles**.

Es evidente que el sentido de la palabra alma variará notablemente en un período de configuración histórica sumamente importante. Pero no tan sólo varía el sentido de la palabra, también varía la concepción de la inmortalidad de la misma. Por si todo ello no resultara suficiente cambia también el sentido de la existencia de la misma.

La enmarcación del tema en el campo filosófico se ha prolongado hasta que la metafísica ha sido relegada a un rincón por la imposibilidad de darnos un conocimiento cierto. Sin embargo, aún se mantiene como tema de especulación por parte de algunos filósofos. De ahí que nos hayamos decidido a ver por que senderos ha transcurrido el concepto sobre el que nos centramos en el presente artículo.

Nos hallamos lejos de querer argumentar en favor o en contra de la inmortalidad u otras cuestiones, tal planteamiento sería de una excesiva presunción por nuestra parte. Lo único que se pretende en las líneas ulteriores es mostrar lo que un mundo antiguo tiene que decir y ha dicho a lo largo de su historia en un tema que todavía tiene sus puertas abiertas a las más diversas especulaciones.

Hemos incluído a **Homero** y Hesíodo por su especial importancia en el marco de la civilización helénica, ya que ambos no sólo han sido personajes miembros del mundo que pasaremos a estudiar, sino que además han supuesto concepciones que se han instalado entre el pueblo y que arraigaron tan fuertemente que trascendieron el simple campo epocal que les correspondía, llegando a ser autores que durante el largo período de civilización helénica fueron apoyados o rebatidos con tanto furor que el desenlace acabó con todo un sistema teológico y cosmológico que sólo ellos habían sido capaces de llevar al ágora.

Tampoco pretendemos una exposición completa de todo cuanto se ha dicho del alma, únicamente nos entretendremos recogiendo las concepciones que creemos que poseen una mayor relevancia y que tendrán un impacto en diversas obras posteriores que tratarán el tema, ya sea como motivo de investigación histórica, ya como elemento de discusión filosófica.

Así pues, sin mayor dilación, concedemos la palabra al mundo griego. Ellos tienen la palabra.

HOMERO

Siendo Homero el poeta por excelencia del pueblo griego, su concepción impactará fuertemente y será dogma de fe, por decirlo de algún modo, más que especulación filosófica propiamente dicha. El "simulacro" [1] homérico, representación quasi fotográfica del hombre no es sino una entidad débil y volatilizable, muestra fantasmal y entristecedora de lo que ha sido un ser humano en otro tiempo. Para que nos demos cuenta de cómo es esa representación recurriremos al mismo Homero.

"(...) *y tres veces voló de mis brazos, semejante a una sombra o a un sueño*" [2].

Aunque la visión homérica resulte, cuando menos amarga, el alma existe, pero en unas condiciones (nunca mejor dicho) infrahumanas. La función de las copias humanas que describe no parece otra que la de asustar a cualquiera, sin embargo, su fuerza no les permite más que eso.

"Andaban en grupos aquí y allá, a uno y otro lado de la fosa, con un clamor sobrenatural" [3].

Cuando en el mundo de los humanos la fortaleza es una de las virtudes más valoradas, la ausencia de la misma en el mundo de los muertos supone un contraste aterrador. Dibujadas de esta manera magistralmente en la literatura de la época, nos parece ahora normal que se valore la vida y también la evolución cultural que seguirá al poeta. La valoración de la vida ultraterrena ha producido en la historia una vida contemplativa exenta de lo que ha sido conocido como los placeres mundanos. Al menos ese ha sido el modelo que se ha tenido presente.

(1) *Odisea* **XI - 213.**

(2) Ibid. XI - 207.

(3) Ibid. XI - 42.

(4) Ibid. XI - 475.

En el caso de Homero nada más lejano a una vida ultraterrena deseable; por ello, la vida se valora hasta el límite.

La imagen se completa con la negación de los sentidos para las entidades inmortales que nos ocupan, la negación con todo nos ha de parecer lógica. Lo material desaparece, sólo resta una copia ya descrita e inmaterial, no puede tener algo tan palpable como son los sentidos.

"(...) *los muertos, los que carecen de sentidos, los fantasmas de los mortales que han perecido"* [4].

La angustia de las almas es puesta de manifiesto por Homero, aunque también es cierto que unos pocos gozan de vida deseable tras la muerte en la Isla de los Bienaventurados, unos pocos que tienen el favor de los dioses. El hecho es que la antropomorfización de los dioses conduce indefectiblemente a que sus preferencias por algún ser humano, sean con todo, altamente humanas. De ahí que el destino de la mayor parte de los hombres sea el tenebroso Hades. Pero pasemos a ver esa angustia a la que nos referíamos.

"Preferiría estar sobre la tierra y servir en casa de un hombre pobre, aunque no tuviera gran hacienda, que ser el soberano de todos los cadáveres, de los muertos" [5].

Cuando dentro de la escala de los valores sociales de la época, el lugar más bajo corresponde a los sirvientes, a los esclavos, el lugar de los muertos se situa por debajo del mismo, de tal manera que resulta insostenible para los que han de sufrir el suplicio del oscuro y tenebroso Hades.

Una cuestión evidente es que Homero no presentará una sola vez argumentación alguna probatoria de tal estado de cosas. Ahora bien, en nuestro poeta, nada menos necesario que la argumentación racional, era más que suficiente con que tales cosas salvaguardasen un orden establecido.

"El hecho significativo es que nunca, ni en la Iliada *ni en la* Odisea, *hay una discusión racional, una consideración argumentada y disciplinada de las circunstancias y sus implicaciones, de los posibles modos de actuar, de sus ventajas y desventajas"* [6].

El mito por su propia fuerza se imponía sin más necesidades que el atribuir a ciertas divinidades hechos que a simple ojo humano pudiesen ser contemplados como prodigiosos. La aceptación por parte del pueblo griego de las concepciones que implicaba tal modo de ver la vida se manifiesta en palabras de **Finley**:

"Pocos griegos llegaron a rechazar francamente el mito tradicional, como hizo Jenófanes" [7].

HESIODO

El hecho de que otorguemos un lugar en las presentes líneas a Hesiodo sin que éste nos haya legado ningún párrafo que nos hable del alma, puede con todo parecer paradó-

(5) Ibid XI - 489.

(6) FINLEY, M.I.: ***El mundo de Odiseo.*** **F.C.E., México 1975, p. 127.**

(7) FINLEY, M.I.: Op. cit., p. 23.

jico; pero de hecho se impone su presencia por la sistematización de los dioses, incluyendo al dios de los muertos.

"...Hades, señor de los muertos que habitan bajo la tierra..." [8].

Aunque nada se diga, ni se consiga dibujar el alma como había sido vista por Homero, el destino de ésta permanece invariable en su denominación, aunque veremos que la concepción valorativa de la vida no se da tanto, ya que se valorará la acción en virtud de una serie de consecuencias que van desde lo excelso a lo funesto.

"...; tan pronto como cogían a uno muerto o que caía recién herido, echaban sobre él al mismo tiempo sus largas uñas; y su alma bajaba al Hades hacia el tenebroso Tártaro" [9].

El Hades sigue siendo el común destino de los muertos. Ahora bien, el premio a la acción virtuosa descarta la posibilidad de un infernal destino para todos los muertos. A pesar de nuestra observación, en algún fragmento de los que conservamos del autor que nos ocupa se percibe un cierto terror al mundo de los muertos, por lo que nos atrevemos a conjeturar como posibilidad simplemente que la valoración de la vida en sí misma hizo imposible que el pánico a la muerte se difuminara de inmediato con la incorporación del premio a la "areteia" y el castigo a la "hybris".

"... y Hades es su querido tío paterno. (Por esto) *dijo que descendía a las oscuras tinieblas.*
Así dijo. El hijo de Eneo se llenó de horror tras oir el discurso" [10].

Como Homero, Hesiodo tampoco argumenta en favor de su tesis, se limita simplemente a exponerla. Como se puede apreciar, aún no se ha llegado al predominio de la razón en ese campo. Si bien es posible percibir un cierto avance en lo referente a la moral sobre Homero, pero no es éste el tema que nos ocupa.

Por todo cuanto se ha dicho a lo largo de estos párrafos, vemos en Hesiodo a un teólogo que poco se preocupó por el problema del alma. Tal vez lo único que se limitó a hacer fue poner un poco de orden en el caos de mitos que proliferaban en todas y cada una de las regiones griegas. De este modo, no pudo olvidarse de Hades, señor de los muertos, aunque ni una sola vez se refiera explícitamente al alma.

TALES DE MILETO

Hay que decir que como en todos los presocráticos, la carencia de obras completas dificulta grandemente la fijación de una concepción determinada del alma. Una vez hecha

(8) HESIODO: *Teogonía* 850. (*Obras y fragmentos.* Ed. Gredos, Madrid 1978, p. 108).

(9) HESIODO: *Escudo* 251 (Op. cit., p. 186). El término Hades cubre un espacio que en el original se encuentra vacío. Presumiblemente ese era el término que debiera encontrarse allí ateniéndonos a la edición que hemos utilizado.

(10) HESIODO: *Descenso de Piritoo.* (Op. cit., p. 331). Teseo cuenta a Meleangro porque desciende Piritoo a las tinieblas tan temidas por cualquier ser humano.

esta salvedad, y a pesar de ello vamos a recopilar algunos fragmentos de interés sobre el tema que tratamos.

Aristóteles interpretó la visión de **Tales** como una mezcla del alma en el todo, partiendo de la manifestación del mismo al decir que todo está lleno de dioses. De esta manera recoge el Estagirita tal opinión:

"Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también que quizá que Tales haya pensado que todo está lleno de dioses" [11].

No obstante, no nos parece correcta tal interpretación, ya que incluiría un todo en el cosmos de Tales del que no tenemos noticia, y aunque resultara sugerente para Aristóteles nos parece una transposición de pensamientos anacrónicos. Nos parece mucho más acorde con la realidad la consideración de Platón sobre el mismo punto. Platón no cree que el Milesio crea que el alma está en el todo, simplemente pensó que incluso las que ahora consideramos cosas inanimadas tenían alma a partir de la observación del imán y del hierro.

"También dice que, en cierto modo, las cosas inanimadas tienen alma, a partir de la observación del imán y del ámbar... y que el cosmos está animado y llenó de divinidades [12].

También es cierto que Aristóteles se acerca a la visión del Milesio mucho más de lo que pueda parecer en el primer fragmento, cuando ve en el alma de nuestro "fisiologoi" al principio del movimiento, al principio por el cual las cosas son movidas. Así lo dice:

"Parece que Tales, según comentan, concibió el alma como algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro" [13].

Si seguimos al pie de la letra tal concepción, sucede que una vez que no existe el movimiento el alma desaparece. Lo cierto es que a simple y primera vista, la vida desaparece con el movimiento, ¿pero significa esto que el movimiento es la causa de la vida o sucede lo contrario?

Aecio manifestaba con respecto a Tales:

"Tales fue el primero en manifestar que el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma" [14].

Conrado Eggers Lan dice que éste es un pensamiento de corte platónica, y efectivamente vemos que lo que se conoce del filósofo milesio está muy lejos de esa doctrina. Evidentemente Tales pensó en el alma, como ya hemos dicho, como causa del movimiento, o mejor dicho, como lo que mueve. Pero de ahí a afirmar que se mueve a sí misma está aún lejos. Podemos especular diciendo que el alma no siempre está en continuo movimiento, si suponemos, con los escasos datos que tenemos para ello, que vió en el alma un principio físico.

(11) ARISTOTELES: ***Acerca del alma,*** **I 5, 411 a. Ed. Gredos, Madrid 1978.**

(12) Escolio a Platón. ***República*** **600 a (*Los filósofos presocráticos.* Ed. Gredos, Madrid 1978).**

(13) ARISTOTELES: Op. cit., I 2, 405 a.

(14) AECIO. IV 2, 1 (*Los filósofos presocráticos:* Op. cit.).

En resumen, una concepción física del alma que se halla todavía lejos de consecuencias extraídas del marco de pensamientos platónicos, pero que ya ha avanzado hasta el extremo desde la homérica. Por primera vez podemos apreciar destellos de explicación racional, lo que supone un notable avance sobre sus predecesores.

ANAXIMENES DE MILETO

Especialmente significativo es el fragmento de Aecio en el que se nos habla del alma con las siguientes palabras:

"El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire, pues de él se generan todas las cosas y en el se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos soplo y aire)" [15].

La significación etimológica de la palabra "psijé" se halla presente en la concepción de **Anaxímenes**, recordemos que significaba soplo o aliento vital.

Otra vez el basamento de la vida resultará ser una entidad física, aunque reiterándonos en la utilización de conclusiones de Eggers Lan, si abarca a todo el cosmos, resulta patente su carácter divino. Tal concepción tendrá resonancias incluso en obras de Platón, por ello hemos de remarcar su importancia, no tanto por cuanto dicen, sino por lo que van a significar.

Sin embargo, ni Tales ni Anaxímenes hablan explícitamente de la inmortalidad del alma, aunque únicamente hagan referencia a su composición y origen. De ello se extraerán consecuencias diversas.

Si el alma es soplo o aire es muy fácil que pueda disiparse, como deducirán pensadores posteriores, fundiéndose de nuevo con el aire. La concepción de Anaxímenes puede haberse fundamentado en la observación de que sin el aire es imposible la vida, y una vez que falta el aire, el alma tiene que haberse fugado a alguna parte, pues se produce irremisiblemente la muerte.

PITAGORAS

La doctrina fundamental del pitagorismo es la doctrina de la transmigración de las almas, y a pesar del carácter sectario y privado de la doctrina ha podido llegar hasta nosotros algo de la misma. Ningún escrito se conserva de **Pitágoras**, pero lo más importante de lo que enseñaba a sus discípulos pudo ser recogido por filósofos e historiadores posteriores.

Del carácter cerrado de la doctrina y de la transmigración de las almas nos da cuenta **Porfirio** en el siguiente fragmento:

"Lo que decía a sus discípulos no hay nadie que lo sepa con certeza, y guardaban entre ellos un silencio nada común. No obstante, las cosas más importantes llegaron a ser conocidas por todos. En primer lugar, dice que el alma es inmortal; después, que se transformaba en otras especies vivientes, y además de esto, que periodica-

(15) AECIO. I 3, 4 (Op. cit.).

mente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género. Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia" [16].

De esta manera podemos ver que Pitágoras pudo haber considerado a las almas como inmortales, si bien, no podemos aventurarlo. Lo que si podemos asegurar es que creía que las mismas, tras la muerte se reencarnaban en cualquier animal o persona cosa que veremos en posteriores fragmentos como este de **Diógenes Laercio**:

"Respecto de que Pitágoras mismo hubiera nacido en forma distinta en tiempos distintos, Jenófanes añade su testimonio en una elegía, cuyo comienzo dice:
Ahora me vuelvo hacia otro tema, y mostraré el camino.
Y lo que dice de él (esto es Pitágoras), *es esto:*
y cierta vez, se dice, caminaba cerca de un perro maltratado,
y, compadecido, dijo estas palabras:
deja de golpearlo, puesto que es el alma de un varón amigo; la he reconocido al oir el sonido de su voz" [17].

Algunos han atribuído a la doctrina de la transmigración de las almas un origen egipcio, tal es el caso de **Herodoto de Halicarnaso**. A fin de ver la argumentación presentada para sostener tal tesis recogemos el siguiente texto:

"Las cosas que se dicen de los egipcios son de uso para quienes tales usos son convincentes; en cuanto a mi, en toda esta narración se da por supuesto que escribo lo que se narra tal como lo he oído de cada uno.
Dicen los egipcios que los que gobiernan bajo la tierra son Deméter y Dioniso. También los egipcios son los primeros que afirmaron que el alma del hombre es inmortal y que, al corromperse el cuerpo, ingresa siempre en otro ser vivo que nace. Y después de pasar por todos los seres terrestres, marítimos y volátiles, nuevamente ingresa en un cuerpo humano que nace; y el ciclo se produce en tres mil años. Algunos griegos se han servido de esta doctrina, unos antes, otros después como si fuera propia de ellos: aunque yo sé lo nombres de ellos no los escribo" [18].

Al dualismo cuerpo-alma pitagórico le surge una crítica de Aristóteles que no puede concebir que el alma pueda ser vestida por cualquier cuerpo.

"Ellos sólo intentan decir como es el alma, pero sin especificar nada acerca del cuerpo que la recibe; como si fuera posible, tal como en los mitos pitagóricos, que cualquier alma se vista con cualquier cuerpo. En efecto, a nosotros nos parece claro que cada cuerpo tiene su propia figura y forma" [19].

Hay que añadir a lo que ya hemos dicho que el hombre podía sustraerse al ciclo de los nacimientos mediante la purificación, y que dicha purificación se conseguía a través del conocimiento y de un modo de vida que bien podría ser llamado ascético.

(16) PORFIRIO: ***Vida de Pitágoras*** **19 (Op. cit.).**

(17) DIOGENES LAERCIO. VIII 36 (Op. cit.).

(18) HERODOTO II, 123 (Op. cit.).

(19) ARISTOTELES: ***Acerca del alma*** **I 3, 407 b. (Op. cit.).**

Existen una serie de preceptos que los pertenecientes a alguna secta pitagórica debían seguir para conseguir sobrepasar los ciclos de sucesivas transmigraciones a que estaban sometidos. Sería excesivamente largo el hacer un resumen de todos los ritos que se conocen y que son atribuídos a los pitagóricos.

Lo que ya resulta del todo imposible es el saber a donde dicen que se dirige el alma una vez sustraída al ciclo de las transmigraciones. A pesar de ello el texto de Porfirio no deja lugar a dudas sobre la inmortalidad de la entidad anímica.

Lejos de los que justificaron al alma como un principio físico, no se nos muestra una composición ni un origen del alma, sin embargo, el establecimiento de una teleología elimina la tétrica y fantasmagórica imagen homérica ¡Cuán lejos nos hallamos ya de ella!

ALCMEON DE CROTONA

Referente al citado pensador, recogemos lo dicho por Diógenes Laercio sobre el tema que nos ocupa:

"Y dijo que el alma es inmortal, y que se mueve incesantemente, como el sol" [20].

Incluso algunos pensadores como el mismo Aristóteles, creyeron que Alcmeón pensaba en el alma como en el principio por el cual las cosas se movían, lo cual ya hemos visto en Tales. Como es natural en el Estagirita se percibe que está atribuyendo al alma carácteres divinos, pero mejor será que veamos un fragmento significativo:

"Alcmeón parece pensar acerca del alma de manera similar a ellos, es decir, a Demócrito, Anaxágoras Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito. Dice, en efecto, que es inmortal porque se asemeja a las cosas inmortales, y que posee esa cualidad en cuanto se mueve siempre, puesto que todas las cosas divinas —la luna, el sol, los astros y el cielo íntegro— se mueven siempre en forma incesante" [21].

Una crítica a tal punto de vista proviene de **Cicerón**, al decir que se está atribuyendo inmortalidad a cosas mortales. Pero Cicerón se refería exclusivamente a los astros, refutando simplemente la argumentación o acaso se refería al alma, refutando todo cuanto se dice?

"Alcmeón de Crotona, quien atribuía divinidad, además de al alma, al sol, a la luna y a todos los demás astros, no comprendía que atribuía inmortalidad a cosas mortales" [22].

Pero antes de pasar al siguiente punto recogeremos un testimonio de Aecio en favor de la concepción anímica como principio del movimiento.

"(Acerca del alma), *Alcmeón piensa que es una naturaleza que se mueve a sí misma con movimiento eterno y que por ello es inmortal y semejante a los seres divinos"* [23].

También se atribuye al crotoniata el concebir la vida como un ciclo en el que el hombre no ha podido anudar el principio con el fin. De ello da testimonio Aristóteles.

(20) DIOGENES LAERCIO VIII 83 (Op. cit.).

(21) ARISTOTELES: Op. cit., I 2, 405 a-b.

(22) CICERON: *De natura deorum* I 11, 27 (Op. cit.).

(23) AECIO IV 2, 2 (Op. cit.).

"Tal como el curso del ciclo y de cada astro es un círculo, ¿por qué no podría ser similar el nacimiento y la muerte de los seres perecederos, de modo que las mismas cosas nazcan y mueran? La vida humana es un círculo, se dice... Alcmeón dice que los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin; un dicho inteligente, si se lo entiende en sentido general y no en forma estricta. Si la vida es un círculo, y un círculo no tiene comienzo ni fin, nada puede ser anterior por estar más cerca del comienzo: ni ellos anteriores a nosotros, ni nosotros a ellos" [24].

A pesar de cuanto hemos dicho resulta interesante la afirmación de Eggers Lan al respecto. Traducimos por ello textualmente las palabras del mismo:

"Los textos que parecen presentar más fielmente el pensamiento sugieren que ha pensado en la muerte o inmortalidad del hombre como todo o como organismo, no como alma; y en tal sentido, que ha concebido la posibilidad de que, con el avance de la medicina o de la ciencia en general puedan lograr los hombres lo que ahora no consiguen, la inmortalidad" [25].

Ahí queda todo lo dicho, y por la fragmentación de las obras que conservamos, no podemos asegurar nada con certeza. Dejamos simplemente un lugar a Alcmeón en el presente artículo por ser un posible principio de la reducción de lo que hoy se denomina mente, concepto que ha pasado en algún ámbito a sustituir el de alma, a puros principios físicos. Queda, no obstante un interrogante sobre lo que en verdad pensó Alcmeón. Confiemos en que el tiempo nos devuelva lo que ha quitado a todas estas obras.

Nos cerraremos en banda sobre éste que será el último de los autores analizados en este texto, por dos razones fundamentales: primeramente por no extendernos en demasía y por no hacernos sumamente soporíferos al lector, y en segundo lugar, porque a partir de este momento se inicia una nueva etapa claramente diferenciada, en la que pese a poseer más fragmentos que se refieran a autores que tratan el problema sobre el que nos hallamos se requeriría un mayor conocimiento del que tenemos y un estudio profundo de cada uno de ellos.

(24) ARISTOTELES: ***Problemas*** **XVII 3, 916 a (Los** ***filósofos presocráticos.*** **Op. cit.).**

(25) ***Los filósofos presocráticos.*** **Ed. Gredos, Madrid 1978, p. 254 (nota 10).**

BIBLIOGRAFIA

HOMERO: *Odisea.* Editora Nacional, Madrid 1976.

FINLEY, M.I.: *El mundo de Odiseo.* F.C.E., México 1975.

HESIODO: *Obras y fragmentos.* Ed. Gredos, Madrid 1978.

Los filósofos presocráticos. Ed. Gredos, Madrid 1978.

ARISTOTELES: *Acerca del alma.* Ed. Gredos, Madrid 1978.

NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego.* Ed. Ariel, Barna 1975.

TEORIA Y PRAXIS DE UNA MORAL PARA EL HOMBRE

PERE A. GOMEZ PALLISER

Una ética "para el hombre" significa una ética a la medida del hombre, en donde lo principal es el individuo. En este sentido será contraria a todo lo que sea situar ideales o "dioses" (en el sentido epicúreo del término) por encima de los intereses del hombre concreto.

Frente a la concepción tradicional del epicureismo como una filosofía de la decadencia, burda y pueril, existen opiniones alternativas en las que se nos presenta como una filosofía de verdadera liberación para el hombre, y esto es lo que pretenden ser estas líneas, apuntes de posibles interpretaciones alternativas de la filosofía epicúrea.

Existen ciertos tipos de corrientes de pensamiento tales que su aceptación implica e induce directamente a la acción. Es decir, algunas cosmovisiones nos conducen inevitablemente a la práctica. Son cosmovisiones en las cuales la teoría y la praxis se encuentran y llegan a confundirse.

Por citar un ejemplo *"en nuestros días se espera que la concepción del mundo y la praxis de un marxista (aunque no sea filósofo) estén en apretada correspondencia, tal y como nadie esperaría nunca, por ejemplo, ni siquiera del seguidor más entusiasta de Nicolai Hartmann"* [1].

(1) HELLER, Agnes: *El hombre del Renacimiento.* Ed. Península, Barcelona 1980.

El epicureismo es precisamente una de estas filosofías que nos obligan a una práctica contínua, una de esas filosofías en que (citando nuevamente a **A. Heller**) *"no existe ninguna diferencia, ni siquiera en principio, entre el filósofo y el profano"*.

Esta fusión entre teoría y praxis dentro del epicureismo justifica la importancia de la ética. Lo que caracteriza a un epicúreo no son sus ideas, sino su práctica, su conducta. La importancia que daban a la conducta hace que una de las preguntas fundamentales del epicureismo sea ¿qué hacer?, la cual expresa el interrogante básico que debe responderse para que el individuo sepa cómo actuar frente a una situación determinada.

La solución a esta pregunta implica contestar antes a esta otra ¿qué podemos hacer?, es decir, cuáles son las posibilidades reales de acción del hombre dentro de este mundo físico, de la naturaleza. Se trata de descubrir hasta que punto la naturaleza nos impone unos límites para nuestra libre acción, para así después poder decidir cuál es la acción a realizar.

En este sentido la ética epicúrea va ligada indisolublemente a su concepción de la naturaleza. Por ello me veo en la necesidad de explicar, intentaré ser breve, los conceptos básicos de la física epicúrea.

En primer lugar la naturaleza se nos presenta como algo omni-explicativo y creador *"la naturaleza crea los seres, los nutre y hace crecer, y en los que los resuelve de nuevo una vez destruidos"* [2].

"Su primer principio lo formularemos así: jamás cosa alguna se engendró de la nada por obra divina" [3]. Es decir, todo objeto material ha de tener forzosamente una causa material.

El segundo principio sería que no existe la destrucción de las cosas u objetos materiales, sino sólo su disolución, *"a esto se añade que, inversamente, la Naturaleza disuelve cada cosa en sus elementos, pero no la aniquila"* [4].

El siguiente principio se deduce de los dos anteriores. Si nada puede crearse de la nada, o sea, si los objetos físicos necesitan materia para formarse; y por otro lado, si la materia no se destruye, sino que simplemente se disuelve, podemos afirmar que el universo es eterno, que la materia es eterna.

Pero lo que es eterno no es el objeto concreto y conocido, sino que lo eterno son sus "simientes" *"pero, en realidad, como todas las cosas constan de simientes eternas..."* [5]. Lo eterno no es el universo como estructura, como sistema, puesto que éste se halla en constante cambio (el "panta rei" (todo fluye) de **Heráclito**), el universo, el cosmos es un constante asociarse-disociarse.

Lo que realmente es eterno es algo anterior a cualquier estructura, no es el "logos" heracliteano, no es algo inmaterial, sino todo lo contrario; lo eterno son una especie de "números pitagóricos" transplantados al plano físico, y su característica principal es su indivisibilidad, con lo que se superan las críticas y paradojas eléatas de Zenón. En definitiva lo que es eterno es el átomo.

(2) **LUCRECIO:** *De la naturaleza.* **Ed. Bosch, Barcelona 1976. Libro I, 54-56.**

(3) **LUCRECIO: Op. cit., libro I, 149-150.**

(4) **LUCRECIO: Op. cit., libro I, 215-217.**

(5) **LUCRECIO: Op. cit., libro I, 220-222.**

Pero la materia ha de poder estar en algún lugar, en el espacio, esto es, en el vacio.

Como todo lo que existe es real, por lo tanto con entidad material porque *"nada es capaz de acción y pasión si carece de cuerpo"* [6] se sigue que *"en consecuencia, además del vacio y los cuerpos, no queda en la naturaleza ninguna tercera substancia que exista por sí, capaz de ponerse jamás al alcance de nuestros sentidos o de ser aprehendido por el razonamiento"* [7]. Con lo cual queda eliminada de la esfera de la ciencia y de la razón cualquier tipo de teoría que intente explicar lo que acontece en la naturaleza arguyendo la posible existencia de fuerzas misteriosas o sobrenaturales.

Los átomos están cayendo en el vacio, y los choques que se producen hacen que unos se adhieran a otros formándose así los cuerpos. Pero si los átomos cayeran todos en línea recta, no habría motivo para pensar que chocaran entre sí, puesto que todos llevarían la misma velocidad, al estar cayendo en el vacio.

Por lo tanto, es necesario que los átomos se desvíen de la línea recta inicialmente trazada en su caida, esto no quiere decir que caigan oblícuos, sino simplemente que no siguen la misma vertical. Esta desviación es indeterminada e impredecible. Este es el concepto de declinación.

Este concepto es el punto principal de la teoría física en el que **Epicuro** disiente de los antiguos atomistas **Leucipo** y **Demócrito**. Como veremos más adelante esta cuestión es de una gran trascendencia. Es la frontera entre el determinismo mecanicista en que desembocaron Leucipo y Demócrito, y la introducción epicúrea del concepto de azar, tanto en el mundo físico como en el ético.

Llegados a este punto es necesario explicitar más ampliamente el concepto de declinación, basándonos para ello en la interpretación que de él hace **K. Marx** [8]:

"Así como el punto es suprimido en la línea, todo cuerpo que cae queda suprimido en la línea recta que él describe.

Si el vacío es representado como vacio espacial, el átomo resulta la negación inmediata del espacio absoluto, es decir, un punto espacial. Si no se quiere conceder esto, el átomo en tanto que su movimiento es una línea recta, resulta simplemente determinado por el espacio, posee un ser relativo que le es prescrito y una existencia puramente material... pero el átomo es la forma pura, la negación de toda relatividad, de todo vínculo con otro ser.

Pero la existencia que se contrapone al átomo es la línea recta. La negación inmediata de este movimiento es otro movimiento, que representa también espacialmente la desviación de la línea recta.

Si entonces Epicuro representa en el movimiento del átomo, según la línea recta, su materialidad misma, él ha logrado mediante la desviación de la línea recta, la determinación formal, y estas determinaciones opuestas están representadas como movimientos directamente contradictorios.

Así, pues, el átomo no se ha completado del todo antes de haber sido colocado en la determinación por la desviación. Buscar la causa de esta determinación equivale en-

(6) **LUCRECIO: Op. cit., libro I, 442-443.**

(7) **LUCRECIO: Op. cit., libro I, 445-448.**

tonces a inquirir la causa que convierte al átomo en principio, cuestión evidentemente despojada de sentido para quien el átomo es la causa de todo, pero él mismo carece de causa" [8].

La ausencia de fuerzas misteriosas, causas finales y otros elementos "mitológicos" como posibles entes explicativos de la "physis" es uno de los puntos a destacar de esta física que concibe a la naturaleza como "madre de todas las cosas".

Entonces ya podemos responder a la pregunta de cuales son los límites de nuestra acción. Estos son derivados del concepto de causalidad introducido por el choque mecanicista de los átomos; pero estas limitaciones pueden, sino suprimirse, sí al menos paliarse gracias al concepto de azar-declinación. Este es el inicio de la libertad del hombre, libertad que está enfrentada al choque determinista atómico.

Es necesario puntualizar que a la vez que esta física aniquila cualquier posible existencia de seres sobrenaturales o fuerzas misteriosas capaces de influir en el mundo, también destierra la posibilidad, o mejor la preocupación, por la muerte. Pues esta no existe en el sentido estricto de la palabra. Sólo existe la disolución de los cuerpos materiales. En cuanto al hombre esta no debe preocuparnos puesto que *"la muerte no es nada para nosotros... No hay nada temible en la vida para aquel que ha comprendido que nada temible hay en el hecho de no vivir... ya que, mientras vivimos no es nuestra compañera, y cuando llega, ya no existimos: para los primeros no existe, para los segundos tampoco"* [9].

Es a partir de estas premisas que la ética epicúrea se convierte en una ética de liberación del individuo, precisamente por ello también es una moral subversiva en "virtud" de lo cual fue perseguida durante varios siglos.

Al quedar eliminadas de la esfera humana lo sobrenatural y la muerte, sólo quedan el hombre y la naturaleza, por ello toda la ética está fundada en el estudio de las relaciones existentes entre ambos.

En la naturaleza sólo existen leyes, pero estas leyes carecen de valor moral, es decir en la naturaleza no existe ni el vicio ni la virtud, ni lo bueno, ni lo malo, solo existe lo natural.

Así la vida humana adquiere sentido por sí misma, es decir, en ella y no fuera de ella se halla su esencia explicativa, no está después de la muerte ya disuelta nuestra mismidad, cuando no estamos vivos. De este modo se puede afirmar que el epicureismo es un canto a la vida, oponiéndolo a otras concepciones, que si bien no pueden calificarse de canto a la muerte, tampoco se les puede atribuir un gran aprecio por aquélla. Citemos, por poner un ejemplo, las frecuentes referencias a esta vida como un "valle de lágrimas" de que se hacen eco no pocas corrientes religiosas, y no religiosas.

En el epicureismo las acciones humanas adquieren sentido por sí mismas, en esta vida, no fuera de ella con la vaga promesa de un paraiso o vida eterna. El hombre se hace responsable de sus actos, viéndose así forzado a dar "el mismo" sentido a "su" vida durante "su" propia vida (aunque parezca una perogrullada); el hombre debe, en definitiva, crearse "su" destino: "debe", y lo que es más importante, "puede". Sí, el hombre se ha-

(8) **MARX, K.:** *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.* **Ed. Ayuso, Madrid 1971.**

(9) **EPICURO:** *Carta a Meneceo.*

lla frente a la naturaleza, pero de una manera racional, que permite el conocimiento de sus leyes, y su subordinación a ellas, pero a la vez nos encontramos con *"una práctica humana debida a que el hombre es empujado por las necesidades exteriores, después una teoría, que es una toma de conciencia y una puesta en forma de esta práctica"* [10]. Según **Nizan** esto es ya una especie de materialismo histórico.

El hombre está frente a la naturaleza, y tiene la posibilidad, dentro de unos límites, de transformarla, lo mismo sucede con su propia historia, y es precisamente esta posibilidad de transformación de la realidad social, este elegir uno mismo "su propia" historia, "su propio" destino lo que hace de esta doctrina algo sumamente peligroso para las clases dominantes de la sociedad, algo realmente subversivo para el "status quo".

El hecho de que el hombre se cree su destino implica que éste es un elemento autónomo, autárquico, en este sentido podemos decir que el hombre es el "átomo" en el plano social. Así como el átomo huye de sus limitaciones, y especialmente como vimos del movimiento de caida que implicaría un determinismo, dependencia; el hombre, el hombre epicúreo, huye de sus limitaciones sociales, huye en el sentido de no dejarse dominar o limitar por las circunstancias en que se encuentra, y por eso intentará transformar su entorno social. El sabe muy bien que la sociedad es producto de la necesidad del hombre y lo acepta sin ningún tipo de mojigatería. El hombre está movido por la necesidad y el interés, no un interés egoísta, sino simplemente interés y necesidad en su supervivencia, en tanto en cuanto está sometido, como cualquier otro objeto real, y por lo tanto material, a las leyes de la naturaleza. (Leyes de la evolución, reproducción, supervivencia de la especie y del individuo, etc.).

Ni la sociedad, ni las leyes, ni tampoco la justicia existen en sentido abstracto, sólo alcanzan su sentido en tanto ofrecen seguridad al individuo concreto. Solo existen una especie de pactos, como dirá más tarde **Hobbes**, y sanciones que actúan asegurando la independencia de cada uno.

Y aquí llegamos al famoso, y siempre distorsionado, concepto de "placer" en el epicureismo. El placer consiste en *"la ausencia de dolor físico y la ataraxia (ausencia de perturbación) del alma"* [11]. El placer como vemos, por un lado es seguir las leyes de la naturaleza (satisfacer las necesidades naturales) y por otro evitar las limitaciones del "alma" (limitaciones sociales o ideológicas).

Según Agnes Heller la regla de oro de los epicúreos sería: "haz lo que quieras".

"Lo que quieras" porque el hombre, el hombre que sigue su naturaleza como el epicúreo, sólo puede hacer lo que quiera, puesto que no está sujeto a nada ni a nadie, es autónomo y autárquico, sólo sigue a su conciencia, que ha adquirido por medio de la acción.

"Haz", quizá esto sea más importante que lo anterior. Siempre se nos ha presentado a los epicúreos como seres egoistas que se inhiben de lo que sucede en el mundo. ¡Falaz mentira! Un hombre que realmente quiere ser dueño de sí mismo y de sus actos necesariamente debe enfrentarse a las circunstancias que le rodean para modificarlas. Lo que tal

(10) NIZAN, P.: *Los materialistas de la antigüedad.* **Ed. Fundamentos, Madrid 1976.**

(11) EPICURO: *Carta a Meneceo.*

vez, y sólo hasta cierto punto, se le puede imputar al epicureismo es que no ayuda o colabora en la creación de un sistema social en el sentido tradicional de la palabra, pero ésto se hace comprensible con lo anteriormente expuesto. Un hombre que renuncia por principios al concepto de propiedad, porque ve en ella una esclavitud de sí mismo, un hombre que renuncia a las "normas sociales", que evita los constreñimentos que suponen la preocupación y la lucha por el poder político y económico, un hombre así es difícilmente insertable en nuestra sociedad tradicional. Será, en definitiva, un hombre que estará eternamente en la oposición hasta que consiga su autonomía y su identidad como individuo.


3


14


15