



La presente edición fue digitalizada en las bellas tierras del muy distante y espacioso reino de Kollasuyu; durante los primeros, calurosos y febriles días del mes de diciembre del año 568 del quinto sol, del nuevo imperio de Tawantinsuyu.

Libera los Libros

FRANÇOIS CHATELET

UNA HISTORIA DE LA RAZON

Título del original en francés:

Une histoire de la raison. Entretiens avec Emile Noël

© Editions du Seuil, 1992

Traducción de Oscar Terán

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| La filosofía compartida, <i>Jean-Toussaint Desanti</i> | 5 |
| Presentación, <i>Emile Noël</i> | 9 |
| 1. La invención de la razón | 15 |
| 2. La razón y la realidad..... | 39 |
| 3. La ciencia de la naturaleza | 61 |
| 4. La política | 83 |
| 5. Kant: pensador de la modernidad..... | 105 |
| 6. La historia..... | 127 |
| 7. Razón y sociedad | 149 |
| 8. El porvenir..... | 167 |
| Bibliografía general | 189 |
| Bibliografía de François Châtelet..... | 190 |

LA FILOSOFÍA COMPARTIDA

Algunas presencias resultan bienhechoras por su sola manera, tal vez, de ocupar el espacio. Así se mostraba François Chatelet en cualquier sitio en el que se lo encontrara: la esquina de una calle, el peldaño de una escalera, una carnicería, un aula o un salón de conferencias. Por el hecho de estar allí, el espacio dejaba de ser neutro. Yo no sé demasiado bien cómo decirlo. En su presencia y en su proximidad, siempre experimenté la sensación de que se formaba una especie de círculo que nos envolvía a los dos en un "interior" compartido, algo así como un abrigo. Afuera, el mundo seguía su curso, más bien inquietante. Pero allí, durante un tiempo, yo me sentía bien. Y llegaba a pensar que François era de esas personas que tienen siempre en sí mismas algo con lo cual proteger a los demás por su sola manera de estar, por su modo singular de ocupar el mundo.

También de iluminarlos. Su gesto y su palabra eran signos de acogida. Desde quien lo escuchaba hasta él, que hablaba, la distancia estaba siempre colmada. Otra vez ese efecto de círculo y de envolvimiento surgía de su presencia. La palabra que ocupaba ese vacío aparente instituía la urgencia de compartir. El sentido de aquello que podía pensarse y decirse se mostraba allí, a partir de la mirada, exigiendo convertirse en algo propio:

descubrirlo era ahora asunto de uno mismo, François esclarecía sin constreñir. Sin duda al mismo tiempo se esclarecía a sí mismo, alcanzando al otro por la sola abundancia de su naturaleza, marca de una generosidad innata. Hasta tal punto que, si tuviera que definir con una palabra su "carácter", lo llamaría "dispensador constitutivo". Toda parsimonia le resultaba imposible. No guardaba nada para él solo, ni sus fuerzas vitales, ni sus pensamientos, ni su saber. François era el hombre de la ofrenda. En esto lo llamaría "filósofo" en el sentido primigenio de la palabra. ¿Qué es la filosofía, en efecto, sino ese empecinamiento en la dispensa del pensar que reúne, expresa y ofrece en el compartir, dando así siempre y sin respiro "de qué pensar" a quien quiera oír? Agrego que había en François algo más: el efecto de anillo y de abrigo precisamente, que colocaba, incluso sin haberse preocupado por ello, al otro en posición de escucharlo.

Algunos llaman a esto "talento pedagógico". Pero el talento no es más que un efecto subalterno que el artificio debe siempre reforzar. En el caso de François, el artificio resultaba inútil: la presencia de la palabra viviente, por sí sola traía aparejada la escucha. Y a partir de esta escucha, en la proximidad de este solo cuerpo, la filosofía, al exponerse en discurso, exigía ser recibida, y por ende compartida.

Lo que aprendemos de Chatelet es que la filosofía es en su fondo una actividad corporal y, de cabo a rabo, práctica. Y es necesario que lo sea, ya que el filósofo no puede alcanzar al otro, en su palabra, más que exponiéndose a sí mismo como sujeto parlante, sujeto visible y, en última instancia, público.

Consecuentemente, es preciso asumir los riesgos que esto implica. Es decir, aceptar exponerse, en el curso del mundo y ante el público, a la luz del día. Nada de retiro tembloroso en el goce altanero de un pensamiento solitario. Sino exactamente lo contrario: llevar el pensamiento a la plaza pública, allí donde vive todo el ruido del mundo y donde la validez de lo que puede plantearse debe sin cesar, para sobrevivir, ser sometido a la prueba de la comunicación.

Yo no diría entonces de Chatelet que ha sido un filósofo "comprometido"; no me gusta esta palabra, con su airecillo

militar que no resultara conveniente para la filosofía. Yo diría que él era un filósofo expuesto, y que asumió todos los riesgos que esto conlleva. Rehusó seguir la corriente del curso del mundo. E intervino en él como sujeto pensante, lo que necesariamente debía conducirlo a tomar partido y a luchar. Y tomó partido contra toda injusticia, viniera de donde viniese. Lo cual era difícil en ese tiempo en que el mundo aparecía dividido en dos campos ninguno de los cuales por sí solo era portador de justicia y de verdad.

En una palabra, yo diría que su principal pasión era la de publicar lo verdadero. "Publicar" debe ser aquí tomado en su sentido fuerte: compartir con el mayor número posible. En esto, ocurría que llegaba a irritar a los miembros de la "corporación filosófica". No creo que al respecto haya experimentado la menor inquietud. Tuvo razón, como Sócrates, al obedecer a su "demonio", a riesgo de trastornar a la institución por el hecho de multiplicar los lugares de intervención filosófica.

En el dominio del pensamiento, lo intempestivo siempre es fructífero, por el hecho mismo de que desordena, con tal de que salvaguarde lo esencial: el empeñamiento en el trabajo de esclarecimiento. A esta exigencia de esclarecimiento Châtelet siempre permaneció fiel, como a su "demonio". Y posiblemente fuera él, ese "demonio", el que habitaba la presencia de su cuerpo y la desplegaba como una potencia de comunicación y de abrigo.

François ha partido, ahora, y su "demonio" habita solamente los escritos que nos ha dejado. Allí vive y allí habla. Se lo escuchará en los textos siguientes, transcripciones de una palabra que fue viva. Nos relata algo así como una historia de la racionalidad en la cual todavía vivimos, desde sus orígenes griegos, a través de sus crisis, sus revoluciones, sus logros y también sus bloqueos, siempre sin embargo superados. Decididamente, ese "demonio" ama la luz. Pero sobre todo ama compartirla. Y es dentro de este espíritu que Châtelet amaba y practicaba la historia. Se ha dicho de la matemática que es la hermana gemela de la filosofía. La historia es otra de ellas, en la que da para compartir: el camino, el largo recorrido, las promesas de futuro que viven en las marcas de lo que ha sido, aun cuando hayan sido cubiertas y parcialmente olvidadas.

Toda rememoración es apropiación, es decir, germen del pensamiento que se abre sobre un futuro exigido.

A este trabajo nos invita, me parece, el "demonio" que habla todavía en estos textos de François Châtelet. Una ofrenda que aún nos es preciso acoger.

JLAN-TOUSSAINT DESANTI
1992

PRESENTACIÓN

Pretender hacer una historia de la filosofía en ocho charlas sonaba imposible, y François Chatelet sonrió ante nuestra demanda. Con gentileza, sugirió esquematizar, "como máximo", las grandes etapas de la racionalidad, una suerte de rápido recorrido de la razón occidental, destinado a no filósofos.

Ya era una apuesta ambiciosa. Una aproximación a la racionalidad occidental supone un volver a enraizarse, un esfuerzo por reapropiarse de la razón a partir de un origen que se designa a sí mismo tradicionalmente: Grecia.

François Chatelet se niega a hacer aquí una historia general de la racionalidad. Hay diversas formas de racionalidades en el mundo. El sólo trata de aquella que subtiende a nuestra manera de pensar, en esta civilización llamada "occidental", y a través de las etapas que le parecen centrales. Por ejemplo, después de haber hablado de Grecia salta veinte siglos y empalma con Galileo. Entonces exclama: "¡Es escandaloso lo que acabo de hacer!, pero en esta partida estoy obligado a extraer los núcleos fundamentales". Le resulta preciso así ir hasta el fondo de las cosas, explicitar su propio compromiso filosófico. En el fondo.

parte de un rasgo constitutivo de nuestro tiempo: la racionalidad técnica, la del mundo industrial.

Y se plantea la pregunta: ¿cómo es que se llegó a ella? Volver a enraizarse, reapropiarse del trayecto para comprender de dónde proviene *eso*. He aquí el proyecto de François Châtelet. Marcha ambiciosa pues, pero que al mismo tiempo se fija sus propios límites: solamente se tratará de la *razón de Occidente*.

Lo cual plantea el problema de una definición de la razón y del nivel de discurso que permite no una "vulgarización" de la filosofía, sino más precisamente una "publicación" en sentido propio. Tornar pública a la filosofía haciéndole hablar el lenguaje común.

El discurso filosófico público debe ser un discurso incitativo, un discurso que habla la vida y suscita la participación del oyente. Esto François Châtelet sabe hacerlo. Evita en la medida de lo posible los términos complicados, o si no, los comenta. Podría decirse que habla la filosofía con las dos mil palabras de Racine.

Comienza con Sócrates, Platón, Aristóteles. Porque el comienzo se señala en función de lo que desde siempre ha sido retomado en la continuidad del pasado. Y, hasta Emmanuel Kant, éstos fueron Platón y Aristóteles, con la sombra de Sócrates. La historia de la razón es un poco la historia de estas reanimaciones sucesivas: el nacimiento de la democracia, la importancia de la palabra, la hipótesis de las *Ideas*, el pasaje de la persuasión a la búsqueda de la verdad.

Henos pues ya con Galileo. ¿Era legítimo saltar dos mil años? Cuando Galileo comienza sus lecciones en Padua, explica un texto de Aristóteles, el *Tratado del cielo*. Critica la concepción aristotélica del peso de los cuerpos. ¿Cómo? Utilizando razonamientos sobre la hidrostática que fue a buscar... en Arquímedes, en *El tratado de los cuerpos flotantes*. La filiación se impone al mismo tiempo que la toma de distancia. Cuando el mismo Galileo afirma que la naturaleza habla el lenguaje de las figuras y los números, se puede caracterizarlo como platónico o pitagó-

rico. Pero la idea fundamental que se perfila, que va a fundar toda la ciencia occidental, es que detrás de la complejidad visible del mundo existe una simpleza invisible. Con Galileo, Descartes, Kepler, la relación de la observación y la experimentación con la teoría se impone de manera decisiva. Esta idea de experimentación, ya presente en Aristóteles y desarrollada por Bacon, se convierte en el pensamiento moderno, por su rigor y sus referencias, en el sitio mismo de la demostración.

Pero por más que la demostración esté por encima de toda sospecha, ¿cómo presentar esas ideas? La verdad no se impone por sí misma. Toda teoría científica, por refinada y precisa que fuere, fracasa si no se inserta en la estratificación de la cultura donde aparece. Entonces Galileo se hace estratega. Escribe los *Discursos y Demostraciones* para cumplir con el rigor y los *Diálogos sobre los dos principales sistemas del mundo* para cumplir con la persuasión.

Paralelamente, la estrategia política se pone en práctica con Maquiavelo. En el momento en que el trabajo galileano concluye con el mundo aristotélico de lo supralunar y de lo sublunar y unifica el universo al someterlo a las mismas leyes de la mecánica, como por un efecto en espejo Maquiavelo instaura una disociación en el mundo político entre el poder divino y el poder temporal. Se funda una filosofía política, apuntando a que las relaciones entre los hombres estén regidas por la razón. La preocupación por la eficacia en este dominio político hace juego con la verificación experimental en la ciencia.

Luego un salto: Emmanuel Kant. Un nuevo paralelismo se dibuja. Mientras Descartes se había constituido en el "administrador" del pensamiento de Galileo, Kant desempeña un papel semejante respecto del trabajo de Newton. En el fondo, entre Galileo y Kant está Newton, el surgimiento de la mecánica racional, que va a desarrollarse en la mecánica celeste de Laplace y en la mecánica analítica de Lagrange.

Con esta apropiación del saber y la apropiación explícita de las Luces, Kant señala un giro. Ya no es el heredero de Descartes. Antes de él, y frente al discurso de la verdad del Dios perfecto y creador, se decía: ¿cómo es posible que exista el error? Kant

pregunta: ¿cómo es posible que haya verdad? Gran lector, plantea el principio de la relación de exterioridad de la filosofía con las disciplinas sobre las cuales reflexiona, e instaura *el espíritu crítico* como instrumento. Lo real está velado por naturaleza, está en el fenómeno. El objeto kantiano es fenoménico.

La filosofía alemana del fin del siglo xix se pregunta cómo pensar a Kant. Puesto que ha agotado la filosofía, si se lo toma en serio ya no hay más metafísica posible. ¿Cómo salir del atolladero? Hegel recoge el desafío.

Con la Revolución Francesa, el Imperio y el entero estremecimiento de Europa, la historia adquiere una densidad hasta entonces desconocida. Hegel refunda un pensamiento sobre un abismo del pensamiento al inscribir la filosofía en ese nuevo horizonte, el de la historia, para escribir su fin. Es simultáneamente el genio y el pecado de soberbia de la filosofía. Pretender exponer el saber absoluto en un libro no indica solamente una falta de modestia sino, más grave aún, una falta de humor. Un edificio donde vendrá a rebotar la risa sarcástica de Nietzsche y a abrirse el abismo del inconsciente freudiano.

A medida que nos acercamos a la época contemporánea, la filosofía deberá tener en cuenta a las ciencias humanas y sociales. Así, el marxismo se infiltra en el pensamiento filosófico con la intención, a veces exorbitante, de vaciarlo de contenido. Igualmente el psicoanálisis, que a través de su metapsicología tiende a pensar que la filosofía en tanto tal no tiene razón de ser.

Los hombres viven en la desdicha. ¿Cómo arrancarlos de ella? A esta pregunta planteada a partir de Platón. Nietzsche responde: con las "ideas" se evita posiblemente la desdicha pero no se vive. La pregunta bien planteada no es la de si esto es verdadero, sino la de cuánto vale.

En nuestros días, ¿recuperaría la filosofía el terreno frente a esas ciencias humanas y sociales, o bien su futuro estaría amenazado?

¿Qué es una filosofía que no traía de pensar su tiempo? Respuesta: la filosofía no tiene objeto propio, y debe cuestionar a su época en relación con los saberes que se constituyen, incluyendo las aproximaciones y las incertidumbres que esto

comporta. Es preciso asumirlo. En la medida en que nuestra cultura se halla por naturaleza en estado de inacabamiento, siempre existirá este modo de inserción en lo inacabado que es la filosofía. En cuanto a la cuestión del ser, nadie se las ha visto nunca con el ser *stricto sensu*.

Sea como fuere, después de Freud ya no se puede hacer filosofía como antes, en la medida en que el concepto de inconsciente es un aporte insoslayable del psicoanálisis para la filosofía, que ya no puede considerar a este pensamiento como "puro", desvinculado de lo afectivo...

De la misma manera, e independientemente de lo que ocurre con el marxismo en la actualidad, tampoco se puede negar su aporte. Si se recuerda que estas conversaciones con François Châtelet datan de 1979, resultan impactantes por la significación actual de lo que dicen. Hace trece años esto no era evidente.

La razón no debe ser confundida con el entendimiento o facultad de comprender. Esta facultad se llama en François Châtelet el deseo de transmitir, y ella animaba a este universitario, a este periodista, a este panfletario, a este docente al compromiso cotidiano al que había consagrado su vida: la transmisión de la filosofía.

Estaba además la voz de François Châtelet, su timbre, el ritmo de su palabra, que contribuyeron a la seducción de sus charlas radiofónicas difundidas por France Culture y dirigidas a oyentes neófitos.

Queda este texto, en el cual hemos tratado de conservar su presencia calurosa, en la medida permitida por la transcripción, dirigida al lector no filósofo. Lo cual no quiere decir que el filósofo no extraerá placer de él y, quién sabe, no redescubrirá allí el maravillamiento del despertar a la filosofía.

EMILE NOËL

Agradecemos a Thierry Marchaisse por su preciosa ayuda en el establecimiento de las citas.

1. LA INVENCION DE LA RAZÓN

EMILE NOËL: La filosofía es un objeto demasiado vasto para pretender recorrerla en un proyecto de una dimensión tan limitada como la nuestra. Nosotros vamos a atenernos a la razón. Pero éste ya es también un programa muy ambicioso. ¿ Lo esencial de nuestra filosofía occidental, europea, no consiste en esta progresión hacia la racionalidad?

En principio, ¿ la razón es inherente al pensamiento o bien ha sido "inventada"? ¿La humanidad ha hecho aparecer, en un momento de su historia, un género cultural desconocido hasta entonces, cuyo principio sería el pensamiento racional y definiría aquello que se llama la filosofía?

FRANÇOIS CHÁTELET: Creo que se puede hablar de una invención de la razón. Para entender cómo la filosofía ha podido surgir como género cultural nuevo, optaría por referirme a una situación privilegiada: la Grecia clásica. Y no es que yo piense que toda filosofía sea griega. Pero es claro que Grecia ha conocido, por razones contingentes, históricas, acontecimientos tales que algunos hombres han podido hacer aparecer ese género original que no tenía equivalente en la época, y que se impuso en un

debate con otros géneros culturales que también buscaban la preeminencia. Y, por otras razones contingentes -se verá luego de qué modo-, tuvo un éxito sorprendente.

Éxito cultural, ¿pero qué impacto sobre la realidad! Marx dice en las Tesis sobre Feuerbach que la filosofía contempla el mundo pero que no lo transforma.

Y bien, creo que ha dicho una tontería. Los filósofos han transformado el mundo. Lo han querido y lo han conseguido. No directamente, por cierto, sino porque sus ideas han influido sobre las élites y sobre las masas. Las ideas filosóficas se han incorporado en lo real. De lo cual deriva el interés por saber cómo el proyecto filosófico ha nacido y se ha consolidado. Visitemos ese terreno primero de la ciudad griega, más exactamente de la democracia ateniense, para ver en qué condiciones esta idea pudo aparecer.

Estamos en el siglo v antes de nuestra era. Grecia está dividida entre el poder de múltiples ciudades, algunas muy pequeñas -del tamaño de la comuna de Montmartre, por ejemplo-, otras más grandes -de la superficie del departamento de la Seine-et-Marne. La más extensa es Esparta. Estas ciudades tienen en común dioses, una cultura, una lengua. Pero son rivales. Se hacen la guerra a pesar de la amenaza de la invasión bárbara que pesa constantemente sobre ellas. Estas ciudades han creado colonias que, muy rápidamente, conquistan su independencia y hacen soplar un espíritu nuevo. Ha sido preciso elaborar íntegramente un organismo, construir ciudades, instituir constituciones, y el pensamiento tradicional se ha hallado sometido a una ruda prueba. Para esas colonias, la tradición ya no alcanza. Este espíritu remonta hacia el centro y, desde el siglo vi, todas estas ciudades son sacudidas por un viento de renovación. Ésto es particularmente verdadero para Atenas, donde algunos hombres van a inventar lo que se llamará la "democracia". En esa época la democracia se define esencialmente por la igualdad. Todos los ciudadanos, independientemente de quienes fueren, cualquiera, fuere su fortuna, su origen, la antigüedad de su familia, todos son iguales ante la ley. Tienen el mismo derecho de intervenir ante

los tribunales y de tomar la palabra en las asambleas donde se delibera acerca del destino colectivo.

Puede imaginarse el impacto de un cambio semejante sobre la cultura tradicional.

En efecto, en la democracia la palabra se convierte en reina. Hasta entonces las decisiones eran en general tomadas en secreto por los aristócratas. Las familias nobles deliberaban y luego anunciaban al público la decisión adoptada para el conjunto de la colectividad. En esas ciudades tradicionales, la educación era sobre todo moral y militar. Se le concedía poco valor a la palabra. Se habla poco y, cuando se habla, se recitan los viejos poemas tradicionales que glorifican los orígenes misteriosos de la ciudad. En la ciudad democrática la palabra se va a imponer y el que la domine va a dominar.

Ubiquémonos entonces en Atenas, a principios del siglo v.

La ciudad ha tomado una importancia considerable. Los bárbaros llegados de Persia han sido derrotados en dos oportunidades -en 490 y en 480- en la península y, en esas dos oportunidades, es la joven ciudad de Atenas la que ha llevado el combate más decidido contra esta invasión. Hasta entonces ella no había tenido prácticamente importancia. Cuando los bárbaros son definitivamente rechazados -después de Salamina-, Atenas se convierte en un poder importante sobre el cual convergen las miradas. La democracia ateniense, entonces, se manifiesta como un modelo. Se puede decir que, surgida de Atenas, el gusto por la palabra gana a la Grecia entera. Al mismo tiempo nacen técnicas, artes. Tengo ganas de jugar a los pedantes y emplear la palabra griega que se usaba en la época, la palabra *tejné*. En *tejné* se destaca al mismo tiempo la idea de técnica, de un saber-hacer aplicado, pero también la idea de un arte, de una invención, de una producción original. Tendré por cierto que emplear esta palabra para remarcar estos dos aspectos a la vez de práctica y de invención individual. Este desarrollo de la palabra va a entrañar el nacimiento de técnicas particulares, de lo que más tarde se

llamará la "retórica". Para tener posibilidades en una ciudad semejante, es preciso saber hablar, saber convencer. Como ha ocurrido muchas veces en otras civilizaciones, la aparición de una *tejné* engendra el nacimiento de una profesión. La democracia ateniense tendrá necesidad de *instructores*, de gentes capaces de enseñar a los otros a hablar bien, a manejar hábilmente los argumentos de manera de convencer, sea en los tribunales -que tratan sobre asuntos privados-, sea en las asambleas -que tratan asuntos públicos-. Saber convencer de que tal posición es mejor que otra se torna algo capital.

Platón -que viene un poco después, a fin del siglo- nos habla de estos *instructores* de la democracia. Los llama, con un término que, debido a él, ha tomado un matiz peyorativo, "sofistas".

Es verdad que hoy para nosotros designa más bien un personaje de mala ley, que utiliza argucias dudosas para evitar el tratamiento serio de los problemas.

En efecto, etimológicamente "sofista" quiere decir simplemente "intelectual que sabe hablar", que posee el dominio del lenguaje. Esta generación de sofistas viene además sobre todo del exterior. Platón dice de ellos que son personas que tienen el acento del sur. (Esto hace pensar un poco en esos grandes tenores de la III República, antes de la Primera Guerra Mundial, todos los cuales venían del Mediodía.) Son gente de lenguaje sonoro, dice Platón, que se instalan en Atenas, abren escuelas de elocuencia que al mismo tiempo son -insisto sobre este hecho- escuelas de política. Entonces, después de la segunda guerra médica, cuando está un poco más tranquila respecto de los bárbaros, Atenas se convierte en una ciudad pujante, que construye un imperio y refuerza su régimen democrático.

Un nombre permanece vinculado a este período: el de Pericles. Se habla de "siglo de Pericles".

Recordaré, ironías de la historia, que ese "siglo" duró treinta años. Pero se tiene razón al calificarlo de "siglo", en la medida

Platón. *Le Banquet [El Banquete]* (216-217), en *Oeuvres complètes*, t. I, Gallimard, "Bibl. de La Pléiade", p. 755 (trad. León Robin).

(Alcibíades, ebrio, hace el retrato de Sócrates en su presencia y en público.)

Tened por bien sabido, en efecto, que ninguno de vosotros conoce a este hombre; pero yo os lo develaré. Sócrates -éste es un hecho que vosotros verificáis- manifiesta hacia los bellos muchachos amorosas disposiciones, los ronda constantemente y resulta transportado hacia ellos. Por otra parte, todo lo ignora y nada sabe, ¡ésta es la postura que él adopta! Y estos modales, ¿no son los de un Sueno? ¡Lo es sobradamente, palabra de honor! Esta en efecto es la envoltura exterior del personaje, como el Sueno esculpido, pero en el interior, una vez que lo abris, ¿os figuráis, camaradas bebedores, de qué cantidad de sabiduría está lleno?

Sabedlo: se puede ser bello, pero esto no le interesa en absoluto; manifiesta un desprecio por ello hasta un grado totalmente inimaginable; se puede ser rico, se puede poseer algún otro atributo envidiado por la multitud, todos esos bienes a su juicio no tienen ningún valor, y nosotros, ¡nosotros no somos nada para él! ¡Sí, es a vosotros a quienes me dirijo! Actuando de esta manera en sus relaciones con los otros, entre ingenuidades y juegos, pasa toda su vida.

Pero cuando se pone serio y el Sueno ha sido abierto, ¿hay aquí alguien que haya visto las figuras de divinidades que se encuentran en su interior? Lo ignoro, pero yo las vi, y las encontré hasta tal punto divinas y completamente doradas, hasta tal punto soberbias y maravillosas, ¡que no tuve más remedio que hacer todo lo que Sócrates me ordenaba!

en que han pasado tantas cosas en esos treinta años. En la Atenas de Pericles se produce una verdadera aceleración de la historia. En realidad, están presentes dos fuerzas. Frente a los sofistas se mantiene la vieja tradición religiosa, para no hablar sino de los aspectos culturales; cierto número de aristócratas, que quieren a Atenas, piensan que la ciudad se ha encarrilado en una vía peligrosa. Para ellos, se entrega a un derroche de gastos y a un

imperialismo a veces cruel. Se dedica de una manera desvergonzada al comercio y a la búsqueda de la ganancia. Efectivamente, en esta democracia ateniense el gusto del poder por el poder puede inquietar a algunos. Aquella tradición encuentra un eco en los grandes poetas trágicos. En cierto modo Esquilo, aun modernizando la tradición, mantiene la llama de la vieja concepción del mundo, en la que los dioses estaban omnipresentes y era preciso mantenerse en guardia para no contrariarlos. Contra esta tradición se desarrolla entonces el pensamiento sofístico, de esos hombres que hoy llamaríamos gustosamente -pero esto sería evidentemente un anacronismo- "progresistas", salvo por el detalle de que los griegos no tienen la idea de progreso. Piensan que la humanidad recorre siempre el mismo ciclo. Tendremos oportunidad de volver sobre esta problemática con Aristóteles. Entre estas dos fuerzas que se combaten (una tradición envejecida y gloriosa, que no se hace cargo de las demandas de la realidad y de la sociedad, y un nuevo pensamiento tal vez un tanto demasiado sumiso a esta demanda y que la satisface demasiado fácilmente), entre ambas se manifiesta un extraño personaje: Sócrates.

Pero Sócrates, a su manera, es un sofista. Sólo que, a diferencia de sus habilidosos colegas en el arte de hablar, no abre escuela y no pide dinero a sus interlocutores. Pretende hablar en nombre de su daimon, de su genio personal.

Pretende hablar porque esto le produce placer y porque se aflige demasiado cuando ve a sus conciudadanos dejarse arrastrar por la inmoralidad y el gusto por el lujo. Sócrates se pasea por la ciudad, cumple seriamente pero sin exceso su oficio de ciudadano. Combate cuando hace falta combatir, en la línea armada de los hoplitas atenienses; asiste a los tribunales cuando es preciso asistir; pero no tiene oficio. Su oficio es hablar con sus conciudadanos. Vive con muy poco. No necesita dinero. Desarrolla una crítica violenta a la vez contra la tradición y contra el estado de espíritu sofístico. Muestra a todos esos profesionales que ocupan una posición importante en la configuración social que creen saber y que en realidad no saben nada. Al respecto, para com-

prender al personaje de Sócrates es útil evocar uno de los diálogos que Platón relata y que le conciernen. Es un diálogo simple que se llama *Laques*. Laques es un viejo general, bien conocido por los atenienses, que se ha hecho ilustre en batallas célebres. El diálogo comienza -es una comedia, un diálogo socrático en el lenguaje de Platón es una verdadera pieza de teatro- por la demanda de dos padres de familia que vienen a interrogar a Laques y a Nicias -Nicias es otro estratega ateniense, mucho más joven; es un hombre político, cosa que Laques no es totalmente-. Los dos padres los interrogan entonces para saber si es necesario hacer tomar lecciones de arte militar y de esgrima a sus hijos. Le han pedido a Sócrates que se reúna con ellos para tratar de responder a esta cuestión. Los dos especialistas -Laques y Nicias- intervienen. Para Laques las lecciones de este tipo son completamente inútiles, ya que el arte militar se aprende sobre el terreno. Para Nicias, por el contrario, las lecciones son indispensables: él mismo reconoce haber mejorado desde que las recibió. Como hay una voz *en pro* y otra *en contra*, y dado que estos padres de familia están habituados a la democracia, se vuelven hacia el tercer personaje, Sócrates, para desempatar el debate. ¿Por quién vota él? Sócrates dice que se encuentra desolado, que él no procede así. No puede responder a la pregunta planteada porque no haría más que dar un punto de vista subjetivo que no tiene ningún tipo de importancia. Necesita comprender lo que dicen Laques y Nicias, y les pide permiso para interrogarlos: ¿por qué has dicho esto?, ¿por qué has tomado tal ejemplo?, ¿por qué en determinado momento has cambiado de tono? Conduce una investigación muy sutil y, al cabo de cierto tiempo, aparece claro para todos los interlocutores que Laques y Nicias no sabían lo que decían, que hablaban de manera puramente mecánica, que han fabricado su argumentación a partir de una idea preconcebida, pero que esta argumentación no es en absoluto probatoria. Los dos padres se vuelven entonces hacia Sócrates y le preguntan qué es lo que habría que hacer. Es allí donde Sócrates toma el camino de la invención de la filosofía. Dice: ¿Es preciso hacer tomar lecciones de arte militar a los hijos? Esta no es una buena pregunta. Primero es necesario saber para qué sirve eso. ¿Qué se quiere? Que nuestros hijos sean capaces de defenderse sobre el

terreno, de derrotar al enemigo, de honrar nuestro nombre al batirse como corresponde, y de preservar la vida. Muy bien. Entonces el arte militar tiene por finalidad la adquisición de la virtud militar. Es preciso saber pues qué es la virtud militar. Si no, se responderá -como acaban de hacer Laques y Nicias- al margen del problema. Se expondrá un punto de vista, pero no se dará una respuesta convincente. Ya se ha adivinado que Sócrates acaba de inventar algo nuevo, que veinticuatro siglos después se llamará el "concepto".

Para responder a una pregunta, hay que saber lo que contiene, reparar en la idea que allí se encuentra, elaborar su representación. En términos modernos: construir el concepto.

Exactamente. Luego -segundo acto de la comedia- Sócrates en suma toma la dirección de las operaciones e interroga a Laques y a Nicias para saber qué es la virtud militar. Ocurre también en este caso que ninguno de los dos generales es capaz de responder a dicha pregunta. Sócrates no tiene ningún inconveniente, ante las demostraciones brindadas por uno y otro, en demostrar que lo que dicen no tiene sentido y que no resiste a la argumentación. Entonces nosotros, los lectores, que vemos llegar el fin del diálogo, pensamos que vamos a tener la respuesta. Y bien, nada de eso. Esta es toda la habilidad de Sócrates. El no resuelve. A los dos padres de familia que le insisten, les explica: He dicho que, para responder a la cuestión planteada, era preciso saber en qué consiste la virtud militar, pero jamás he dicho que yo lo sabía. Ahora, si queréis, podremos volver a encontrarnos mañana en tal sitio y a tal hora. Y el diálogo termina así.

Puede entenderse lo que le ha ocurrido a Sócrates. Se ha vuelto insoportable. Al proceder de esta manera, al rehusarse a responder, al irritar todo el mundo mediante esos razonamientos corrosivos que destruyen las argumentaciones y quiebran las certezas sobre las cuales se ha construido la ciudad ateniense, él debía atraerse el odio de todos.

Por otra parte, Platón, en un diálogo admirable, la *Apología de*

Sócrates, presenta la defensa de Sócrates, acusado de impiedad ante el tribunal. Platón evoca a tres acusadores. Es significativo que cada uno represente profesiones importantes en Atenas. Uno es un rétor político, el otro un adivino -la adivinación desempeña un gran papel en la época, es una forma de lo que nosotros llamaríamos hoy "propaganda"- y el tercero es un hombre de oficio -un ingeniero-. La ciudad ateniense, en efecto, no se ha contentado con solistas, maestros de la palabra; ha producido también hombres políticos de gran calidad, hombres de oficio que han construido una flota notable y han llevado a cabo progresos tecnológicos nada despreciables. Ha producido también -esto no figura en el diálogo platónico- historiadores. Revisitaremos este último aspecto a propósito del estatuto de la filosofía.

Entonces, todos se dirigen contra este personaje socrático que arruina las divinidades cívicas y de esta manera aparece como un impío.

Su intención, según Platón -que lo muestra tanto en *su Apología* como en el *Critón*-, es la de salvar la ciudad y no la de arruinarla. Pero aparentemente el objetivo parece nefasto. Y Sócrates es llevado delante de los tribunales; rechaza defenderse, es condenado a muerte, se le ofrece escapar -a los atenienses no les gustaba demasiado condenar a muerte a sus conciudadanos; esta condena era formal, y los magistrados que lo habían condenado esperaban que escapara-. El rechaza esa posibilidad, bebe la cicuta, muere. De su enseñanza y de esta muerte ejemplar va a nacer la filosofía; filosofía platónica, por cierto, pero ocurre que Platón brinda una definición que ha permanecido en el centro del ejercicio de la filosofía hasta la actualidad. Porque, incluso si se es fundamentalmente antiplatónico, no se puede ser filósofo más que desde una perspectiva que reenvía al análisis platónico. En la *Cana VII*, donde Platón relata su vida, se dice que este joven de buena familia, prometido a los más bellos destinos de hombre político, ha renunciado a la carrera que se le ofrecía, debido precisamente a la muerte de Sócrates.

Así, para pensar bien el platonismo, es preciso comprender que Platón ha tenido por objetivo durante su larga vida -ochenta años- defender el mensaje socrático, tornarlo positivo.

Diría gustosamente que todo ocurre como si Platón hubiese querido ser Sócrates, no solamente para plantear preguntas, sino también para dar respuestas con el fin de seguir viviendo. Platón lleva tan profundamente el remordimiento de la condena y de la desaparición de Sócrates, que se convierte en el administrador del mensaje socrático para que la ciudad cambie y para que los hombres como Sócrates puedan seguir vivos. Platón asume como tarea la reforma completa de la organización cívica para que otros hombres que tengan el mismo genio personal de Sócrates, el mismo *daimon*, puedan expresarse. Es lo que llama "hacer vivir al hombre con colores divinos", es decir, fuera de la inmoralidad y en la transparencia de la verdad. La obra platónica se construye esencialmente contra los solistas. Platón no ataca la tradición sino de manera moderada porque ya no la considera peligrosa. El enemigo número uno es, según él, esta sofística que ha enervado en sentido estricto a los atenienses, que los ha reblandecido. Los ha lanzado a empresas dudosas tanto en el terreno cultural como en el de la política exterior.

Sin embargo el pensamiento platónico tiene el mismo punto de partida que la sofística: la palabra. Platón hereda esto de Sócrates.

Para luchar contra la palabra engañosa no se dispone más que de la palabra, a menos de entregarse a la violencia. Esto es precisamente lo que rechaza el pensamiento platónico. Platón funda la Academia en el año 384 antes de nuestra era; la Academia es una escuela, probablemente onerosa, abierta en los jardines de una ciudad llamada Akademos, donde las familias griegas enviaban voluntariamente a sus hijos para recibir lecciones de matemática, de dialéctica y posiblemente la enseñanza secreta de Platón que, lamentablemente, ha desaparecido por completo. Jamás sabremos lo que fue la enseñanza secreta de Platón; solamente conocemos la enseñanza exterior llamada "exotéri-

ca". En esta escuela, Platón procede a una refutación sistemática del pensamiento de los maestros de la democracia. Hace de ella una crítica acerba. Muestra que no hay ninguna razón para que la mayoría tenga razón. El número de voces no hace la verdad. No es porque se sepa construir un barco o fabricar zapatos que se es capaz de gobernar una ciudad. Y él se propone, con la sola ayuda de la palabra, construir un discurso que sería juez de toda palabra.

¿No es ése el esquema de una definición de la filosofía ? ¿Cómo la consigue?

Retoma el camino socrático. Sus diálogos parten de cuestiones simples. Las que los ciudadanos se plantean corrientemente a propósito de tal o cual acontecimiento: qué es la justicia o, más exactamente, ¿Fulano se ha conducido justamente en tal o cual circunstancia? Y a partir de esto se plantea la cuestión de saber qué es la justicia. ¿Fulano es piadoso? Y se plantea la cuestión de saber qué es la piedad hacia los dioses o la piedad hacia los padres. ¿Es preciso o no lo es practicar la gimnástica y alimentarse con frugalidad? Y se plantea la cuestión del placer. La filosofía -es preciso insistir sobre este punto- parte de cuestiones simples: lo que se acostumbra a llamar, en la jerga filosófica, cuestiones "empíricas". A partir de lo cual se esfuerza por construir una argumentación que permita responder no en el nivel de la simple opinión, del simple punto de vista, sino en el nivel del concepto -de la idea "clara y distinta", dirá más tarde Descartes-. ¿Cómo procede Platón? Habiendo planteado la cuestión, muestra lo que está en juego, la idea central a la cual se refiere. Después, mediante un juego de preguntas y respuestas, monta un dispositivo argumentativo que, en cada etapa del desarrollo, requiere el acuerdo de los interlocutores presentes. Es por ello que el diálogo es la forma normal de la filosofía naciente. Estilísticamente, un dialogo es un juego de preguntas-respuestas argumentadas con la posibilidad, para cada uno de los interlocutores, de intervenir con el fin de solicitar explicaciones suplementarias, para exigir una prueba realmente satisfactoria. El arte del diálogo se llamará- con una palabra que, en la filosofía, va

a tener un destino muy importante- la "dialéctica". El filósofo opone su dialéctica, su técnica del diálogo, a la técnica retórica del sofista. Aristóteles va a puntualizar esta oposición al distinguir la *persuasión*, que según él es esencialmente el arte del abogado poco preocupado al fin de cuentas en la verdad de lo que dice mientras obtenga el pago de su cliente, y la *convicción*, que apunta a crear certezas durables en el interlocutor. La apuesta platónica vuelve a decir que es posible, con la ayuda de la sola palabra, construir un ordenamiento que requiera la adhesión de toda persona de buena fe. Este es el segundo esquema de lo que podría llamarse el "discurso filosófico". En el fondo, si se reflexiona sobre ello -y esto puede sorprender a primera vista-, el filósofo afirma que no hay hechos. Plantea que el hecho es siempre la experiencia singular de un individuo colocado en circunstancias singulares. El hecho es siempre un poco como decir "Yo, señor, he estado en Verdun", la afirmación de una toma de posición sin otro fundamento que la experiencia de aquel que se ha encontrado en esa posición. El filósofo tiene una exigencia suplementaria. Es lo que Platón ha retenido fundamentalmente de la enseñanza socrática. Cada uno puede evocar hechos, todos esos hechos pueden ser contradictorios y destruirse entre sí. Sin duda se pueden evocar o invocar acontecimientos, pero entonces es preciso que sean comprensibles para quien no los ha vivido o para quien los ha vivido desde otro punto de vista. Para el hombre, el hecho pasa necesariamente por la palabra y por la reflexión. Los filósofos se sitúan en la necesidad de adoptar decisiones en común para salvaguardar la existencia colectiva, para tornarla tan feliz como sea posible. El filósofo platónico verifica que en la asamblea del pueblo que toma las decisiones de Atenas, cada uno ve las cosas según el color de su propio cristal, como se dice. Cada uno construye la realidad en función de sus pasiones, de sus deseos, de sus intereses, y la decisión que de allí resulta no es necesariamente verdadera. A veces prevalece una mayoría, a veces otra. ¿No sería mejor tener en cuenta en la decisión adoptada el punto de vista de todos? Pero ¿cómo los hombres intercambian experiencias si no mediante la palabra? Existe una palabra para esto, y aquí también voy a jugar al pedante adoptando la palabra griega: *logos*. En una primera

acepción, *logos* es una palabra: "triángulo", "ángulo", "Afrodita", "imaginario"... una palabra dotada de sentido, por oposición a la palabra "abracadabra", que no tiene sentido. ¡Ojo!, la palabra "abracadabra" tiene un sentido porque acabo de decir que ella no tiene sentido. Acabo de darle el sentido de la palabra que no tiene sentido. La palabra "humano" -Aristóteles lo muestra muy claramente en las primeras páginas de la *Política*- es necesariamente una palabra dotada de sentido que, recogida por otro, suscita una reacción, una representación, una adhesión o un rechazo. En este sentido, Aristóteles opone la *phoné*, la voz, al *logos*, la palabra. *Logos* evoluciona muy rápidamente. Ya no significa solamente la palabra dotada de sentido, sino el conjunto que tiene un sentido de palabras dotadas de sentido. Por ejemplo, "Afrodita es la diosa del amor" o "La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos". Pero existen combinaciones de *logoi-palabras* que no dan una *logos-frase*; por ejemplo, "La suma de los ángulos de un triángulo cuadrado es igual aun sapo". Esto no tiene sentido. De aquí surge una tercera significación de *logos*: aquello que tenemos en nosotros que permite vincular distintas frases que tienen un sentido para construir una demostración de conjunto que tenga un sentido. El trabajo del diálogo filosófico parte de lo que cada uno tiene asegurado, desde estos pretendidos hechos, para pasarlos por la prueba del sentido. Se trata pues en cada instante de preguntarse lo que significan esos hechos y de verificar la validez de la significación que ha sido establecida.

¿Pero qué es lo que permite verificar la significación del hecho sino su aceptabilidad por parte de todos?

El diálogo ofrece la posibilidad de operar esta verificación de aceptabilidad. Platón en sus *Diálogos* apela a cierto número de interlocutores. Cada uno de ellos -estos textos están admirablemente compuestos- representa una posición: está aquel que cree en los hechos, aquel que venera a los dioses, etc. Cada uno desempeña un papel y, cuando se evoca una significación delante de él, reacciona en función del punto de vista que representa para verificar si, desde ese punto de vista significación resulta

aceptable. Es lo que llamo la "prueba de la admisibilidad". Más tarde los filósofos construirán una idea para dar cuenta de este esfuerzo: la primera categoría de la filosofía, el primer concepto mayor que la define en sí misma. Quiero referirme al concepto de *universalidad*.

Entonces la universalidad resultaría de la totalización de los diversos acuerdos que se establecen en el curso del diálogo.

Si se examina con precisión la estructura de un diálogo platónico, se percibe que es un notable monumento pedagógico. Al haber sido planteadas las preguntas liminares y ofrecidas las primeras respuestas, aquel que representa a Platón en el diálogo -el nombre de Sócrates es el que Platón utiliza generalmente para expresarse- se aplica, interrogando a cada uno de aquellos con quienes habla, a verificar si todo el mundo está realmente de acuerdo. Así se progresa, muy lentamente. No se trata de un procedimiento, porque a veces surgen oposiciones que el escritor Platón no había previsto, al menos así le parece. Se asemeja un poco a cuando en las novelas un personaje escapa del novelista para vivir su vida. Y bien, en los diálogos platónicos, incluso en *La República*, se tiene por momentos la sensación de que Platón deja hablar a uno de los interlocutores, el que bruscamente se pone a refutar la posición que el propio Platón, por boca de Sócrates, había tomado. Progresivamente, se siente que el discurso se construye, que el tema se agota, y el diálogo concluye cuando todos los interlocutores están de acuerdo para decir que se ha llegado a responder a la pregunta que había sido planteada al principio. En este sentido, existe como una composición musical de esos textos filosóficos.

Se dice a menudo que la filosofía tiene por iniciador el trabajo del geómetra. A su entender, el modelo de la composición musical o poética le resulta más adecuado.

Un diálogo de Platón termina cuando es preciso, cuando se tiene la sensación de que no vale la pena ir más lejos, de que nada se aprenderá más adelante, de la misma manera que una sinfonía de

Mozart concluye cuando todos los temas han sido expresados en su amplitud y su diversidad. La categoría mayor es la de la universalidad. El filósofo es aquel que tiene en cuenta el hecho de que el hombre es un ser comunitario. Ahora bien, en una comunidad es preciso esforzarse por construir -tanto como sea posible, teniendo en cuenta las fortalezas y las debilidades humanas- un discurso tan bien argumentado, verificado, cuidadosamente pesado, que al fin cada uno esté de algún modo obligado a dar su acuerdo, a aceptar ese discurso. Es necesario observar que se trata de una postura de extrema importancia, porque las cuestiones que allí se plantean jamás son inocentes.

¿No existen nunca preguntas inocentes?

No creo que las haya. Cuando se interroga acerca de la justicia, de la piedad, del placer, se remite a la conducta de los individuos y de la colectividad. A estos discursos platónicos Aristóteles los va a llamar una *sofía*, y al que lo sostiene, y tiende amorosamente hacia la constitución de esta *sofía*, un *filósofo*. En la palabra *sofía*, que se traduce por "sabiduría", existen dos dimensiones: una teórica y otra práctica. La dimensión teórica corresponde a ese discurso que provoca el asentimiento de todos los que lo escuchan. En cuanto a la dimensión práctica, ella formula la exigencia de que este asentimiento contenga el acuerdo de comportarse según las prescripciones definidas por dicho discurso. La sabiduría es por completo tanto una manera de conducirse cuanto una manera de pensar; más precisamente, es un modo de aparear el pensamiento y la conducta. Por otra parte, el objetivo platónico es el de formar hombres de poder, hombres que, conociendo lo que provoca el asentimiento, deben ser capaces de construir una política que recibirá el acuerdo de unos y de otros y que hará cesar la guerra, la guerra civil. La apuesta es considerable. La esperanza del filósofo es entonces construir una especie de tribunal pacífico, capaz de elaborar el discurso de conjunto, juez de todos los discursos y que pueda ser al mismo tiempo juez de todas las prácticas, de todas las conductas. La prueba de la significación, a la cual el hecho se somete, supone la construcción del concepto. El concepto no es otra cosa en el

fondo que la estructura mental que acompaña al desarrollo del discurso. El concepto no tiene otro sentido que ese desarrollo discursivo. El concepto de triángulo es el que figura de manera precisa tal enunciado de tipo matemático. El concepto de justicia es esta estructura que se halla presente en el desarrollo de un discurso sobre la buena organización de la sociedad. Será necesario esperar a la filosofía moderna para que en la noción de concepto entre la idea de representación abstracta. Tendremos oportunidad de volver sobre esto. Este podría ser por lo demás el cuarto sentido de *logos*.

Por otra parte, es así como Aristóteles llega a emplearlo.

Los traductores actuales, cuando se encuentran en una situación embarazosa para traducir los textos extraordinariamente densos de Aristóteles, utilizan la palabra "concepto" cuando encuentran la palabra *logos*. Quisiera insistir sobre dicha postura porque, si dicho tribunal existe, es preciso ver bien que es temible. Que juzgue los otros discursos, vaya y pase. Que juzgue las conductas es lo que se convierte en lo más grave y va a ser objeto de interrogaciones múltiples de ahí en adelante, tanto en el interior como en el exterior de la filosofía, especialmente de parte de los que van a rechazarla, y los ha habido en la historia del pensamiento. Juzgar las conductas implica otorgarse la posibilidad de decir con toda certeza y, de algún modo, sin apelación quién es loco y quién es criminal. No agregó nada más por el momento a este respecto.

En ese sentido, la voluntad filosófica puede ser exorbitante y peligrosa.

Pero antes de llegar a eso es preciso marcar una evolución que se manifiesta desde la construcción platónica, en el interior mismo del platonismo. Es sumamente notable que sea el propio Platón quien nos señala esta mutación en su proyecto. Esto ocurre en un diálogo que, muy probablemente. Platón publica -yo debería decir, para evitar los anacronismos, hace público- en el momento en que funda la Academia, el *Gorgias*. La tercera parte del

Gorgias es una discusión entre Sócrates- siempre portavoz de Platón - y un personaje que probablemente no ha existido históricamente, contrariamente a otros personajes que figuran en los diálogos de Platón. Este personaje es por consiguiente una invención platónica. Se llama Calicles.

Platón. *Gorgias* (484h-485c), Garnier, Flammarion, p. 226 (trad. Emile Chambry).

(Calicles acusa a Sócrates de perder el tiempo por estar siempre filosofando.)

La filosofía, Sócrates, está por cierto llena de encantos cuando uno se dedica a ella moderadamente en la juventud; pero si uno se demora en ella más de lo necesario, la ruina os espera. Porque, por bien dotado que se esté, cuando se continúa filosofando hasta una edad avanzada, se permanece necesariamente novato en todo lo que es necesario saber si se quiere ser un hombre honesto y hacerse una reputación. Y en efecto, no se entiende nada de las leyes del Estado y del lenguaje que es preciso tener para tratar con los hombres en las relaciones privadas o públicas, ni se tiene ninguna experiencia de los placeres ni de las pasiones, en una palabra, de los caracteres de los hombres. Así uno se presta a risa cuando se mezcla en algún asunto privado o público, de la misma manera que, me imagino, se cubren también de ridículo los hombres políticos cuando se mezclan en vuestras conversaciones y en vuestras disputas.

Sócrates y Calicles discuten muy duramente acerca de la significación de la justicia y del uso de la retórica. Calicles responde con gran vehemencia, casi con grosería, a la argumentación socrática. Luego, en un giro del diálogo, Calicles se torna amable. Se contenta con responder: Pero sí, estoy de acuerdo contigo. Seguramente, Sócrates... Al cabo de cierto tiempo.

Sócrates se apercibe de ello y, volviéndose hacia él, le dice: ¿Pero qué es lo que te lleva a ser ahora tan cortés? Y Calicles expresa esta frase terrible: Si soy amable contigo, es porque no me interesa en absoluto lo que dices. Sigo hablando contigo por deferencia hacia el viejo Gorgias que está con nosotros, pero no me preocupan en absoluto tus proposiciones. Se trata de una de las mayores objeciones, de las más terribles que se puedan hacer al filósofo. El filósofo es aquel que usa de la palabra. Entonces, ¿qué puede hacerse con aquel que no se interesa en la palabra, que la utiliza de una manera únicamente pragmática, según el estilo de "Pásame la sal"? ¿Qué hacer con el que en la comunidad se sirve de la palabra como de un instrumento, como de un martillo, de un cuchillo o de un garrote, pero que no se inquieta por la significación de las palabras, que no se esfuerza por construir un discurso que requiere la adhesión de los otros? Esta es la gran pregunta de la filosofía, y Platón subraya este problema con un vigor sorprendente. Hasta donde sé, solamente la sabiduría china - que no es filosofía en el sentido estricto del término- ha sabido referirse al mismo tipo de problema.

Pero es preciso que el filósofo responda a semejante adversario. Es preciso que le pueda oponer algo a ese desprecio del no filósofo frente a su discurso.

Esta respuesta es la constitución de otra categoría, de otro concepto pivote: el de *verdad*. Hasta aquí no he utilizado prácticamente este término porque, desde mi punto de vista, no llega sino tardíamente en la evolución del pensamiento platónico. El filósofo, frente a esta objeción trágica, va a ir más allá del simple asentimiento de los presentes, de todos aquellos a quienes se puede dirigir, y va a afirmar que el discurso que sostiene es el discurso que, por excelencia, corresponde a lo real. Va a afirmar que el discurso filosófico, por tener valor universal, tiene asimismo una correspondencia con la realidad. Es así como Platón va a sostener su empresa construyendo una ontología, una doctrina del *ser*, inventando de algún modo la palabra, diciendo lo que es el ser. Esto se llama la doctrina o hipótesis de las *Ideas*.

Platón, *Parménide [Parménides]* (132). en *Oeuvres complètes*. t. II. Gallimard. "Bibl. de la Pleiade". p. 201 (trad. León Robin).

(El joven Sócrates se dirige al viejo Parménides e intenta precisar su "idea" de las Ideas.) Estas ideas de las que hablamos existen a título de modelos, de "paradigmas", en la eternidad de la naturaleza, respecto de los objetos, que se les parecen y que son reproducciones de aquéllas; y esta participación que los otros objetos tienen en las ideas no consiste sino en ser hechas a su imagen.

Antes de cerrar esta primera charla quisiera retomar algunos puntos. Usted dice que la filosofía nació en Grecia en el siglo V antes de nuestra era. Pero otras civilizaciones importantes la precedieron. Egipto, para no referirme más que a él, ha tenido una gran influencia sobre la cultura griega.

Sin ninguna duda. Hay que protegerse de un occidentalismo excesivo. Yo hablo aquí de filosofía *stricto sensu*, en una acepción que concierne a Europa, con la idea de que esta figura de la filosofía se expandió ulteriormente por el mundo. Dicho esto, sería un muy grave error creer que el Occidente, Europa, tiene el privilegio de la reflexión y de la sabiduría. Los egipcios, en efecto, habían elaborado una profunda concepción del mundo, un cierto tipo de sabiduría tan significativa como la filosofía tal como apareció a partir de Platón. Lo mismo vale para la China, la India... Existe un modo de la sabiduría en los mitos de las sociedades guayakis, de América del Norte o de Papuasias. La filosofía, pues, no tiene ningún privilegio. No digo en absoluto que solamente exista este modo de reflexión y este modo de sabiduría. Existen otros que valen tanto como él. Pero los griegos inventaron lo que he llamado el *logos* o la razón. una manera de construir la sabiduría. Existen otras. No existe ningún privilegio

de parte de los griegos; simplemente, el hecho de que, por razones históricas, esta concepción de la sabiduría nacida de la filosofía *stricto sensu* ha influido de manera decisiva en la concepción de la ciencia que luego tuvo efectos considerables en la transformación de la humanidad. Por ejemplo, los chinos inventaron técnicas muy notables, pero no extrajeron de ello -sin duda tuvieron sus razones- lo que nosotros, en Europa, hemos extraído, y lo que hemos extraído proviene de la filosofía.

Justamente, usted habla de sabiduría china, no de filosofía. Pero un filósofo, ¿no es un amigo de la sabiduría, ya fuere griego o chino ? Usted dice que se trata de una forma particular vinculada al lenguaje, pero los egipcios y los chinos no eran mudos, también se servían del lenguaje para reflexionar sobre la sabiduría.

Indudablemente. La diferencia reside en esto: aquí "sabiduría" quiere decir al mismo tiempo reglas de vida, de conducta, y saber sistemático fundado sobre la idea del ser, idea específicamente europea. Me parece que jamás, en ninguna otra especie de civilización, ha aparecido algo que pudiera llamarse el "ser". Es impactante que un lingüista como Benveniste muestre que la lengua griega fue la cuna obligatoria de este tipo de filosofía porque en la lengua griega existe precisamente la posibilidad de forjar, de utilizar esta palabra, "ser", mientras que en otras lenguas esta posibilidad no existe. Sería posible preguntarse si la escritura ideográfica o jeroglífica permite pensar el ser. En esto sin embargo no existe ningún privilegio. Yo no digo que quienes han inventado el ser tienen una concepción más profunda o mejor que la de quienes no lo han inventado. Verifico simplemente que es en esa cuna de civilización donde domina la lengua griega donde apareció el concepto de ser y donde se va a convertir en central en el pensamiento europeo; pensamiento que, por el ejercicio del colonialismo en particular, se va a extender por todo el mundo.

Esta filosofía fue, en cierto modo, inventada por Sócrates. Y se observa que Sócrates no existe para los otros más que a través

de los Diálogos de Platón, de las obras de Xenofonte y de algunas alusiones de Aristóteles.

Se lo conoce igualmente por un testigo que lo detestaba: Aristófanes. En *Las nubes*, una pieza notable pero espantosa, se recuerda que el héroe, que representa Aristófanes, llama al pueblo de Atenas a quemar en la hoguera al "pensaroso" de Sócrates para suprimir esa casta, esa banda de sinvergüenzas que se llaman "filósofos". Dije que Sócrates era un sofista más entre otros. Puede haber otras versiones. Existen investigaciones eruditas sobre esta cuestión donde se duda de aquella versión. Algunos pretenden que poseía una verdadera visión del mundo. En realidad, jamás se sabrá lo que Sócrates pensaba realmente; pero -y con esto no quisiera ofender a nadie-, ¿sabemos exactamente lo que ha dicho Cristo? Sólo lo conocemos a través de las palabras de los evangelistas, algunos de los cuales ni siquiera lo conocieron. Estamos obligados, como siempre en este terreno, a contentarnos con aquello de que disponemos, es decir, con algunas verosimilitudes.

Sí, pero la religión se funda sobre la fe, y la filosofía sobre los hechos.

La filosofía se funda sobre el discurso. Este es un problema que no tiene solución. Es probable que, durante todo este período de la Antigüedad, se hayan perdido textos admirables. De tiempo en tiempo se los encuentra, y sucede que estos textos conmueven la visión que teníamos de la época. Pienso por ejemplo en la traducción de Chadwick alrededor del año 1960 de un texto que se llama *Lineal B*, que nos aporta verdaderas revelaciones sobre la historia de Grecia. Se encontró, a fines del siglo xix, la *Constitución de Atenas*, texto de Aristóteles que estaba perdido y que ha modificado en gran parte nuestra visión de la política aristotélica. Es posible preguntarse si lo que llamamos los "grandes filósofos" no ocultan nuestra visión de la escritura filosófica. La historia de la música nos muestra que ha sido necesario esperar hasta el siglo xix para redescubrir a Juan Sebastián Bach. Existe sobre todo esta frustración de los textos

irremediamente desaparecidos. Toda la primera parte del pensamiento de Aristóteles se ha perdido. De creer en lo que dicen los romanos, se trataba de diálogos aun más bellos que los de Platón.

Retengo también que, en la búsqueda de la verdad, ni la opinión de la mayoría ni el discurso fundado en la autoridad son garantías satisfactorias. Así, el camino de la verdad estaría exclusivamente reservado a la filosofía.

Sí. Esta es la ambición filosófica, que para algunos puede parecer una locura. Freud no vacilaba en decir que el filósofo es un paranoico, un hombre con ambiciones desmedidas. Esta es empero la ambición de Platón. El comprueba que la democracia se equivoca, que los hombres de oficio también se engañan. De los demócratas toma la idea de mayoría y la desarrolla de manera extrema. De la mayoría hace la universalidad. De la idea de competencia toma la técnica del diálogo, y reuniendo estos dos aspectos pretende constituir una forma de competencia universal, que sería la competencia de la razón. Es en este sentido que digo, en un paréntesis que he pretendido inquietante -y me alegro de que esta afirmación lo haya inquietado-, que en el fondo el filósofo toma una responsabilidad enorme cuando dice: Voy a construir un discurso universal capaz de juzgar a todos los demás discursos y, por consiguiente, a todas las conductas - un discurso sabio-. Voy a determinar quien es loco y quién es criminal. Es a la vez una posición excesiva y una responsabilidad exorbitante.

Es un discurso totalitario.

El riesgo del discurso totalitario está constantemente presente en la filosofía. No creo que los filósofos resulten tentados por el totalitarismo: existe en ellos una idea fundamental, la de libertad. Razón y libertad deben formar parejas. Pero es cierto que la filosofía *en las manos* de políticos que tienden al totalitarismo es un instrumento temible.

Cito lo que usted dijo: La filosofía toma de la competencia esta idea de que el discurso se va a convertir en el instrumento de la transparencia y de la verdad, mediante la virtud dialéctica del logos. Esta dialéctica, ¿es una invención de Sócrates o de Platón? En los Diálogos de Platón es Sócrates el que habla, pero es Platón quien escribe los Diálogos.

Yo diría que Platón formaliza esta idea. Inventa por lo demás, según lo que sé, el adjetivo *dialéktikos*. Hasta entonces sólo existía el verbo *dialekestai*, "discutir en un diálogo". Al inventar el adjetivo, le confiere un contenido técnico. Pero pienso que esto corresponde a la enseñanza esencialmente práctica de Sócrates. En términos más generales, es la ciudad la que inventa la dialéctica, esta ciudad democrática que habla, que discute, que se interroga, que intercambia ideas. Creo, en fin, que los grandes pensadores no hacen más que formalizar lo que los pueblos inventan.

2. LA RAZÓN Y LA REALIDAD

Aceptemos que la razón fue inventada en Grecia en el siglo V antes de nuestra era. Esta invención fue formalizada por Platón. ¿Pero cuál es su resultado en la realidad? ¿Cómo Aristóteles, cuyo pensamiento brilla todavía, va a tomarse de ello para asentar la autoridad de la filosofía y mostrar que sólo ella dice "lo que es tal como es"? Nuestra anterior conversación apuntaba, en el fondo, a esta empresa un tanto excesiva: tratar de definir lo que es el discurso filosófico. Usted había llegado a un punto crucial: la invención de la hipótesis de las Ideas por parte de Platón.

Y bien, vamos a examinar hoy el contenido y las consecuencias de esta hipótesis, así como la interpretación que de ella hace Aristóteles. Aristóteles, quien después del esplendor platónico se va a constituir en administrador del ejercicio de la filosofía, y esto, como usted ha señalado, durante muy largos siglos.

Para que las cosas sean claras, es necesario recordar en qué condiciones Platón fue llevado a construir esta hipótesis. Comprueba que los hombres son desdichados. Son desdichados porque sufren. Porque cometen la injusticia y porque la sufren.

Comprueba también -o cree comprobar- que ninguno de los remedios propuestos empíricamente permite superar esta situación. Entonces él mismo decide inventar el remedio por excelencia. El discurso universal. Entendemos por ello un conjunto de enunciados coherentes, bien compuesto, legitimado en cada etapa de su desarrollo, de tal modo que todo individuo de buena fe esté obligado, por la rectitud de ese discurso, a someterse a él. Este discurso intenta responder tanto a las grandes como a las pequeñas cuestiones que el hombre se plantea. Empero, tropieza con un obstáculo. Platón mismo lo señala: algunas personas no se interesan por la palabra o no la toman más que como medio de difundir informaciones cotidianas y no como medio de regular la conducta. El personaje que simboliza esta actitud, como se ha visto, es Calicles, que aparece en la tercera parte del *Gorgias*.

Donde Calicles declara bruscamente a Sócrates, portavoz de Platón: Lo que dices no me interesa y seguiré actuando como actuaba antes, sin preocuparme de las lecciones que pretendes darme.

Sí. Platón ha convencido a sus interlocutores de que él ha construido un discurso universal; se trata ahora de apuntalar la certidumbre entre los diversos participantes en el diálogo. Y Calicles va a servirle de reactivo, obligando al filósofo a profundizar su punto de vista. La hipótesis de las Ideas es decisiva para mostrar que, a pesar de las apariencias, el discurso filosófico no es simplemente un discurso universal que se sostiene por su solo poder de convicción. Además, dice lo que es tal como es. O, para utilizar una fórmula más breve, el discurso filosófico dice el *ser*. Volveré sobre esta noción. Por el momento, tratemos de ver lo que significa. Durante nuestro encuentro anterior, he hablado de la esencia. Dije que el filósofo verificaba contradicciones entre las diversas opiniones desarrolladas por los hombres. Estas podían ser o bien redundantes, repitiéndose sin avanzar, o bien con lagunas, dejando aspectos sin solucionar. Es preciso tomar un desvío por otro camino. El *Laques* muestra que, por ejemplo, no se puede responder simplemente a la pregunta de si hay que hacerles tomar lecciones de arte militar a los hijos.

Sócrates dice que es preciso interrogarse previamente sobre el coraje y la virtud militar.

En el lenguaje filosófico, "¿qué es el coraje?" significa "cuál es la esencia del coraje". Para ser recibido, semejante discurso debe tener un referente en lo real. Es necesario que el que lo pronuncia tenga la certeza de que no es un discurso vacío, sino que se corresponde con algo. Este discurso debe apoyarse sobre un dato consistente. Es necesario, de alguna manera, que esta famosa esencia del coraje exista en alguna parte. La hipótesis de las Ideas nace de allí. En este ejemplo, esto no aparece claramente, pero se lo entenderá mejor si se lo refiere a un universo más riguroso: el de la matemática. He aquí entonces una idea que tendré la ocasión de desarrollar a continuación: la filosofía se nutre siempre de materiales externos. La filosofía de Platón se alimenta de los trabajos de los matemáticos de su época. El mismo, por lo demás, era un matemático.

Tomemos la palabra "triángulo". "Triángulo" puede ser una figura que se dibuja sobre la arena de la palestra. Entonces se trata de una imagen, de una imagen singular: tal triángulo, dibujado tal día, a tal hora, por tal persona, y que tiene tales dimensiones. A partir de este triángulo se pueden realizar experiencias, pero no se puede deducir nada con certeza: sus líneas son groseras, y es suficiente un golpe de viento para que el triángulo desaparezca. Pero se puede ver al triángulo de otro modo. Considerar la palabra "triángulo" según la convención establecida entre los que hablan de la figura. Vamos a llamar "triángulo" al polígono de tres lados, o a la figura constituida por tres rectas que se cortan dos a dos.

Pero esta convención es muy insuficiente para garantizar la certeza. Entonces, ¿en qué consiste la hipótesis de las ideas?

En esto: existen en alguna parte, en otro mundo -que no es este mundo, que no se da a la sensibilidad, es decir, a la percepción visual, auditiva u olfativa-, triángulos que poseen una realidad. A primera vista, la hipótesis parece aberrante. Platón sostiene si n embargo con mucha firmeza que, si no se admite la hipótesis de

que ese otro mundo existe, entonces es preciso resignarse a la desdicha. Es preciso aceptar cometer la injusticia o padecerla; es preciso aceptar la finitud del hombre, particularmente, la muerte. El pensamiento filosófico se elabora, de algún modo, a partir de esta apuesta.

Platón. *La République [La República]* (VII, 514), en *Oeuvres complètes, t.I*, Gallimard, "Bibl. de La Pléiade", p. 1101 (trad. León Robin).

(Sócrates expone a Glaucón la condición humana a través de la alegoría de la caverna.)

Representate pues a unos hombres que viven en una especie de morada subterránea en forma de caverna, la que posee a todo lo largo una entrada que se abre a la luz. Están desde su infancia en el interior de esta morada, encadenados por las piernas y el cuello, de modo que no pueden cambiar de lugar ni ver otra cosa que lo que tienen por delante, debido a la cadena que sostiene su cabeza y les imposibilita girarla. La luz proviene de un fuego que arde detrás de ellos sobre una altura lejana. Entre ese ruego y los prisioneros imagínate la subida de un camino, a través de la cual hay que imaginarse que se ha levantado un pequeño muro, parecido a las mamparas que los exhibidores de marionetas levantan entre ellos y el público.—¡Me lo imagino!, dijo. —Entonces, a lo largo de ese pequeño muro, imagínate a unos hombres que llevan, superando el muro, todo tipo de objetos fabricados, de estatuas o aun de animales de piedra, de madera, hechos de todo tipo de materiales: naturalmente, entre quienes llevan estos objetos hay algunos que hablan y otros que se callan. —¡Tú has hecho, dijo, una extraña descripción, y tus prisioneros son extraños! —Ellos se nos asemejan, repliqué.

Todo sucede como si Platón, al construir su famosa alegoría

de la caverna, propusiese a los hombres la siguiente alternativa: o ustedes consideran mi hipótesis como una fantasía, un producto de mi imaginación irrisoria o represiva, y entonces -les advierto- se arriesgan a ser sometidos a la constante precariedad y a la desesperación, o sostienen conmigo esta hipótesis, y tal vez entonces vean surgir la posibilidad de conducirse de manera tal que ya no estén expuestos a aquella desdicha. Precisemos que este mundo es el de las apariencias, y que el otro es incluso un mundo actual. No tiene nada que ver con la afirmación religiosa de otro mundo después de éste, nada que ver con una afirmación de la inmortalidad del alma. Es cierto que Platón creía también en la inmortalidad del alma, pero se puede ser muy bien un pensador ateo y no molestarse por la hipótesis de las Ideas.

Si el mundo de las Ideas es otro mundo que éste, pero al mismo tiempo igualmente actual, entonces se lo puede captar desde ahora haciendo los ejercicios mentales necesarios.

Precisemos las cosas examinando la génesis de la esencia, tal como ha sido definida por el filósofo. Platón denomina *doxa* a las múltiples opiniones desarrolladas por el buen sentido democrático. Muestra que dichas opiniones se refieren siempre a pretendidos hechos que en realidad son en gran parte el producto de las pasiones, de los intereses, de los deseos y de las circunstancias. Cada una ve lo real como le conviene y llama "realidad" a lo que se corresponde precisamente con sus disposiciones subjetivas.

Entonces, ¿qué propone?

Propone, con la hipótesis de las Ideas, que ese discurso que ha recibido la adhesión de todos y cada uno sea apuntalado, subrayado, afirmado mediante el reconocimiento de que existe otra realidad distinta de esta realidad aparente. El mundo de las Ideas, realidad esencial, permanece inmutable mientras las apariencias no cesan de cambiar, presas del devenir -hoy diríamos, en el flujo de la temporalidad-. El mundo de las Ideas, por esencia, es estable y transparente. A la imagen del triángulo dibujada sobre la arena, al triángulo convenido para entablar una

discusión debe corresponder al fin de cuentas un triángulo esencial, siempre el mismo, verdadero objeto de este discurso universal. Esta hipótesis ha sido rebatida vivamente por los filósofos. Nietzsche, por ejemplo, será muy severo y llamará a los partidarios de las Ideas los "alucinados del trasmundo". Entonces yo no digo que toda filosofía es platónica, sino que el punto de partida de toda filosofía reside en el reconocimiento de la necesidad de este desvío por ese mundo estable, construido antitéticamente respecto del mundo de las apariencias. El mundo de las apariencias es confuso, el mundo de las Ideas es transparente. En el mundo de las apariencias, las diversas secuencias se superponen, de tal modo que nunca se sabe dónde se está. El mundo de las Ideas está, como el mundo matemático, constituido por esencias que mantienen relaciones claras entre sí. Descartes desarrollará luego la idea de la claridad y de la inteligibilidad integral de este universo del filósofo.

Pero entonces, ¿quién percibe este mundo, y cómo, por qué medios? No puede ser el ojo sensible, puesto que el ojo sensible sólo percibe apariencias.

Por cierto. Es preciso agregar otra hipótesis a la hipótesis de las Ideas, aquella de que existe en el hombre algo que le permite captar esta realidad trascendente, captar la esencia. Para designar esta "función" Platón utiliza la vieja palabra de la religión griega, *psyché*, que puede traducirse por "alma". También utiliza la palabra *nous*, que toma de la tradición filosófica presocrática y que se puede traducir por "espíritu". Hay que suponer que el hombre posee, al mismo tiempo que un cuerpo hundido en las apariencias, un espíritu capaz, mediante la construcción del discurso, de captar las Ideas o esencias. Así, se entiende por qué la filosofía se hace pedagogía. "Pedagogía", etimológicamente, es el camino que se ofrece a los niños, la ruta que se les señala tomándolos de la mano para conducirlos desde la ignorancia hasta el conocimiento. La filosofía es pedagógica en la medida en que considera a los hombres como atados a las apariencias, que no creen más que en lo que perciben con sus sentidos, como los niños. Ella se arroga la función de liberarlos de esas pasiones

que los condenan a la injusticia y a la desdicha. El filósofo va entonces a proponer un curso de estudios, un *cursum studiorum*, para permitir a estos hombres niños convertirse por fin en hombres adultos, al saber por fin lo que es el ser. Platón describe detalladamente ese *cursum studiorum*, y es preciso confesar que no es particularmente seductor. Nos explica que en la ciudad ideal tal como él la concibe, los niños desde su más tierna infancia estarán sometidos a un cierto número de pruebas que permitan distinguir entre aquellos que tengan una particular firmeza y una particular resistencia al sufrimiento físico. A partir de allí se operará una primera selección. Luego, se enseñará a esos adolescentes, que han tenido ya una dura educación, el oficio de las armas, se desarrollarán entonces sus facultades de resistencia, su coraje, su tesón. Quienes resulten exitosos en estas nuevas pruebas serán admitidos en el "cursus intelectual". Esto llega hasta los quince, dieciséis, diecisiete años. El curso intelectual dura al menos una quincena de años. A lo largo de estos estudios, dichos jóvenes aprenderán aritmética, geometría plana, geometría espacial -llamada entonces "estereometría"-, armonía -ciencia de los números en relación armónica entre sí, aquello que hoy llamamos "música"-, astronomía, etcétera. Cuando hayan comprendido realmente que lo sensible es engañoso, que es necesario referirse a otra cosa distinta de esta realidad que se desvanece tan pronto como aparece, entonces se podrá enseñarles la dialéctica, el arte del discurso. Y, nos dice Platón, al final de este entrenamiento, hacia los treinta o treinta y cinco años los más competentes, los más serios podrán por fin esperar contemplar el mundo de las Ideas. La contemplación del mundo de las Ideas se llama en griego *theoría*, la teoría. Etimológicamente, *theorein* quiere simplemente decir "ver".

Quienes hayan triunfado en esos largos y difíciles estudios habrán llegado a la contemplación: se podrá verdaderamente llamarlos "filósofos". Pero, ¿qué verán?

Verán las esencias inmutables, la articulación de ellas entre sí, los diversos sectores así constituidos. Pero verán sobre todo la Esencia o Idea suprema que ilumina a todas las demás, que da

cuenta a la vez de su aparición y de su configuración. Ella es, de algún modo, en el mundo de las esencias lo que el Sol es en el mundo sensible: Esencia o Idea del Bien, es al mismo tiempo Esencia o Idea del uno. Platón dice que ese mundo es tan bello, tan profundamente inteligible, de una transparencia tan sorprendente, que apenas es posible hablar de él con las palabras del mundo sensible. De hecho, es en la conducta del filósofo donde se manifiesta verdaderamente, donde se lo reconocerá. Es en la aplicación de la visión donde se podrá identificar a aquel que ha visto verdaderamente la realidad tal como es. De tal modo la filosofía platónica llega a algo así como a una mística, a una mística de lo inteligible. Por otra parte -ya lo he señalado desde nuestra primera conversación-, existía una enseñanza esotérica de Platón, reservada a algunos privilegiados, de la cual no tenemos ningún conocimiento y que probablemente iniciaba en ciertos misterios, como en la religión tradicional. Así, el platonismo, primer momento de la filosofía, se ha constituido debido a razones y causas políticas. Se ha desarrollado luego como una religión, pero una religión de lo inteligible y no de lo misterioso. Es el misterio de lo inteligible, y no la apología de lo misterioso. Se afirma que lo inteligible subtiende al mundo y que el espíritu lo gobierna. Para conducirse como se debe aquí abajo, es preciso someterse a un cierto número de pruebas: las del aprendizaje del saber. Hay que tener en cuenta en qué época ocurre esto. Un autor trágico, de modo quizás un tanto imaginado, nos permite comprender la posición platónica. Se ha dicho que las tragedias de Eurípides -el tercero de los grandes trágicos griegos después de Esquilo y de Sófocles- son de un mundo del cual los dioses se han retirado. En las tragedias de Eurípides, en el fondo no quedaría lugar más que para aullar o vociferar por la partida de los dioses. El emprendimiento platónico tiende a dejar al hombre satisfecho a pesar de la partida de los dioses. Todo ocurre como si Platón se dijera: el hecho de que los dioses hayan partido no debe hacernos capitular. Los hombres tienen en sí la reserva de su espíritu, de su esfuerzo de inteligibilidad que debe permitirles superar la desdicha de ahí en más inmanente al mundo. Y en esta perspectiva Platón propone una escuela, la Academia, donde formarse. Partiendo de la hipótesis de las Ideas propone un

nuevo descenso hacia el mundo sensible. Aquellos que han contemplado las Ideas tienen de ahí en más la obligación de ayudar a sus semejantes que no han tenido ese privilegio, para luchar en lo posible contra la influencia de la desdicha -dando por sobreentendido que esta lucha jamás concluye, que es preciso batirse siempre por el triunfo de la inteligibilidad-.

Platón, fundador de la filosofía, define pues en un primer momento a la filosofía por su universalidad. Este es posiblemente el mensaje de Platón, lo que resta de platónico en la filosofía. Luego, en un segundo tiempo, Platón desarrolla su propio punto de vista filosófico, punto de vista que va a ser discutido por Aristóteles.

Antes de pasar a Aristóteles hay que volver sobre dos puntos para dejarlos claros. En principio sobre la definición de la Idea: es una esencia. ¿Qué puede recubrir esta palabra sabia? Algo simple. La esencia -tomo esto de Spinoza- es aquello sin lo que una cosa no sería lo que es. La esencia del triángulo hace que un triángulo sea un triángulo; trivialidad, pero, más profundamente, es lo que hace que el triángulo no sea un cuadrado, así como tampoco el color azul ni Venus-Afrodita. La esencia es aquel núcleo a partir del cual pueden desplegarse múltiples variaciones. Por ejemplo, un triángulo puede ser isósceles, escaleno, etc., pero no puede ser malvado. La esencia define el despliegue de lo que puede ser la cosa de la cual la esencia es la esencia. La Idea es también el arquetipo. El mundo de las apariencias es al menos un mundo a propósito del cual podemos enunciar un cierto número de verdades parciales. Por fluyente, indistinto e incierto que pueda ser, podemos descubrir allí por ejemplo leyes de consecuencia y de copresencia, leyes científicas, por ejemplo. Entonces este mundo de las apariencias posee un poco de inteligibilidad. Y bien. Platón explica que esta inteligibilidad parcial del mundo de las apariencias proviene de las circunstancias de que es una copia del mundo de las Ideas. Imita torpemente al mundo esencial. Tal es por ejemplo el triángulo trazado sobre la arena del que antes hablaba. El que traza dicho triángulo tiene en su cabeza, sin saberlo, el arquetipo del triángulo, de esta figura

que puede ser muy diversa puesto que está constituida por tres rectas que se cortan de dos a dos. La Idea puede ser también la realidad productora. Sobre este punto Platón no insistirá, pero la filosofía platónica va a ser retomada, durante el período medieval, por los filósofos cristianos, que van explicar que Dios, cuando creó el mundo, tenía en su entendimiento, en su espíritu, esencias eternas a partir de las cuales creó lo que hoy llamamos la "Creación", es decir el mundo de las apariencias. La esencia, desde este punto de vista, es la causa de lo que es. Por cierto, este aspecto de la filosofía platónica va a ser vivamente criticado por otros filósofos, que van a rechazar por completo esta perspectiva. Esto no impide que aquellas definiciones permanezcan como referencias decisivas.

Antes de ir a Aristóteles, quisiera definir otro término que suscita temor o bien la hilaridad de quienes se burlan de la filosofía. Es la palabra "ser". Hay gente que se burla de buena gana de la fórmula que expresa que "la filosofía es la ciencia del ser en tanto ser". Se dice: ¿qué es este galimatías? De hecho, es algo muy simple. El ser -esto aparecía muy claramente en el pensamiento griego originario- es aquello sobre lo cual es posible apoyarse para tratar de vivir como conviene a un hombre digno de ese nombre. El ser es, como se diría hoy, lo que es fiable, lo que nos da indicaciones para adquirir el saber indispensable con el fin de conducirse según la justicia y de acuerdo con el interés general, reglas todas ellas que aportan una satisfacción duradera. No es pues una palabra misteriosa. Es lo que existe verdaderamente, lo que sostiene a las apariencias que flotan por encima. El error común consiste en no reflexionar suficientemente en aquello sobre lo cual es posible apoyarse seriamente.

Ahora podemos pasar a la segunda etapa en la constitución de la filosofía, la etapa aristotélica. Recordemos que Aristóteles es el discípulo de Platón. Ha sido alumno de la Academia e incluso, según la leyenda, el mejor alumno. Durante un tiempo Platón ha soñado con confiarle su sucesión. Luego, siempre según la leyenda, Aristóteles ha roto con el maestro y ha creado su propia escuela, el Liceo. Se lo llama así porque estaba en un lugar llamado el "lugar del Lobo". Sin duda allí había sido muerto un lobo. He aquí de donde proviene el nombre del lugar donde

nuestros bachilleres penan: de la muerte de un lobo. Aristóteles constituye pues su propia escuela, que se torna rival de la Academia. ¿Por qué razón rompió con el platonismo establecido? Yo diría que por filosofía, es decir, por amor al saber. El estimaba que su maestro, a quien respetaba profundamente, no había visto aquello que ofrecía la posibilidad de tornar creíble la filosofía, aceptable para un conjunto suficiente de personas. Aristóteles considera que el desarrollo del pensamiento platónico es tal que tiene pocas posibilidades de que la filosofía resulte efectivamente entendida y pueda producir el efecto empírico que Platón descontaba.

En efecto, es preciso comprobar con Aristóteles que el programa de la Academia no tuvo grandes resultados en el terreno político. El maestro de la Academia se propuso la tarea de formar jefes políticos. El mismo intentó convertirse en el primer ministro de Dionisio de Siracusa, y fracasó por completo. Sus tres tentativas políticas terminaron irrisoriamente. En cuanto al programa de los estudios que propuso, es poco seductor. ¿Qué ciudadano va a aceptar, por ejemplo, pasarse treinta años de su vida antes de poder empezar a conocer?, ¿qué ciudadano va a aceptar someter a sus hijos a pruebas tremendas para aumentar su firmeza y enseñarles a morir para lo sensible? Aristóteles quiere salvar a la filosofía porque juzga que el programa fijado por Sócrates, vía Platón, es irremplazable e impracticable, que la filosofía es electivamente el buen camino, pero que es preciso adaptarla a las exigencias de este mundo.

En este sentido, como usted dijo antes, Aristóteles se constituye en administrador de la filosofía. Va a definir cierto número de temas y de nociones susceptibles de tornar a la filosofía más fácilmente practicable.

Para explicar el aporte esencial de Aristóteles, lo mejor es pues referirse a la pareja esencia/apariencia. En Platón existe una ruptura absoluta entre el trasmundo solamente perceptible por el espíritu y este otro en el cual vivimos. Esta ruptura es lo que torna necesaria una educación larga y violenta, la única que permite pasar de uno al otro. Aristóteles piensa que no es así como hay

que presentar las cosas si se quiere que la filosofía sea activa. Yo no entro en el detalle de la visión del mundo que Aristóteles desarrolla: su cosmología, su teoría de las cuatro causas, su metafísica y su lógica. Ese no es mi propósito aquí, donde me limito a la definición del discurso filosófico. Me atengo entonces a la relación entre la esencia y la apariencia. El filósofo aristotélico parte de la idea de que es necesario tomar al aprendiz de filósofo tal como es, en el mundo sensible en el cual cree, que desarrolla al respecto opiniones y construye sus certezas a partir de sus experiencias. No se trata en modo alguno, al principio, de mostrarle que él necesariamente se equivoca. Así, se empieza dándole confianza. Esto es lo que se ha llamado el "empirismo aristotélico". El empirismo es la doctrina según la cual el conocimiento comienza obligatoriamente por la experiencia. Al respecto, Aristóteles está de acuerdo con el pensamiento popular: para aprender hay que experimentar. Pero en este nivel interviene la postura aristotélica. Se va a preguntar a aquel que, después de haber realizado experiencias, las formula en un cierto discurso y construye al respecto concepciones o teorías, se le va a preguntar para saber exactamente lo que quiere decir. Aristóteles no procede pues como Sócrates, que se libra a una crítica feroz; él insiste simplemente para que quien habla se esfuerce por hablar de manera unívoca, para que su discurso no sea doble como corrientemente ocurre. En particular, Aristóteles exige a aquel que interviene en una discusión -política, técnica o de otro tipo- conformarse a una regla simple: cuando al principio de una demostración se ha dado un sentido a una palabra, hay que conservarle ese sentido hasta el fin de la demostración. Luego Aristóteles complica su tarea: muestra que, puesto que el discurso corriente es ambiguo, es necesario someterse, para ser claro y convincente, a formas normales del discurso. Poco a poco, mediante el emprendimiento lógico, se dedica a reglar el discurso. Toda esta parte del pensamiento de Aristóteles está comprendida en un cierto número de tratados que se llaman los *Tópicos*; el *topos* era el lugar común a partir del cual se pueden encontrar formulaciones convincentes.

El recorrido de Aristóteles consiste en principio en una lógica

de la teoría de la definición, de la teoría del juicio y de la teoría del conjunto de juicios que se llama "silogismo".

Aristóteles, *Organon*. 3, "Primeros Analíticos" (I, 1), Vrin, p. 4 (trad. J. Tricot).

El silogismo es un discurso (*logos*) en el cual, puestas ciertas cosas, una cosa distinta de las puestas resulta necesariamente de éstas por el solo hecho de ser puestas.

A continuación, muestra que si el discurso así formalizado es convincente, entonces debe corresponderse con la experiencia del otro. La adhesión es no solamente el signo de que el discurso está bien construido, sino también la prueba de que quien lo recibe está convencido de ello y ve las cosas como el emisor del discurso. Aristóteles infiere de esto pues -siempre con razonamientos que hoy día llamaríamos razonamientos de buen sentido- que este acuerdo que se establece en torno de un discurso bien reglado corresponde a un acuerdo que concierne a la cosa de la que se habla y no a la Idea, a la esencia, del trasmundo. Se trata por cierto para él de la cosa que tenemos actualmente ante los ojos, a la cual cada uno puede referirse, a la cosa que se puede señalar con el dedo. Mientras que Platón proponía ese programa loco de mostrar lo que por definición no puede aparecer, Aristóteles pone la filosofía al alcance de todos los ciudadanos ya que cada uno puede juzgar acerca de la validez de ese discurso al referirse a su experiencia cotidiana.

Entonces la esencia se convierte en otra cosa. Ya no es aquella realidad transparente que se encuentra más allá. Se la encuentra en las cosas mismas. Es el núcleo común que cada uno puede señalar en la medida en que sepa expresar su experiencia según las formas normales de un discurso bien reglado, bien construido.

La filosofía medieval, que reflexionó mucho sobre estas cuestiones, acostumbraba a oponer la filosofía de Platón a la de Aristóteles de la siguiente manera:

- Para Platón, el caballo que veo es un caballo puramente aparente; el verdadero existe en el mundo de las Ideas. La Idea del caballo es solamente perceptible para el ojo del alma y este caballo que veo se limita a imitarlo torpemente.
- Para Aristóteles la esencia del caballo se encuentra en cada uno de los caballos sensibles; cada caballo que puedo ver posee en sí la esencia de lo que yo llamaría la "caballidad" o esencia de la "caballería".

En suma, Aristóteles realiza esta operación que se va a convertir en la del trabajo filosófico: introducir una constante circulación entre la esencia y la apariencia. La esencia no es una realidad que está más allá, la esencia es esencia de la apariencia como la apariencia es apariencia de la esencia. Tratemos de hacer entender esto aun un poco mejor. Para designar la palabra "esencia", Aristóteles se sirve de dos palabras: la palabra *tiestí*, que quiere decir "lo que es", y una palabra un tanto más complicada pero más bonita -no resisto al placer de analizarla-, el *tau ti en ênai*, expresión misteriosa que la Edad Media traduce por *Quid dite* -pero no zozobremos en sus complicaciones. *Tau ti en ênai* quiere decir: lo que una cosa es habitualmente. La esencia es pues, en cualquier realidad sensible, lo que es permanente, lo que no cambia, lo que subsiste independientemente de sus accidentes. Así respecto del hombre, los hay grandes y pequeños, gordos y delgados, que se llaman Sócrates o Calias, que corren rápida o lentamente, que son ricos o pobres... Puedo multiplicar los accidentes, pero esto seguirá siendo el *hombre*. Pero jamás podría decir que la esencia del hombre consiste en ser pequeño o rico, así como en tener dos piernas, porque los pájaros también tienen dos patas. Sin hacer una revisión exhaustiva de lo que podría ser el hombre, comprobamos que, con toda certeza, es el único que pronuncia frases, secuencias de palabras que tienen una significación. Es el ser que habla, que habla para decir algo. Por cierto, los animales gritan, los animales señalan, pero no

hablan, no tienen intercambios simbólicos. Y Aristóteles dice: la esencia del hombre consiste en poseer la palabra significativa, lo que hemos encontrado bajo el término de *logos*, ese núcleo significativo. Los medievales traducirán esto diciendo que el hombre es un animal racional.

Esto genera consenso, pero merece mayor atención. Se pueden cometer errores. Se puede decir que el hombre es el único animal que ríe.

En efecto, Aristóteles hace aquí una distinción muy sutil: no hay que confundir la esencia con lo propio (de donde proviene nuestra expresión: "La risa es lo propio del hombre"). La razón es la esencia, la risa es lo propio del hombre. Formula una serie de recetas para distinguir la esencia respecto de lo propio. Esto no requiere de una educación especial, sino aprender a formalizar el propio discurso. Ensáyense en hablar claramente, dice Aristóteles, y se convertirán en filósofos, serán capaces de descubrir lo que hay de permanente en este mundo. Para restablecer la circulación entre la esencia y la apariencia, cada uno es invitado a verificar en cada momento la validez del lenguaje filosófico. Digo "validez", y no solamente "legitimidad". Esta es quizás la gran invención aristotélica. De Platón, Aristóteles retiene el proyecto global: construir el discurso capaz de juzgar a todos los demás discursos y a todas las conductas. Aristóteles está de acuerdo con Platón en pensar que se puede así acceder a la *sofía*, esta especie de saber-sabiduría, que permite al hombre vivir como corresponde a un hombre. También está de acuerdo con Platón en pensar que el discurso filosófico debe ser legitimado en cada una de sus etapas, que debe provocar la convicción del oyente o del interlocutor, pero agrega un criterio suplementario, el de la verificación.

Por no haber sabido descubrir ese criterio, Platón fue obligado a formular la hipótesis de las Ideas, esta afirmación de algún modo desesperada: hay verdad.

Mientras que Aristóteles invita al ciudadano a verificar en cada

instante en la realidad, en el seno del mundo de las apariencias, la validez de los enunciados filosóficos. En la óptica platónica, el discurso universal no tiene otra justificación más que la discursiva. No es más que una justificación del discurso por el discurso. Y ante esta debilidad Platón supuso la existencia de las Ideas. Aristóteles toma las cosas de un modo más simple: se esfuerza por construir un sistema de enunciados, una verdadera enciclopedia. Aristóteles ha creado, lo recuerdo, el primer centro internacional de la investigación científica de la cuenca del Mediterráneo. Tenía misiones un poco por doquier y coleccionaba las piedras raras, los cristales extraordinarios, los animales monstruosos... Era un investigador científico.

Aristóteles invita a cada uno a desarrollar su conocimiento fabricando un discurso que, en la medida de lo posible, restaure o exprese las articulaciones del ser mismo. El trabajo del filósofo será por lo demás hacer corresponder las articulaciones del discurso con las articulaciones del ser.

Aristóteles, *Métaphysique [Metafísica]* 9 (10, 1051a34-b17).
Vrin (trad. J. Tricot).

La verdad o la falsedad depende, respecto de los objetos, de su unión o su separación, de manera que estar en la verdad es pensar que lo que está separado está separado, y que lo que está unido está unido, y estar en la falsedad es pensar contrariamente a la naturaleza de los objetos. ¿Cuándo pues hay o no hay aquello que se llama verdadero o falso? Es preciso, en efecto, examinar bien lo que entendemos por esto. Tú no eres blanco por el hecho de que nosotros pensemos de manera verdadera que eres blanco, sino que por el hecho de que tú eres blanco, al decir que lo eres, decimos la verdad.

Este será asimismo el comienzo de los debates filosóficos. En efecto, según las circunstancias históricas, las culturas, los modelos a los cuales se referirán las diversas teorías filosóficas,

la noción de "ser" va a tomar diferentes sentidos. Por ejemplo, con la filosofía medieval un personaje de extrema importancia va a intervenir y va a sustituir al ser. Se va a llamar "Dios". Va a ocupar la escena durante cierto tiempo. Después, será el sujeto trascendental, luego será la historia; pero no nos anticipemos. El programa aristotélico en sí sigue siendo el mismo: construir ese texto portador de inteligibilidad que torne al ser tan transparente como sea posible y que permite constituir saberes y cumplir actos tan sensatos como un hombre pueda esperar cumplir.

Usted ha hablado mucho pero yo quisiera volver sobre esta noción de Idea. Existen palabras contemporáneas como "pattern", tomada de los angloamericanos, o "modelo", "estructura", "patrón" (en el sentido de modelo de vestido); existe también "concepto". ¿Cuál de entre todas estas palabras estaría más cerca de la noción de esencia, de Idea?

Y bien, yo diría que todas ellas están lejos. Platón confiere a la noción -tomo el término más general para designar todo eso de lo que usted acaba de hablar- un peso ontológico. Él piensa que eso existe, que es real, mientras que por ejemplo "concepto" o "estructura" remiten a principios de inteligibilidad. El concepto es una estructura de inteligibilidad que se crea para pensar una cosa, pero no es la cosa. Para Platón, existe asimilación entre la realidad que hace inteligible y la realidad en el sentido más fuerte del término, dotada de un peso, de una consistencia por sí misma. Esta idea tendrá consecuencias filosóficas. Es muy sorprendente por ejemplo verificar que, antes de la segunda guerra mundial, un notable matemático que se llamaba Albert Lautman pudo decirse platónico y afirmar que el triángulo, el número 2, existían. Según él, no se podía concebir la matemática sin conferirle una verdadera existencia a esas nociones. Hay entonces en Platón -y es esto lo que hace la profunda originalidad de su doctrina - una suerte de confusión entre lo inteligible y lo real. Se trata de lo real inteligible.

¿ Y el aspecto esotérico de la enseñanza de Platón ? Lo que es confusión, desde un cierto punto de vista, mirado desde la

perspectiva misma del esoterismo no es quizás confusión sino acceso a una realidad efectiva. ¿Dónde Platón, que enseñaba este aspecto por lo demás completamente perdido, había adquirido ese conocimiento esotérico?

Dada la importancia y la naturaleza de los textos platónicos, aún hoy se sigue preguntando sobre el sentido de los mismos. En particular, al principio del libro IX de *La República*, un pasaje oscuro donde Platón explica cómo el mundo vuelve a caer en lo ininteligible ha dado lugar a múltiples hipótesis. Parecería ser que un elemento de su enseñanza esotérica se ha intercalado en este texto pedagógico. Diversas investigaciones están de acuerdo sobre el hecho de que el platonismo se inscribe en la línea pitagórica de esos pensadores que han divinizado a los números como principios explicativos de lo real, de donde quizás derive la importancia del modelo matemático en el pensamiento de Platón. Existe asimismo un personaje -porque es un verdadero personaje- que desempeña un gran papel en el pensamiento de Platón: Egipto. Platón hace decir a uno de sus protagonistas: vosotros, los griegos, no sois más que niños; hombres son los egipcios. Parece que para un cierto número de griegos la sabiduría originaria estaba allí. ¿Cuál es la porción de realidad, de seriedad histórica en esto? ¿Se trata de una filiación, o la referencia a Egipto es uno de esos mitos de origen que cada cultura construye para guardarse sus espaldas? Confieso que no soy lo suficientemente competente como para responder a esta pregunta.

Una palabra más sobre Aristóteles. Para él, la esencia está en la cosa misma, la cosa percibida por la experiencia, que se puede señalar con el dedo. Ella está al alcance de todos los ciudadanos, ha dicho usted, ¿pero al hacer esto se ahorra todo el esoterismo del que acabamos de hablar?

Platón es un pensador que linda con el esoterismo. Hoy podría hablarse de misticismo. Aristóteles es tradicionalista a ras del suelo. Su proyecto es seguramente un proyecto de saber-sabiduría, pero también un proyecto político. Mientras que Platón

propone una forma de revolución reaccionaria, un regreso hacia los orígenes, Aristóteles quiere salvar la ciudad tal cual es. Comprueba, como Platón, el desorden en el que se encuentra la ciudad, pero quisiera mantener sus estructuras principales. Su filosofía es un tanto al uso de los ciudadanos magistrados. Recordemos que la ciudad griega es una ciudad sin funcionarios. Los cargos públicos están cubiertos rotativamente por los ciudadanos. Esto es cierto para la democracia ateniense, pero en otros regímenes, incluidos los aristocráticos, esto funciona de la misma manera. Ahora bien, en la ciudad ideal de Platón aparece el funcionario. El filósofo-rey es una suerte de alto funcionario que, en nombre de sus capacidades, decide por los demás. Allí se encuentra, creo, un tema muy importante de la ruptura entre los dos filósofos.

También está la noción del criterio de verificación, que es propio de Aristóteles. Allí puede verse una actitud de experimentalista, en el sentido casi moderno de la palabra, que funda la ciencia occidental.

Sí, en verdad se puede decirlo. Por cierto, las diferencias son considerables: la teoría de las cuatro causas enunciadas por Aristóteles no es científica en el sentido en que nosotros entendemos la ciencia hoy en día, según la cual la causalidad eficiente predomina sobre las otras causas. Pero hay por cierto una voluntad experimentalista en Aristóteles, que por otra parte no es tan original. Lo que es original es su formulación. Aristóteles se inscribe en una tradición relativamente nueva, la de los ingenieros, de los médicos, también de los físicos (los *fysikoi*), que se apoyan sobre la experiencia para construir los enunciados. Desde ese punto de vista, Aristóteles es sorprendentemente moderno.

Una última cuestión antes de abandonar Grecia para dirigimos hacia un período más reciente. La democracia ateniense es el lugar donde nace la filosofía. En democracia, por principio, todos los ciudadanos son iguales ante la ley. Pero se trata de una democracia que vive sobre la esclavitud.

Evidentemente, uno de los elementos que permiten a esta democracia ser democracia es el trabajo de los esclavos. Si los ciudadanos pueden ser, como dice Gustave Glotz, los accionistas de una sociedad anónima llamada "ciudad", es porque hay un trabajo productivo realizado por seres que no son considerados por los griegos, en su inmensa mayoría, como hombres. Aristóteles al respecto nos parece extremadamente chocante cuando pronuncia frases del estilo de "los bárbaros no tienen de hombres más que los pies". Quiere decir que no tienen simplemente más que la forma humana, pero no la esencia del hombre. Por lo demás, la palabra "bárbaro" es indicativa, es una onomatopeya, el bárbaro es aquel que no sabe hablar, que tartamudea. Este rechazo del otro es constitutivo del pensamiento griego. Aristóteles dice en algún lugar que podríamos vivir sin esclavos si las lanzaderas funcionaran completamente solas. Sé que esto es chocante. ¿Pero cree usted que nosotros hemos hecho reales progresos? ¿Las lanzaderas funcionan solas? ¿Entonces, aún hoy, Aristóteles estaba realmente equivocado?

3. LA CIENCIA DE LA NATURALEZA

Esta vez daremos un salto en el tiempo. ¿Con qué legitimidad? Estamos ya en el siglo de los grandes descubrimientos. ¿Qué diálogo entabla la filosofía con la ciencia de la naturaleza? ¿Qué tiene para decir de la nueva física elaborada por Copérnico y Galileo? Descartes descubre el "Yo pienso" y las "ideas claras y distintas". ¿No podría verse esto como un segundo comienzo de la filosofía?

Se podría. La gran revolución física, comenzada en el siglo xvi y proseguida en el xvii, corresponde a la elaboración del sistema de Galileo y a su administración por René Descartes. Pero al pasar de la constitución del campo de la filosofía a través del pensamiento y los textos de Platón y Aristóteles -Aristóteles muere en el último tercio del siglo iv antes de Cristo- a los pensadores del siglo xvi, salto veinte siglos de historia. Esto es propiamente escandaloso. Y lo es más porque también los manuales escolares parecen desconocer estos siglos intermedios. Se considera que lo que pasó en el oriente del Mediterráneo después del hundimiento de la ciudad griega -a partir del siglo ni antes de nuestra era- es confuso y carente de importancia.

Solamente se presta interés a lo que ocurre en el occidente del Mediterráneo, Roma. Y se califica todavía a menudo a la Edad Media como "oscurantista". Lo cual es falso.

El oriente del Mediterráneo, entre el siglo ni antes de Cristo y el v-vi siglo de nuestra era, conoce una vida cultural muy importante, en particular con los desarrollos del pensamiento neoplatónico. Después van a aparecer fenómenos tan importantes como el Islam, el pensamiento que se construye alrededor de la profecía de Mahoma.

En cuanto al Occidente, a partir de los Padres de la Iglesia, desde el siglo ni. se producen acontecimientos intelectuales de una importancia capital. Basta con citar a San Agustín y *La Ciudad de Dios*, a San Bernardo y su heroico combate por las cruzadas y contra las herejías -o lo que se consideraba que eran herejías-, al admirable monumento de Tomás de Aquino y lo que ha podido llamarse el "primer" Renacimiento del siglo xiii.

Sin duda es un error minimizar la importancia de lo que se produjo en el curso de esos siglos. Pero es una idea recibida y de vida resistente ésta de una Edad Media oscura.

Y bien, habría que tratar de desembarazarse de esa noción de un entre-dos. La Edad Media es tan importante como la que la ha precedido o seguido. Por lo demás, volveré sobre ella cuando tenga que hablar de la teoría política, porque los conceptos esenciales que dirigen la filosofía política a partir del siglo xvi, a partir de Maquiavelo pero sobre todo de Jean Bodin, de Hobbes, de Locke, han salido del pensamiento medieval y, en particular, de la reflexión del papado ante el problema del poder temporal.

Mi plan es pues arbitrario, vinculado sobre todo a la decisión que me vi obligado a tomar -para este proyecto limitado- de insistir sobre lo que es constitutivo de la apariencia de nuestra época, caracterizada por el desarrollo de la racionalidad técnica. En el fondo, se trata de comprender cómo apareció esta racionalidad técnica, alrededor de qué ideas principales se constituyó y por qué razones se impuso. De ahí, en un primer momento, la aproximación a la noción de razón a través de Platón y Aristóte-

les para llegar a captar cómo se encuentra articulada en la actualidad con la idea de ciencia. Al respecto quisiera hacer igualmente otro señalamiento liminar. En mi presentación de la invención de la racionalidad filosófica por parte de Platón y Aristóteles, insistí acerca de la importancia de los factores políticos subyacentes a esta invención. Y esto debido a que considero que la filosofía, en su desarrollo, no es nunca independiente del contexto en el que aparece y se desarrolla.

Para comprender el derrotero de Platón y Aristóteles hay que situarse en el seno de la ciudad griega. Ambos se plantean como una respuesta a la problemática de la ciudad, ¿pero qué implica esto?

Eso quiere decir que la filosofía no tiene objeto en sí misma. La filosofía es una disciplina, un género cultural, que se esfuerza por determinar un estilo, un modo de demostración. Por ello se distingue de otros géneros culturales, como por ejemplo la historia, la retórica o la tragedia y el arte teatral. La filosofía toma sus objetos de una realidad exterior. Para los griegos ese objeto exterior es esencialmente la política, la ciudad. Una prueba de que la filosofía, aunque absolutamente autónoma en la definición de su estilo, no es independiente de su contexto. El nuevo comienzo de la filosofía en los siglos xvi y xvii está vinculado con la aparición de otro contexto, el de la ciencia. Ahora la filosofía no se va a nutrir de la realidad política sino de las profundas transformaciones de la concepción de la naturaleza. Veremos a continuación que en la misma época en que Descartes se interroga sobre la significación de la ciencia, otros pensadores reflexionan sobre las transformaciones de la sociedad. Veremos más adelante cómo en el siglo xix el pensamiento está determinado por el hecho de que se impone una realidad exterior que una filosofía digna de ese nombre debe someter a debate; el hecho de que, decididamente, las sociedades no son inmóviles, sino que pertenecen a la historia. Nos veremos llevados a preguntarnos cuál es hoy el objeto exterior que fecunda la realidad filosófica y la obliga a desarrollar estas sus formas de autonomía.

Después de todas estas precisiones, volvamos a nuestro tema. Tratemos de acotar mejor el contexto del Renacimiento.

Para ser breve, diría que critico el término de "Renacimiento", de la misma manera que he criticado el término "Edad Media". De hecho, lo que se llama "Renacimiento" no es más que una brutal radicalización de una serie de progresos realizados en los siglos precedentes. De golpe, todos esos progresos que, por razones y causas múltiples, se habían acumulado de manera bastante secreta sin ponerse en contacto, interactúan súbitamente. Esto crea el acontecimiento mayor que se acostumbra llamar "Renacimiento". Sería posiblemente más adecuado llamarlo "aparición" o "afloramiento" de la modernidad. Antes no todo estaba adormecido. Había una vida intensa de la cual ha salido, por brusca cristalización, esta forma particularmente original y brillante.

Para quien recuerda sus manuales escolares, el Renacimiento se identifica con los grandes descubrimientos. Lo cual comienza con América y la imprenta.

Seguramente, pero también hay muchas otras cosas. Me inclinaría a insistir sobre la importancia de un acontecimiento religioso como la Reforma. Pero concentrémonos hoy sobre la importancia de un acontecimiento intelectual: la aparición de la física. Para comprender lo que ocurrió, aparte de los aspectos estrictamente técnicos, hay que saber que, en la segunda mitad del siglo xv y en el siglo xvi, se produjo una mutación en el interés de los hombres. Para hablar con simpleza, traería a colación simplemente el taller de Verrocchio, en Florencia, alrededor del año 1480. En este taller hay un maestro, Verrocchio, escultor pero también decorador, como se diría hoy. Fabrica joyas, adorna las casas, los sitios públicos. Ha reunido a su alrededor a jóvenes particularmente dotados que se dedican un poco a todas las tareas -así pintan cuadros por encargo de los notables de Florencia como transportan bloques de piedra que van a servir para la construcción de un balaustra o de una estatua-. En ese taller, esos jóvenes -que serán los grandes pintores de la época- tienen un

contacto directo con la materia. Son a la vez artesanos y técnicos y, al mismo tiempo, Verrocchio les enseña a considerarse como exploradores de la realidad. Tienen una práctica en relación con la realidad material, y Verrocchio les exige tener una mirada constantemente despierta, no dejar pasar nada de lo que ocurre. Les explica que, para esculpir o pintar un caballo, hay que saber cómo está hecho, hay que ir al matadero para mirar los músculos del caballo en el momento en que el descuartizador empieza su faena. Existe una verdadera educación del ojo, ligada a un interés particular por la materialidad de las cosas. En el taller de Verrocchio ocurren pues acontecimientos excepcionales que explican la prodigiosa floración de obras que saldrán de ahí, tanto en el terreno pictórico como arquitectónico y escultórico.

Volvamos a la imprenta de la que usted hablaba. Imaginémosnos la transformación en la difusión del libro. Hasta entonces, los libros existían en muy pequeño número, se acostumbraba a leerlos en voz alta, de tal modo que, aun cuando estuviera solo, el lector se había habituado a leer en voz alta el libro que tenía ante los ojos. En esta necesidad de leer los textos en voz alta y de aislarse, por consiguiente, en un cuarto, se detecta uno de los elementos de la civilización monástica. Ahora, con la multiplicación de los libros, se empieza a leer con los ojos. Ya no se lee el texto hablando, sino que se lo descubre directamente, visualmente. Así, en cierto modo, el libro toma un aspecto más abstracto. El ojo es un explorador más delicado -Aristóteles ya lo decía en el siglo iv a.C.- que el oído. Allí también entonces se desarrolla el interés por la materia, por la realidad sensible. Muchas otras causas intervienen: el desarrollo de la civilización urbana, del artesanado, la radicalización y la aplicación técnica de todas las invenciones de la Edad Media. Todos estos elementos determinan que se produzca una conmoción en la concepción del mundo. Posiblemente el que lo expresa con la mayor intensidad sea Copérnico. La revolución física de los siglos xvi y xvii empieza con él. Su obra fundamental se publica a mediados del siglo xvi. Los textos esenciales de Galileo, por su parte, aparecerán en el siglo xvii, y la obra que va a difundir esos textos, a tornarlos accesibles, la obra cartesiana, no llegará hasta 1637.

¿Cómo se opera la revolución copernicana? Para entender la naturaleza del aporte de Copérnico hay que recordar la concepción del mundo dominante en esa época.

Seguramente es la concepción aristotélica, pero profundamente remodelada y profundizada durante esos muy largos siglos. Se acostumbra colocar la visión del mundo que domina entonces bajo la égida de Tolomeo, un pensador de lengua griega que reflexionó sobre las hipótesis de Aristóteles. El mundo de este físico aristotélico es jerarquizado. Hay un arriba y un abajo. Arriba, la forma pura; abajo, la materia prima. En el interior de este mundo existe una frontera, una verdadera ruptura. Arriba, la realidad supralunar, abajo, la realidad sublunar. La Luna marca el límite entre uno y otro espacio. El mundo supralunar está constituido por una materia sutil. Las formas que allí se mueven, al no encontrar oposición, tienen un movimiento regular y repetitivo. Por el contrario, en el mundo sublunar, el nuestro, los movimientos son todos ellos singulares. Cada cuerpo que existe aquí abajo está compuesto por una forma y por una materia que luchan entre sí. La forma se esfuerza por imponer su forma a la materia, y la materia resiste a esta información. En nuestro mundo sublunar hay movimientos naturales: el que hace que el fuego suba, el que hace que la piedra caiga, el que hace que el agua se escurra. Y además están los movimientos "violentos", que se pueden imponer a las realidades existentes; por ejemplo, cuando se arroja una piedra se trata de imponerle otra dirección que la suya propia, que es la de ir hacia abajo. Sin duda es siempre el movimiento natural el que predomina. Esta descripción del mundo trae como consecuencia dos ciencias de la realidad natural: la ciencia de lo supralunar, la astronomía; la ciencia de lo sublunar, la física. La física y la astronomía no se apoyan sobre los mismos principios. La astronomía, que estudia los movimientos regulares, puede ser pensada con ideas, con nociones extraídas de la geometría. Este método no es pertinente para el mundo sublunar: la física aristotélica es puramente descriptiva, es una física de comprobación. Como decía antes, se comprueba que el fuego sube y que la piedra cae...

Es pues a partir de esta visión del mundo como Tolomeo ha construido su astronomía, cuyo elemento más conocido es que la Tierra está en el centro del sistema.

Se sabe ya que la Tierra es redonda o, digamos, posee la redondez. Alrededor de ella se deslizan unas sobre otras las esferas celestes; en general, en un número de siete. Como se tiene un buen conocimiento del movimiento de los astros -a este respecto la astronomía árabe ha aportado numerosas informaciones-, se llega, complicando un poco la rotación de esas siete esferas, a dar cuenta de la regularidad de este movimiento. En cierto modo, esta visión que coloca a la Tierra en el centro del universo es satisfactoria. Los hombres han podido vivir con ella y comprender lo que pasa en el cielo. Pero los sucesivos descubrimientos de diversos astrólogos y astrónomos cuestionan cada vez más la hipótesis tolomeica. Para explicar el movimiento de ciertos planetas en los cuales no se había reparado suficientemente, o la posición respectiva de las estrellas que se observa, hay que complicar considerablemente este esquema cosmológico. Y la idea de simplificar las cosas -que es muy anterior a Copérnico- poco a poco se impone. Uno de los argumentos metodológicos que se han conservado de la Edad Media es que la mejor hipótesis es la hipótesis más simple, la que apela al menor número posible de entidades explicativas. Es lo que se llama "la navaja de Occam". Y Copérnico se sitúa en esta perspectiva. Se pregunta si no hay una manera más simple que la de estas esferas que rebotan unas sobre otras para explicar la apariencia de las estrellas y el movimiento de esos astros errantes que se llaman "planetas".

Copérnico -¿se trata de una precaución de su parte o ha sido realmente honesto al hacerlo?- exhuma, entre las múltiples hipótesis cosmogónicas de que se disponía hasta entonces, la de Aristarco de Samos. Este astrónomo griego había formulado la hipótesis de que el Sol se encontraba en el centro de nuestro universo, y Copérnico parte de esta hipótesis. Su trabajo es entonces esencialmente, podríamos decir, un trabajo de escritorio. No hace observaciones. Se pregunta cuál de las dos hipótesis es la mejor. Desarrolla la idea que es realmente el Sol el que

Copérnico, *Des révolutions des orbés celestes [Las revoluciones de las esferas celestes]*, A. Blanchard. 1970 (trad. A. Koyré) [carta-prefacio de Copérnico al papa Pablo III].

Sabía que otros sabios antes de mí se habían tomado la libertad de imaginarse cualesquiera círculos con el fin de deducir a partir de ellos los fenómenos de los astros. Y pensé que me sería igualmente permitido hacer la experiencia de buscar si, admitiendo algún movimiento de la Tierra, no se podía hallar una teoría más sólida de las revoluciones de las esferas celestes que la de aquéllos. Es así como encontré por fin mediante largas y numerosas observaciones que, si los movimientos de los otros astros errantes se relacionaban con el movimiento [orbital] de la Tierra, y si esto era tomado como base de la revolución de cada uno de los astros, no solamente de ello se deducían los movimientos aparentes de éstos, sino también el orden y las dimensiones de todos los astros y esferas, y que se encontraba en el cielo mismo una conexión tal que ninguna de sus partes podía cambiarse en ningún aspecto sin que de ello se siguiera una contusión de todas las demás y del universo entero.

se encuentra en el centro del universo y que la Tierra es uno de los planetas que gravitan alrededor de él. Se trata de una hipótesis entre otras. Cuando Copérnico publica su libro sobre las órbitas celestes, otras investigaciones del mismo tenor se están desarrollando. Su trabajo no sorprende en particular. Su hipótesis posee la ventaja de ser más simple. Además, puede ser expresada en lengua matemática. Tiene ya una expresión geométrica y se perfila la idea de que podría matematizarse todo este conjunto. Por esta razón la hipótesis interesa, pero conserva un cierto número de residuos inexplicables. Entonces, otros pensadores trabajan. Tycho Brahe, para eliminar dichos residuos, complica la hipótesis de Copérnico. También Kepler se esfuerza por hacer desaparecer lo que no conviene en el heliocentrismo copernica-

no, y va a desempeñar el rol decisivo. Curiosamente, que Kepler desempeñe ese papel determinante es quizás mucho menos por el hecho de que proponga órbitas elípticas (en lugar de las órbitas circulares imaginadas por Copérnico) que porque su propio esquema permite inferir tablas de previsiones mucho más precisas que las que hasta entonces existían. La paradoja -podría decirse, la astucia de la historia- es que el éxito del sistema de Copérnico proviene del renombre de Kepler como astrólogo. En la época no se distingue entre astrólogo y astrónomo. La adivinación tiene una gran importancia. Cada soberano se rodea de astrólogos que tratan de penetrar los secretos del porvenir.

La astrología es una ciencia oficial. Y he aquí que la gente se da cuenta de que es mucho más fácil practicar la adivinación .astroológica a partir de las tablas extraídas de la hipótesis de Copérnico vistas por Kepler que a partir de la antigua concepción del mundo.

De esta extraña manera la hipótesis copernicana empieza a suscitar un vivo interés en el público. El papado no se inquieta por la hipótesis de Copérnico. Esta se desarrolla sin generar la menor reacción por parte de los tribunales de la Inquisición. Por cierto, está el caso de Giordano Bruno, un discípulo de Copérnico, pero lo que se le reprocha es mucho menos el hecho de adoptar el heliocentrismo que el de pretender que el mundo sea infinito. Los tribunales eclesiásticos no aceptan esto. Sólo Dios puede ser infinito. La realidad creada no puede ser más que finita. Existe ahí un atentado contra el dogma. No es el aspecto científico de la obra de Giordano Bruno lo que es condenado -esto hay que precisarlo-, sino sus extrapolaciones teológicas. El pobre Giordano Bruno será quemado en Roma en el año 1600.

Las dificultades de la física con las autoridades eclesiásticas van a empezar con Galileo.

Hay que decir que la empresa galileana es mucho más contestataria. Copérnico, muy prudentemente, permanece en el nivel de las hipótesis. Galileo, por su parte, propone una verdadera

revolución intelectual al mismo tiempo que cosmológica. Construye esta revolución cosmológica a partir de sus experiencias. Es cierto que ha perfeccionado el anteojo astronómico y adquirido un crédito considerable al mostrar a los notables italianos que en la Luna había montañas. Pero su gran empresa, menos espectacular, está en otra parte. Al hacer rodar pacientemente bolitas sobre un plano inclinado, al observar el movimiento de los péndulos, experimentando con un extremo cuidado, ha llegado a la conclusión de que lo sublunar y lo supralunar están sometidos a los mismos principios -no me atrevo a pronunciar la palabra "ley", esta palabra sólo aparecerá ulteriormente en el pensamiento científico-. La proposición fundamental de Galileo es que el mundo es uno. Ya fuere que se trate de los planetas, de un guijarro, del aire o de las nubes, todas esas realidades obedecen a los mismos principios. Aquí no me refiero al principio de inercia ya que, según los trabajos eruditos, no parece que Galileo lo haya enunciado, aunque está presente en toda su obra.

Galileo es el hombre que ha construido la representación del universo que actualmente poseemos, cualesquiera que hayan podido ser después de esta primera mitad del siglo xvii los progresos realizados por la física.

Sí. Por ejemplo, a menudo un poco ligeramente se dice que la revolución de la relatividad cambia completamente la física clásica. Es cierto, pero dentro del campo de la física clásica. Es una profunda transformación interna y no externa. Mientras que de hecho Galileo ha construido la imagen del mundo alrededor de la cual se ha fabricado la realidad que nosotros conocemos. Esta unificación se realiza además con perspectivas de métodos que son también extremadamente novedosos. Hay que observar con atención que esta época (segunda mitad del siglo xv-siglo xvi-principios del xvii) conoce también un gran desarrollo de la matemática, en un tiempo donde se explotan todos los descubrimientos realizados anteriormente ya sea por los griegos o por los árabes. Entonces la matemática se constituye como un corpus de conjunto que tiene sus reglas, su lenguaje, y que ofrece la imagen

de una racionalidad integral, transparente. En particular, el álgebra adquiere sus propias notaciones y realiza progresos considerables. Y Galileo quiere mostrar que -cito una de las fórmulas de *El ensayador*, una de sus obras- que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático.

Galileo. *L'Essayeur [El ensayador]* (232), Les Belles Lettres, 1980 (trad. Christian Chauvire).

La filosofía está escrita en este inmenso libro que se mantiene siempre abierto delante de nuestros ojos, quiero decir, el universo, pero es imposible comprenderlo si uno no se aplica en principio a comprender la lengua y a conocer los caracteres con los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin ayuda de los cuales es humanamente imposible comprender una palabra de ella. Sin ellos, se trata de una errancia vana en un laberinto oscuro.

Es preciso explicar esto para que se entienda la importancia de la revolución cartesiana, es decir, la revolución filosófica que de ahí se deriva y que está en el origen intelectual del mundo moderno.

Si se la sitúa en la óptica tradicional aristotélica y escolástica, la ciencia del mundo sensible, sublunar, es puramente descriptiva. Y se expresa en lenguaje cotidiano, no tiene un lenguaje privilegiado. Esta era la opinión de Aristóteles, y después esta idea no fue modificada. Galileo pretende que, por más complicado que sea un objeto sensible, siempre es posible, por abstracción mental, por un esfuerzo analítico, reducir esta forma complicada a una forma compleja. Quiere decir, con ello, transformar este volumen complicado en una suma de n volúmenes simples. En

suma, no hay por consiguiente ninguna razón para no geometrizar el dato sensible. Cuanto más complicada sea la realidad considerada, más complejo será el esquema que se extraiga, y más necesario será multiplicar los volúmenes simples, pero la operación -afirma Galileo- siempre es posible -operación exigida por la empresa de inteligibilidad de la naturaleza-.

Si se puede calcular el volumen de las realidades simples, entonces se debe poder calcular el volumen de cualquier objeto, por aparentemente complicado que sea. Así, Galileo se propone proyectar toda realidad dada en el espacio geométrico definido por Euclides y hacer posible su matematización, y, por consiguiente, tomarla integralmente transparente.

Ahora la ciencia de lo real ya no es una ciencia descriptiva; se vuelve explicativa; capaz de desarrollarse, gracias a la matemática, por deducción, por interpolación, es decir, imaginando lo que no se ve, o por extrapolación, es decir, desarrollando en el marco de la experiencia posible lo que es dado en la experiencia actual. Lo que acabo de decir respecto de un volumen puede aplicarse -aunque sea más difícil de hacer- al movimiento. Consiguientemente, Galileo puede afirmar que la realidad sensible es inteligible, en la medida en que se hagan los análisis necesarios y uno se dedique a perfeccionar el instrumento matemático. No hay nada que pueda escapar a la inteligencia humana. Pero, por lo demás, no fue en este terreno donde se lo atacó. Sus problemas derivaron del hecho de que con mucho vigor y -puede decirse- una cierta imprudencia, denunció las imprecisiones y las confusiones de los textos doctrinarios fundamentales de la Iglesia. Fue conducido ante el tribunal de la Inquisición y obligado a renegar de la concepción del mundo que había desarrollado. Fue recluso, y antes de morir transmitirá lo esencial de su mensaje -como nos lo recuerda Bertolt Brecht en una pieza admirable, *Galileo Galilei*- a través de unos textos muy bellos -los *Diálogos*- donde adopta el aire del filósofo platónico.

En la medida en que Galileo partió de la matemática, se puede decir que se cubre con la toga del platonismo. Pero René

Descartes, ¿qué tiene que ver en esta cuestión ? ¿ En qué aspecto es el "administrador" de la revolución copérnico-galileana?

Debido a que popularizó la nueva física y condujo el combate en los medios intelectuales para que fuera aceptada a pesar de la condena que había alcanzado a Galileo. Descartes es absolutamente de su tiempo. Pertenece a una familia de la pequeña nobleza, y como tal sigue estudios normales, primero en un colegio jesuíta, luego en una facultad donde estudia derecho para eventualmente suceder a su padre, magistrado en un parlamento de provincia. Como los jóvenes de buena familia, decide -era la costumbre de la época- familiarizarse con el mundo. Dado que no posee fortuna, se enrola a los veinte o veintidós años de edad en ejércitos extranjeros. Recorre así Holanda, Alemania. Se dice que participa en la batalla de la Montagne-Blanche. Luego, en 1619, a los veintitrés años, tiene, según él mismo lo dice, una iluminación: Dios, en un sueño, le indica que debe participar en la revolución científica, que debe revolucionar el saber. Bien informado, decide empezar por el comienzo, es decir, por la matemática. Toma contacto con los matemáticos de su tiempo y se perfecciona en este dominio. Lee todas las producciones modernas y se convierte en un discípulo de la nueva física. Comienza la redacción de un tratado -sin duda alrededor del año 1628- en el que intenta precisar el método que entiende seguir a partir del conocimiento adquirido de la matemática. Abandona este tratado que estaba desarrollando pero, felizmente, hemos conservado el texto, que fue publicado a principios del siglo xviii. Es el famoso libro sobre las *Reglas para la dirección del espíritu*. Realiza al mismo tiempo investigaciones metodológicas, de física y de filosofía. Su mirada abarca un dominio muy vasto. Es un físico práctico, y va a dejar en este terreno resultados que aún se enseñan en nuestros liceos (las leyes de la óptica geométrica). Dado que está decidido a revolucionar el saber se esfuerza por extraer las consecuencias metodológicas de la práctica científica que utiliza. Sabe que va a encontrar resistencias por parte del saber estatuido, de la Sorbona en particular. Entonces también se dedica a la filosofía. Pero lo que más impacta es su primer acto: la publicación, en 1637, del *Discurso*

del método. Primer señalamiento: el *Discurso del método* no es publicado solo. De hecho, es la introducción que acompaña a la publicación de tres opúsculos científicos: un opúsculo de geometría, otro de óptica y un tercero de astronomía, donde se trata acerca de los meteoros.

En efecto, se trata de un conjunto que vincula consideraciones metodológicas y filosóficas con ejemplos de trabajos científicos.

Además, el *Discurso del método* es una obra escrita en francés, no en latín. Esto quiere decir que está dirigida a cierto público. Descartes no se dirige a los doctores, a los eruditos; trata de convencer a lo que hoy llamaríamos la *intelligentsia*. En la última parte del *Discurso del método*, hace un llamamiento directo al concurso de todos aquellos que quieren mejorar la vida del hombre en este mundo. Descartes vivió muy duramente la condena de Galileo en 1633. Aparentemente, renunció a proseguir y publicar el *Tratado del mundo*, que estaba redactando, para no ser condenado. Pero desde esa época Descartes ha elaborado su proyecto fundamental -lo cito: "hacer al hombre dueño y poseedor de la naturaleza"-.

Descartes. *Discours de la méthode [Discurso del método]* (sexta parte), en *Oeuvres et Lettres*. Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", p.168.

[Mis descubrimientos en física] me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera en todos los usos para los que resultan apropiados, y así hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.

Hace un llamamiento a los intelectuales de su tiempo porque sabe muy bien que una empresa semejante exige una decisión y un trabajo colectivos. Aquí es donde se ve llevado, poco a poco, a abandonar su trabajo propiamente científico para dedicarse a esta tarea de administrador -no veo qué otro término emplear- de la nueva física. Decide hacerla triunfar en todos los planos. En esta perspectiva, en 1641 decide escribir en latín un tratado propiamente filosófico, metafísico incluso, las *Meditaciones metafísicas*. Antes de publicarlo lo hace circular para recibir objeciones y responderlas, con el fin de convencer a los doctores de la Sorbona de que no tienen motivos para inquietarse, respecto de las verdades de la fe, por el desarrollo de la física. Muestra que el desarrollo de la física es independiente del mantenimiento de la te tradicional, a la cual parece que el propio Descartes permaneció muy atento.

¿Cuál es entonces la cuestión filosófica que se plantea?

Es justo el apuntamiento de Hegel cuando declara que Descartes es el filósofo fundador de la modernidad. Si se acepta la verdad de la nueva física, no se puede ya funcionar con la misma ontología, con la misma concepción del ser, de lo real. No es posible mantener las ideas aristotélicas de forma y de materia del alma. Es preciso refundar de cabo a rabo la representación de lo real, operar un desplazamiento decisivo. Descartes plantea la cuestión crucial de la naturaleza del sujeto cognoscente y de la naturaleza del objeto conocido. Simplificando, podría decirse que hasta Descartes la filosofía se ha planteado la pregunta ¿qué es el ser?, ¿cómo está hecho? Descartes la sustituye por esta otra: ¿qué es el conocimiento? Lo cual revalida la empresa de Galileo al mostrar en qué condiciones generales el trabajo de Galileo se torna inteligible. Es así como, en sus admirables *Meditaciones metafísicas*, Descartes desarrolla su famosa teoría del *cogito*. No puedo lamentablemente retomar el detalle de la obra cartesiana. Solamente puedo invitar a cada uno a leer ese texto. Las *Meditaciones metafísicas*, en la traducción francesa del texto latino, revisada por el mismo Descartes, es un texto admirable. Descartes era también un gran estilista.

Descartes, *Méditations [Meditaciones metafísicas]* (tercera parte), en *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, "Bibl. de la Pléiade", p.284.

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de todos mis sentidos, borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las reputaré como vanas y como falsas; en comercio sólo conmigo mismo y considerando mi interior, intentaré poco a poco conocerme mejor y tomarme más familiar a mí mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, también que imagina y que siente. Pues, como he remarcado anteriormente, aunque las cosas que siento y que imagino no sean tal vez nada fuera de mí y en sí mismas, estoy sin embargo seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto solamente son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. Y en esto poco que acabo de decir, creo haber dicho todo lo que verdaderamente sé.

No retomemos los momentos de la demostración, pero veamos los resultados.

El sujeto cognoscente, nos dice Descartes, es el "yo pienso". El "yo pienso" se concibe a sí mismo. En efecto, aunque yo decida dudar de todo, no puedo hacer que yo no sea desde el momento en que, dudando de todo, me doy cuenta, con una evidencia incontestable, de que yo pienso. Aun dudando del mundo que me rodea, no podría hacer que yo no fuera, ya que, para dudar, es preciso ser. Descartes extrae la lección de que, aun cuando no hubiese inclusive materia, habría al menos un sujeto pensante. Admirable demostración metafísica que ha sido objeto de muchas respuestas, de muchas refutaciones. No entremos en

las disputas de escuelas, señalemos simplemente, para lo que aquí nos interesa, que este sujeto es pensamiento puro. Es exactamente el sujeto que ha sido puesto en práctica en la revolución copérnico-galileana. Ya que, finalmente, ¿en qué consiste la revolución de Copérnico? ¿En qué consiste el heliocentrismo? Consiste en decir al sujeto empírico que está sobre esta Tierra: Tú crees que el mundo es como lo ves. Yo voy a hacerte la proposición de transportarte mediante el espíritu sobre el Sol y mirar el mundo desde allá. Entonces, te darás cuenta de que la realidad se torna transparente. Cuando estabas sobre esta Tierra, debías imaginar esferas que se deslizaban unas sobre otras, según un sistema extraordinariamente complicado. Al aceptar acompañarme sobre el Sol, y por consiguiente transformarte en pensamiento puro, en búsqueda de la inteligibilidad, verás que este mundo tan complicado se reduce a órbitas simples de planetas que gravitan alrededor de ti. Kant mostrará esto muy bien.

La operación esencial consiste en mostrar que, si hay pensamiento, no puede ser más que pensamiento puro, capaz de abstraerse de lo sensible. Más exactamente, este pensamiento somete al mundo sensible a un análisis tal que se puede por consiguiente retornar a él para hacerlo inteligible.

De alguna manera, frente a este pensamiento puro habría una materia pura, completamente materia, que no poseería ningún elemento espiritual, a diferencia de la materia aristotélica, que sí tenía potencias parecidas a las espirituales -las famosas *virtus* de las que se burla Moliere en *El enfermo imaginario*-. La materia es materia pura, y la materia pura es extensión y movimiento. Descartes quiere también demostrar, en las *Meditaciones metafísicas*, que en el origen del mundo, que es pensamiento puro y materia pura, está Dios, todopoderoso y benévolo creador del mundo de acuerdo con leyes simples. Esta afirmación de la simplicidad de las leyes es una pieza esencial de sostén de la física galileana. La perfección divina exige que Dios mismo escriba en lenguaje matemático al crear el mundo, ya que el lenguaje matemático es el de la racionalidad integral.

Podemos ver el sentido de la operación cartesiana. Consiste en utilizar los datos de la metafísica tradicional, en particular los datos de la teología cristiana, para armonizarlos con la nueva física, sin suprimir de ella el carácter sagrado.

Esa es la precaución que toma respecto de los doctores de la Sorbona. Por lo demás, el sistema de Descartes suscita, en vida misma de su autor, un entusiasmo considerable. Descartes jamás fue un filósofo maldito. Se había refugiado en Holanda, donde tenía menos inconvenientes que en Francia. Fue perseguido un poco por diversas sectas protestantes, por diversas universidades holandesas, pero muy rápidamente recibió las adhesiones de los intelectuales de su tiempo. Era profundamente estimado. No es un azar que haya tenido como amigos a grandes soberanos: la princesa Elizabeth, la princesa Palatina y la reina Cristina de Suecia, cerca de la cual morirá en 1650.

Hacer al hombre dueño y poseedor de la naturaleza: Descartes pensaba que se trataba de un programa realizable a corto plazo. La historia posterior nos ha mostrado que el plazo era más lejano, y que este dominio de la naturaleza no era tal vez ni tan posible ni tan bueno como podía creerse. En todo caso, este problema va a servir de hilo conductor a los pensadores, a todo un profundo movimiento intelectual. Estará en el origen del pensamiento de las Luces. Estará igualmente en el desarrollo de la ciencia y de la técnica de los siglos xix y xx. Actualmente, si bien dudamos de la validez de este programa, no deja de ser por ello el principio mismo del origen de nuestras sociedades. No creo, por mi parte, que se pueda juzgar a Descartes a través de los poderes que se apropiaron de él.

Arrojemos una rápida mirada hacia atrás para controlar si hemos entendido bien. Usted nos había hablado de la democracia griega en el nacimiento de la razón. Parece que aquí se trata de un resurgimiento bastante diferente. Entonces, ¿qué ha sido de la razón desde su nacimiento hasta su resurgimiento copernicano?

En el fondo, la búsqueda de la racionalidad no ha cambiado desde los griegos hasta la revolución copérnico-galileana y hasta Descartes. Se trata siempre de legitimar un discurso que todo hombre de buena fe pueda aceptar. Se trata siempre igualmente de demostrar, de constituir este campo en el cual la verdad es administrada por vía demostrativa y no, como en la religión, por vía de revelación o, como en el mundo empírico, por vía puramente experimental, en el sentido más débil de la palabra "experiencia". ¿En qué se ha convertido esta razón durante estos veinte siglos? Y bien, ha permanecido activa. Durante el período que se ha llamado erróneamente -repito- "oscurantista", la Edad Media, nació la teología, una empresa de racionalización ejemplar. ¿Qué es la teología? Consiste en admitir, seguramente, la verdad de la revelación, pero para volverse enseguida hacia quienes no han comprendido bien la revelación, hacia los heréticos, los ateos, para mostrarles la verdad de esta verdad sagrada. De hecho, la teología consiste -según el vocabulario de los teólogos- en demostrar la luz sobrenatural gracias a los medios de la luz natural; por consiguiente, gracias a esta razón que todos poseemos. Es la misma razón la que ha sido puesta en práctica. Lo que es nuevo, y que traté de mostrar hoy, es que la empresa copérnico-galileana, y especialmente la de Galileo, no utiliza más el lenguaje cotidiano para elaborar esta razón, sino que toma el lenguaje matemático como modelo. Se trata pues de producir un lenguaje que esté tan próximo como sea posible de la inteligibilidad, de la exactitud y del rigor del lenguaje matemático.

¿ Se asiste entonces con el pensamiento puro al nacimiento de la abstracción, quiero decir, del concepto?

Sí, todo se encuentra vinculado con el hecho de que el nuevo objeto principal de la filosofía va a ser el sujeto cognoscente. Descartes no emplea la palabra "concepto". Utiliza la palabra tradicional "idea", pero ahora se trata de la representación mental, representación que Descartes pretende clara y distinta. Podríamos emplear la palabra "concepto" a propósito de las notaciones cartesianas que conciernen al triángulo, por ejemplo.

idea clara y distinta. Más adelante Kant criticando a Descartes hablará del "concepto de triángulo".

Aquí la idea de triángulo no está ya en el mundo platónico.

El triángulo no tiene valor más que con respecto al sujeto cognoscente. No existe como una entidad real exterior. Es un elemento del sujeto cognoscente.

Es sorprendente esta creencia en Dios, tanto en Descartes como en Galileo, al mismo tiempo que están en camino de elaborar, de fundar, de desarrollar una nueva física que plantea una verdad absolutamente contradictoria con el dogma teológico. ¿Cómo lograr esta síntesis entre nueva física y realidad divina? No conozco bien los textos de Galileo sobre esta cuestión, pero los de Descartes son perfectamente claros. Según él, la existencia de Dios es un dato de la luz natural y no de la luz sobrenatural. La razón es la que demuestra la existencia de Dios. El problema que usted pone de relieve no se le plantea. Naturalmente, usted tiene razón en ponerlo de relieve; sabemos la furia que la formulación cartesiana va a suscitar en Blaise Pascal, quien va a exclamar: ¡Este es el Dios de los filósofos, es un Dios que ha perdido todas sus cualidades, ya no es más el Dios de la religión, ya no es más el Dios de Moisés, de Abraham y de Jacob!

Sí, pero el Sol reemplaza a la Tierra en el centro del mundo, el universo se abre, toda una serie de formulaciones dejan de tener validez. ¿El espíritu debe aceptar contradicciones aparentes como no contradicciones?

Efectivamente, existe el riesgo, con el desenvolvimiento de la nueva física, de ver cuestionados los textos sagrados y su interpretación simple. Esta será la empresa de Spinoza, que, colocándose también en el marco de esta nueva física a la luz de la racionalidad, va a interrogar los textos sagrados.

El otro aspecto de esta geometrización del mundo sensible para

convertir al hombre en dueño y poseedor de la naturaleza -lo que hace decir a Hegel que Descartes es el fundador de la modernidad- ¿no se manifiesta en el exceso del materialismo occidental actual, que hace del hombre el principio predador de su propio medio en nombre justamente del dominio y de la posesión de la naturaleza?

Sin duda. Hay incluso algo más grave, que tal vez los hombres del siglo xvii y sobre todo los del xviii no vieron: las consecuencias político-sociales que implicaba esta idea de dominar a la naturaleza para servir mejor al poderío del hombre. Estamos obligados a comprobar que el desarrollo de esta voluntad de dominar la naturaleza ha sido acompañado por un desenvolvimiento concomitante del dominio de algunos hombres sobre otros hombres. Hoy la cuestión crucial parece ser ecológica. Pero una sociedad que se lanza en una "guerra" contra la naturaleza, ¿no tiene necesariamente necesidad de un estado mayor que dirija y de hombres que obedezcan? No aludo simplemente al capitalismo, sino a toda especie de régimen que se da como objetivo la conquista de la naturaleza. Por ejemplo, los regímenes en los cuales una burocracia declara que ella tiene la capacidad y que los otros deben obedecer sus órdenes. Aunque la conquista de la naturaleza se convierte, en cierto modo, en un principio que entraña la sujeción de algunos hombres por otros.

¿Y qué papel juega el progreso en todo esto?

Se trata de una idea a la cual, lamentablemente, creo que es preciso renunciar. Al menos si se entiende por "progreso" la idea de un mejoramiento global de la suerte de la humanidad. Espero que no sea solamente mi edad la que aquí habla. No es verdaderamente posible afirmar el progreso, pensar como la gente del siglo xix, como Víctor Hugo, que hablaba de la inmensa dicha del progreso inevitable. Comprobamos que las diversas culturas experimentan algunos progresos y, paralelamente, problemas, retrocesos, regresiones en otros dominios. Un ejemplo a partir de lo que hemos dicho hoy: la obra cartesiana hace triunfar las ideas directrices de la nueva física y, por ello, representa un progreso

para la humanidad, ya que esto va a permitir un incremento del poder del hombre. Pero al mismo tiempo, en un plano puramente ideal, intelectual, el cartesianismo, al separar radicalmente el pensamiento puro del cuerpo, al decir que el hombre está hecho de un alma puramente alma y de un cuerpo puramente cuerpo, ha instaurado un cierto número de cuestiones extremadamente difíciles. Desde mi punto de vista, la tentativa aristotélica para pensar la corporeidad humana es infinitamente más eficaz que la perspectiva cartesiana.

Otro ejemplo que ahora nos hace salir por completo del cartesianismo: el desarrollo de la biología vegetal ha permitido, al parecer, progresos. Sin embargo, los etnólogos llaman legítimamente nuestra atención sobre la circunstancia de que, al pasar a este estadio de la positividad científica, los hombres han perdido enormemente en el terreno de la percepción. Resulta claro que aquellos a quienes neciamente se llama "salvajes" perciben mucho mejor la naturaleza de lo que nosotros la percibimos actualmente. Tienen una percepción diferencial mucho más fina que la nuestra. Su universo perceptivo es infinitamente más rico que el nuestro. Desde ese punto de vista, hemos retrocedido. Los "salvajes" saben mucho más que nuestros actuales químicos sobre las técnicas de curación a través de las plantas. Además, nunca es seguro que la acumulación de bienes sea un bien. Parecemos convencidos hoy por esta extraña concepción cuantitativa. Aquellos a quienes se llama "salvajes" tienen una idea muy fina del problema que plantea la acumulación. Dado que puede esclavizar, y entonces no es malo consumir las reservas, por ejemplo, haciendo libaciones a los dioses. Nosotros, ante la acumulación de reservas, no hemos hallado otra solución -solución bien miserable- que la guerra.

Creo que cada cultura posee sus invenciones. Se puede hablar de un progreso en los dominios matemático, de la cirugía, etc., pero no se puede por cierto hablar de progreso global. Agregaré una razón que debería impedirnos hablar en estos términos: casi todos los grandes crímenes colectivos han sido perpetrados en nombre del progreso.

4. LA POLÍTICA

Hemos visto cómo la filosofía integra e incluso formaliza la nueva física en una renovada concepción del mundo. Al mismo tiempo, los grandes descubrimientos, la Reforma, el surgimiento de las ciencias y de las técnicas, conmocionan el tejido social y, por consiguiente, la racionalidad, que se esfuerza en pensar al Estado, en pensarlo como principio de la sociedad. Así, la filosofía se confronta con lo que podría llamarse "nuevos" conceptos políticos. Estos acontecimientos se sitúan aproximadamente en la misma época y se inscriben en parte en el mismo esquema de pensamiento.

El conjunto de las mutaciones que se producen en el Renacimiento señala la emergencia de descubrimientos e invenciones que han madurado durante ese largo período que se acostumbra llamar "la Edad Media" y respecto del cual se debe volver a decir que no ha sido oscurantista. La revolución copérnico-galileana se inscribe, como se ha visto, en una nueva concepción, una nueva práctica de la naturaleza. La toma de posición de la filosofía frente a la realidad política está determinada por las transformaciones que se producen en el seno de la sociedad. Estas son de dos tipos. Por una parte, un aspecto económico-

político: se desarrolla la civilización urbana; las artes y las manufacturas, como se dirá en el siglo xviii, se hacen cada vez más importantes en la vida de la sociedad; el comercio se incrementa, al igual que la población. Con el descubrimiento de América, el "mercado" se transforma profundamente. Las sociedades deben responder a esas transformaciones, reorganizarse en el terreno económico, en lo concerniente a las relaciones sociales de trabajo y también en el terreno político respecto de las relaciones sociales de dominación, la relación gobierno/obediencia. Esto en cuanto al primer aspecto. Por otra parte, se produce una profunda conmoción de orden espiritual. No plantearé la cuestión tradicional, que aquí no podemos resolver, de saber si es la conmoción espiritual la que provoca la conmoción económica o si el impacto económico-político es el que provoca los cambios de la espiritualidad. Lo cierto es que se comprueba un profundo debilitamiento del pensamiento dominante, es decir, del catolicismo romano: debilitamiento administrativo e intelectual. El clero, particularmente el alto clero, ya no se vincula fuertemente con la sociedad. Se desarrolla autónomamente, participando a veces en tráficó de poder de tipo completamente temporal. Además, aparecen fenómenos nacionales. Las naciones se han constituido a lo largo de un muy lento proceso que remonta muy lejos. Tampoco me preguntaré acerca de las razones de esta configuración. Se impone la evidencia de que, hacia el siglo xvi, en torno de lenguas comunes se organizan administraciones comunes, se cristalizan costumbres comunes. Siempre las naciones existen como resultado a la vez de fusiones y de operaciones de dominación, de bandolerismo. Y el marco católico romano, universalista, parece bastante mal adaptado para seguir concretamente presente en el seno de las masas populares.

Ese es probablemente el origen de la Reforma. La conmoción espiritual que entonces se produce -esto ha sido señalado a menudo- tiende a hacer reaparecer la verdadera religión, a hacer renacer de algún modo una espiritualidad desfalleciente.

Al evocar estos diversos fenómenos, tanto las mutaciones eco-

nómico-políticas como las transformaciones espirituales, se subraya en qué medida el Renacimiento es más una palabra que una realidad. Es innegable que la mutación espiritual ha sido preparada por acontecimientos anteriores. Recordemos las herejías de Wyclif, en Inglaterra, alrededor de 1350, que constituyen las raíces del anglicanismo, o de Jean Huss, alrededor de 1400, en Bohemia, que prefigura los elementos de la reforma luterana y calvinista. Por tratarse de transformaciones económico-políticas, vamos a ver ahora cómo los principales conceptos en el origen de la invención del Estado como potencia soberana son heredados de la teología. Estas ideas de soberanía, de autoridad, se han formado muy lentamente entre los papas y los emperadores. De la misma manera, un concepto muy activo como el de contrato ha sido elaborado en las comunas comerciales del valle del Rin, al igual que en las comunidades monásticas. Toda una serie de hechos durante el período medieval preparan las invenciones que van a imponerse en la época que ahora nos interesa.

Veamos cómo el pensamiento filosófico, vinculado con la racionalidad puesta en práctica en los descubrimientos científicos, y con el objetivo de construir un discurso convincente, va a tratar de responder a los problemas generales planteados por estos "desórdenes" sociales que, al mismo tiempo que invenciones, producen esas mutaciones espirituales y económico-políticas.

Recordaré en principio a dos pensadores que pueden ser tenidos como los iniciadores de la teoría política. Paralelamente a esta revolución física -marcada por los nombres de Copérnico, Kepler, Galileo- se produce pues una revolución en el pensamiento de la sociedad. La filosofía se esfuerza por responder a una nueva visión del mundo natural y de tornar inteligibles las transformaciones del universo social. Estos dos pensadores son Maquiavelo y Jean Bodin.

Sabemos que Maquiavelo vivió en Florencia. Se encuentra en un universo donde las perturbaciones son considerables. Italia no está unificada, sino dividida en múltiples pequeñas soberanías que guerrearán entre sí. La violencia está en su cúspide: no solamente hay guerras entre las diversas ciudades sino que

también en el interior de cada una de ellas se producen constantemente disturbios civiles. Es la época de los regicidios, la época -como se ha dicho- del puñal y del veneno. Maquiavelo comprueba que esta situación engendra el sufrimiento, la desdicha y el crimen. ¿Cómo remediarla? Lee a los historiadores romanos para encontrar en su enseñanza algún remedio para esta situación desastrosa. Rápidamente se da cuenta de que es preciso plantear el problema de una manera radical y rechazar las ideas dominantes de su época.

¿ *Cuáles son ?*

Simplifico mucho, pero creo dar cuenta de lo esencial del pensamiento de los letrados de este modo: la sociedad es considerada como un hecho natural. La enseñanza de Aristóteles dice que el hombre es un animal social, por consiguiente, que el hecho de vivir en sociedad no debe plantear problemas. Si vivir en sociedad es un hecho natural, entonces las sociedades son desorganizadas porque los hombres son malvados o están mal educados. A esta primera idea aristotélica se agrega otra surgida del pensamiento cristiano: existe una providencia divina, un orden divino, y los jefes que tienen el poder lo obtienen de Dios. Seguramente, la providencia actúa algunas veces de manera confusa, parece querer jefes que no merecen ese lugar. Pero se piensa que al fin de cuentas esto se compondrá. En suma, el mundo social y político aparece como formando parte del orden de lo dado. Es preciso entonces habérselas con esto. Maquiavelo, como antes Platón, piensa que por el contrario son necesarios enérgicos remedios para salir de semejante perspectiva. Puede decirse que es el primero en plantear la cuestión política con todo su vigor. ¿Qué es lo que hace que una sociedad sea una? ¿Por qué medios se puede evitar la guerra civil y asegurar el poder de la colectividad en la cual se encuentra? Sus respuestas son completamente nuevas para la época. La unidad de la sociedad, lo que asegura a la vez su ser y su mantenimiento, su perduración, es la política, y la política es sobre todo un acto. Para que haya una sociedad una, es necesario un acto fundador. Con esta idea escribe en 1513 *El Príncipe*.

Maquiavelo, *Le Prince [El Príncipe]* (cap. VIII). Classiques Garnier. p. 61.

Debéis pues saber que hay dos maneras de combatir. Una con las leyes, otra con la fuerza. La primera es propia de los hombres, la otra nos es común con los animales; pero cuando las leyes son impotentes es preciso por cierto recurrir a la fuerza; un príncipe debe saber combatir a la vez como hombre y como bestia. [...] Ahora bien, los animales de los cuales el príncipe debe saber adoptar las formas son el zorro y el león. El primero se defiende mal contra el lobo, y el otro cae fácilmente en las trampas que se le tienden. El Príncipe aprenderá del primero a ser astuto y del otro a ser fuerte. Quienes desdeñan el papel del zorro no entienden nada de su oficio...

En el origen de este acto político Maquiavelo coloca a un hombre empírico al que se esfuerza por educar, por enseñarle. Luego le dice al príncipe: si quieres ser príncipe y ser amado por tus súbditos, tienes que saber qué hacer. Si quieres cumplir tu función es preciso que comprendas que debes fundar la sociedad mediante un acto unificador de tu voluntad.

Maquiavelo ha sido muy mal interpretado por la posteridad. Se lo ha convertido en el ancestro de todos los calculadores políticos. Inclusive se ha inventado la palabra "maquiavelismo" para designar la astucia -digamos más, la canallada- en el dominio político.

Maquiavelo piensa no sólo que una sociedad debe ser fundada, sino que tiene que durar. Y nos explica que para que una sociedad perdure es preciso hacer lo necesario para que perdure. Es verdad pues que, en cierto modo, Maquiavelo es maquiavélico. Pero esto no es lo más importante para nosotros, que tratamos de pensar la constitución de esta teoría política en el origen de todos

nuestros Estados modernos, incluidos los que pretenden ser los más innovadores. Retengamos sobre todo esta insistencia en determinar la política como una realidad autónoma, como algo que debe ser pensado aparte, que no está dado ni en la naturaleza humana ni en la naturaleza lisa y llana. La política es algo que hay que pensar, sobre lo cual y por lo cual es preciso actuar. En este sentido Maquiavelo es un iniciador. Por cierto que puede decirse que no ha sido bien juzgado o no ha sido juzgado como suficientemente moral con respecto a los medios por emplear. Pero hay que insistir sobre el punto de que, al atribuir al Príncipe esta voluntad unificadora, nos coloca sobre el camino de lo que Jean Bodin va a descubrir unos sesenta años más tarde, cuando publique en 1576 *La República*.

Para entender el pensamiento de Jean Bodin y captar su importancia para nosotros en la actualidad, hay que explicar el origen y la significación de cierto número de conceptos, contenidos de hecho tanto en el pensamiento como en la práctica política hasta el presente. El pensamiento cristiano traslada una idea tomada del Imperio Romano, pero sobrecargada por el contexto teológico. Es la de *potestas*. El término latino quiere decir "potencia". La potencia es el estatuto de lo que puede, con la idea de que el que puede puede todo, todo lo que puede. La *potestas* en el Imperio Romano es uno de los atributos del emperador. Esta idea, retomada por los Padres de la Iglesia y, de algún modo, deslaicizada, sacralizada, se va a convertir en la única *potestas*, la del ser infinito y creador, la *potestas* divina. Dios soberano es el único en sentido estricto en detentar la *potestas*. Cuando el papado romano se convierte en una institución, el papa -eco terrestre de esa *potestas*- detenta como tal la *auctoritas*, el poder de descifrar los textos sagrados, y por consiguiente de comprender y administrar la palabra de Dios. Muy tempranamente se entabla una rivalidad entre el poder espiritual de la Iglesia y los poderes temporales múltiples que se desarrollan en el seno de la cristiandad triunfante. Ya Clodoveo se convierte al cristianismo para poder asegurar su reino. Muy tempranamente los jefes temporales, que son jefes militares, dirigentes de máquinas de guerra que han conquistado territorios y se han aculturado, como se dice hoy, tienen la necesidad de ese

sostén espiritual y administrativo que constituye la Iglesia para reforzar su poder terrestre. Se recordará también la coronación de Carlomagno, en el año 800, en Aix-la-Chapelle. En esta catedral se efectúa entonces una especie de reparto entre el poder espiritual y el poder temporal. El emperador va a instituirse en el defensor temporal del poder espiritual, a cambio de lo cual el poder espiritual brinda su apoyo al poder temporal.

Pero no es difícil comprender que se trata de un equilibrio inestable. A lo largo de los siglos se desarrolla la lucha entre el Sacro Imperio Romano-Germánico y el papado. A veces el poder temporal predomina y somete al poder espiritual, otras es el poder espiritual el que triunfa.

Estos diversos episodios están mezclados -como le corresponde al hombre, animal simbólico que habla- con discusiones donde cada uno se esfuerza por legitimar su posición. En particular, por el lado del papado, la voluntad legitimadora intenta probar que la razón, que la justicia, es la de la Providencia divina. Del lado de los príncipes se va a elaborar la noción de *potestas*, y que ésta no reconozca nada por encima se convierte en una especie de desafío. Todos reconocen que sólo Dios detenta la potencia soberana, ¿pero qué pasa aquí abajo?

Me animo a decir que Gregorio VII no es muy tímido respecto a la potencia temporal. Por ejemplo, estipula:

"Artículo 9. El papa es el único hombre a quien los príncipes besan los pies".

"Artículo 12. Le está permitido casar a los emperadores".

"Artículo 18. Su sentencia no debe ser reformada por nadie, y únicamente él puede reformar la sentencia de todos".

"Artículo 19. El no debe ser juzgado por nadie...".

He aquí un poder espiritual "diabólicamente" temporal. Por el contrario, se puede señalar que los jefes temporales no se inmutan por hacer inclinar duramente a los obispos o a los sacerdotes en tal o cual dirección e, inclusive, por arrogarse el derecho de excomunión, que de hecho no debería pertenecer más

que al poder espiritual. Dicho rápidamente, la lucha prosigue con cambios, mutaciones conceptuales, cada uno esforzándose por tomar los conceptos del otro. El episodio de Felipe el Hermoso es al respecto el más interesante. Cuando los legistas tratan de legitimar el poder que Felipe el Hermoso quiere sustraer a la autoridad pontificia, tratan de mostrar que los sacerdotes no deberían ocuparse más que de su negocio, es decir, de la salvación de las almas. En esta línea se sitúa Marcilio de Padua, un letrado de gran importancia, originario de Italia y que vive en París cuando publica, en 1324, un libro titulado *El defensor de la paz*. Allí precisa que, si se quiere que la paz civil reine, conviene que los representantes de la religión comprendan que su tarea es sobre todo espiritual. No deben para nada mezclarse en asuntos temporales. Así, Marcilio de Padua ubica la verdadera soberanía del lado del poder temporal, condición de la paz civil. Para reforzar esta demostración agrega que los poderes espirituales no pueden sino regocijarse de una perspectiva semejante, ya que será por cierto en esta paz civil donde estarán aseguradas las mejores condiciones para la salvación de las almas. Ya el concepto de *potestas* comienza a tomar su acepción moderna. Corresponderá posiblemente a Jean Bodin brindar la primera formulación clara. Escribe en la primera frase de su obra, *La República*: "República es un recto gobierno de muchas familias y de lo que les es común con potencia soberana". La palabra ha sido pronunciada. Bodin declara que sobre esta tierra existe una potencia soberana. Así se ha establecido una ruptura: por un lado, el mundo espiritual donde reinan Dios y sus representantes sobre la tierra; por el otro, un mundo temporal, con un soberano. Hablar de un soberano quiere decir alguien que no tiene a nadie por encima de él. Dije "alguien", también hubiese podido decir "algo", alguna institución. Cuando el soberano es un individuo, estamos en una monarquía. Si son varios, esto es una oligarquía. Y si se trata de un gran número o de todos los individuos, estamos en la democracia. En todos estos casos, un príncipe, aquí abajo, gobierna absolutamente. Recordemos la revolución fundamental de Galileo. Juntar el mundo celeste y el mundo terrestre, mostrar que la distinción de Aristóteles entre lo supra lunar y lo sublunar no es pertinente puesto que en ambos lados imperan las

mismas leyes. Podría decirse, a la inversa, que Bodin en 1576 muestra que hay dos mundos: el del alma y de la salvación, donde Dios es soberano, y el de la ciudad de los hombres, para hablar como San Agustín, donde impera la soberanía temporal. El paso dado es decisivo y va a tener grandes consecuencias. Potencia soberana: de este modo ha sido definida la noción de Estado en su acepción moderna. Sin embargo, todavía parece abstracta. Serán necesarias diversas conmociones históricas para que estas ideas sean profundizadas, defendidas, argumentadas, para que sean tomadas a cargo de hombres que harán de ellas realidades prácticas. Y estas conmociones ocurren. Ya he mencionado la Reforma y las guerras llamadas "de religión" que siguieron, guerras de gran crueldad, que acarrearán muchas desgracias.

Otros acontecimientos se van a producir en los límites del siglo xvii. Uno de ellos particularmente importante se produce en Inglaterra. Algunas acciones contingentes intervienen en la estructura de la sociedad y la conmocionan. Retrospectivamente, se dirá que los hombres que fueron responsables de aquéllas eran burgueses, capitalistas. Eran simplemente gentes emprendedoras que supieron aprovechar circunstancias favorables y que transformaron lo que en nuestro vocabulario moderno llamamos la "producción". Su acción modifica las relaciones de producción. Van a surgir las manufacturas. Los campesinos, expulsados de sus tierras por las transformaciones de la propiedad, van a trabajar allí y a constituir el núcleo de lo que se convertirá en el proletariado. Múltiples hipótesis se confrontan para tratar de explicar este fenómeno. Sin elegir entre ellas, pienso que tanto factores materiales cuanto espirituales han desempeñado un papel en este acontecimiento. Sea como fuere, se instituye un nuevo orden del mercado y comienza a reinar lo que el historiador inglés Macpherson llama el "individualismo posesivo".

Esta transformación económica no deja de tener efectos políticos. La monarquía inglesa, con su administración arcaica, sus costumbres demasiado viejas, no puede responder a esta sociedad. Se producen agitaciones muy violentas hasta el momento en que el pueblo de Londres, erigiéndose en juez, realiza un acto extraordinario: un rey por derecho divino, que ha sido consagrado en la gran catedral, es decapitado. No se trata de un

regicidio puro y simple, no es una puñalada a la vuelta de un portal o un poco de veneno en un vaso como ocurría en Italia. Es un juicio seguido de un efecto que provoca una conmoción completa, primero en Inglaterra y luego en toda Europa. El año 1649 marca un giro. La situación en Inglaterra se agrava muy rápidamente. Cromwell toma el poder...; pero no estamos aquí para hacer historia. Tratemos de comprender las reacciones ideales frente a esta situación. La desaparición de Carlos I, más bien su ejecución, plantea directamente la cuestión del poder legítimo.

Bien. Retomemos un poco el hilo. Maquiavelo ha demostrado que hacía falta una unidad política para que la sociedad existiera y se mantuviera como tal. A esto Bodin agrega que lo que puede asegurar la unidad de una sociedad es necesariamente la potencia soberana, soberana y reconocida por consenso. Una nueva cuestión se plantea y se inserta sobre estos dos principios generales: el de la soberanía legítima. Y ella demanda la elaboración de una teoría política.

Hemos visto en qué aspectos Maquiavelo y Jean Bodin eran iniciadores. Veremos ahora cómo Thomas Hobbes y John Locke -dos pensadores ingleses- van a fundar la teoría política. Thomas Hobbes es médico. Es inclusive el médico de la corte de Inglaterra. Es un pensador materialista, tanto como era posible serlo en la época -quiero decir, un materialista que no se declara ateo pero que probablemente lo fuera-. Toma lecciones de política a través de la lectura de los griegos. Es -señalamiento importante- el primer traductor en lengua inglesa de la obra del historiador griego Tucídides, que pasa por ser el inventor de la historia racionalista. Hobbes es también filósofo en la línea clásica de los aristotélicos. Estudia al ser tal como se presenta según sus diversos niveles. Pero he aquí que resulta seducido y convencido por la nueva física de Copérnico y de Galileo. De allí en más, se esfuerza por construir una teoría del ser que corresponda a la nueva mecánica. Se empeña con cierto brío y, en la época en que Descartes elabora su sistema, Hobbes elabora otro mucho más materialista. Por lo demás, la correspondencia entre los dos

pensadores muestra que manifiestamente no se comprendían. Después de haber elaborado una teoría del movimiento, Hobbes construye una teoría profundamente original acerca del hombre. Para él, el hombre es cuerpo, materialidad caracterizada por la potencia, y cuando escribe en latín es precisamente la palabra *potestas* la que emplea. El hombre es un ser que puede. Hoy diríamos -y no para deformar el pensamiento de Hobbes- que el hombre es deseo y que nada de lo que desea le está prohibido. No tiene otro límite a su libertad, nos dice Hobbes, que la capacidad que tiene de desear. Frente al problema político que se plantea, y cuando se interroga sobre la cuestión de la soberanía legítima, parte naturalmente del hombre que constituye la sociedad. Como pensador que permanece imbuido del esquema aristotélico -ha rechazado todo el contenido del aristotelismo pero ha conservado el esquema de Aristóteles que consiste en deducir la sociabilidad a partir del ser del hombre-, parte de la idea de que el hombre es deseo, de que el hombre es potencia. A partir de este presupuesto de que el hombre todo lo puede, Hobbes describe al hombre en estado de naturaleza antes de que ingrese en sociedad o -si se quiere evitar esta ficción histórica de un hombre que existiría fuera de la sociedad- del hombre privado de todos los atributos que le son conferidos por la sociedad. En estado de naturaleza, el hombre es totalmente libre de hacer todo lo que es capaz de hacer. Pero Hobbes no puede dejar de notar aquí que el estado de naturaleza es un estado contradictorio, porque si el hombre desea y quiere realizar sus deseos, también quiere vivir, gozar y ser feliz. Pero existe una contradicción entre estos dos datos, puesto que al esforzarse por realizar su deseo el hombre entra en lucha con el otro hombre que desea lo mismo que él. Por consiguiente, la vida en el estado de naturaleza está en constante inseguridad.

En el estado de naturaleza impera la guerra de todos contra todos, y el hombre es lobo del hombre. Esta situación no podría ser vivida de manera durable.

En efecto. El hombre, por más ganas que tenga de realizar su deseo, no puede vivir en el temor de la muerte, en el miedo, en el

Thomas Hobbes, *Léviathan [Leviatán]*, Sirey, 1971, pp. 124-125 (trad. F. Tricaud).

Durante todo el tiempo que los hombres viven sin un poder común que los mantenga a raya, se hallan en la condición que se denomina guerra, y esta guerra es una guerra de todos contra todos. [...] En una situación semejante no existe oportunidad para una actividad industriosa, porque el fruto no está asegurado, y consiguientemente no hay ni agricultura, ni navegación, ni uso de las riquezas que pueden ser importadas por el mar; tampoco construcciones cómodas, ni aparatos capaces de mover y remover las cosas que requieren mucha tuerza; ni conocimiento de la faz de la Tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existen continuo temor y riesgo de una muerte violenta; la vida del hombre es entonces solitaria, menesterosa, penosa, casi animal y breve.

combate incesante. De esta contradicción del estado de naturaleza va a surgir el estado de sociedad.

¿ Cómo va a salir el hombre de esta situación ? A una situación desesperante, medidas radicales.

Tomando conciencia de que cada hombre debe desprenderse de su potencia en provecho de una potencia soberana, de un ser artificial que él habrá creado, un Dios mortal, un Dios sobre esta tierra. Hobbes va a llamar a este ser el Leviatán -metáfora bíblica-. El hombre va entonces a desprenderse completamente de lo que es su atributo principal para someterse a la decisión de esta potencia soberana que él ha creado. En el contrato así concebido, las partes contratantes, es decir, los miembros de la colectividad, renuncian a su deseo para dejar al soberano resolver sobre este deseo. A menudo se ha acusado a Hobbes de ser un

teórico del absolutismo estatal. Esto no es falso, pero conviene formular aquí dos observaciones. Primera, que Hobbes es evasivo respecto de la naturaleza del soberano. Para retomar lo que decía anteriormente, el soberano puede ser no un hombre de carne y hueso, sino una institución, o el conjunto de los ciudadanos. En *El contrato social*, Rousseau declarará que todos los hombres se desprenden de su libertad pero ésta vuelve a ellos en tanto se constituyen como cuerpo social. Puede considerarse que Hobbes concebía las cosas de esta manera. ¿Qué importancia tiene esto, por lo demás? No se trata de saber cuál era el pensamiento político personal de Hobbes; eso no tiene para nosotros mucho interés, tiene solamente un interés anecdótico. Lo importante es comprender la realización efectiva de lo que había sido percibido abstractamente por Marcilio de Padua y luego pensado de manera más precisa por Jean Bodin, a saber, que si hay Estado éste no puede ser sino soberano. Soberano hacia el exterior, contra los enemigos, pero también con respecto a quienes son sus ciudadanos.

Bien. ¿Y la segunda observación?

No es poca cosa si se tiene en cuenta a los Estados modernos. Se refiere a algo que el soberano no puede exigir de sus administrados, a una especie de derecho natural que subsiste incluso en Hobbes. El nos indica en efecto que el soberano no puede exigir del ciudadano que se haga mal a sí mismo.

Efectivamente, demasiados ejemplos muestran a nuestros Estados modernos exigiendo de quienes dependen de él que se hagan mal a sí mismos. Que se declaren culpables, por ejemplo, como en los procesos de Moscú.

Es algo que Hobbes jamás hubiese admitido, porque esto va contra el deseo, contra el orden natural. Hobbes representa una primera etapa, de gran importancia para comprender el porvenir de la soberanía. El segundo fundador interviene unos cuarenta años más tarde. Es más risueño que el muy severo Thomas Hobbes. Es John Locke. Filósofo muy impresionado por los

descubrimientos cartesianos, no acepta sin embargo que existan ideas innatas. Es lo que se llama un filósofo "empirista". Piensa, contrariamente a Descartes, que nuestros conocimientos provienen de la experiencia. Pero esto no es lo más importante de su pensamiento, que se encuentra en una obra que publica en 1690, después de la segunda revolución inglesa -la que va a instalar en el poder a Guillermo de Orange y luego, en 1714, a la dinastía de Hanover-. John Locke razona como Thomas Hobbes, como ha razonado Spinoza. Se interroga también sobre el hombre en el estado de naturaleza. Para él, contrariamente a lo que piensa Thomas Hobbes, ese estado de naturaleza es el de los derechos naturales. Desde que existe, el hombre posee derechos. El derecho de subsistir, de expresar su opinión; en el fondo, el derecho de hablar como le plazca a sus semejantes para tratar de convencerlos. Según él, se trata de derechos imprescriptibles. En este sentido, nos dice que los hombres nacen naturalmente libres e iguales. Por cierto, hay diferencias naturales, pero ellos son iguales en la medida en que todos tienen el mismo derecho de sobrevivir y de tratar de hacer triunfar sus opiniones referidas a las acciones colectivas por decidir.

¿Pero de dónde va a surgir el Estado?

Del hecho de que el derecho de supervivencia implica otro derecho: el de trabajar una parcela de tierra, de disponer a voluntad de la caza que se haya obtenido, de construir su casa para protegerse del rigor del tiempo y para defenderla. Lo que es muy agradable en el pensamiento de Locke es el costado ingenuo, simple, de su demostración.

El hombre, que tiene el derecho de propiedad, tiene también el derecho de proteger esta propiedad. Se comprueba muy a menudo, agrega, que quienes quieren apoderarse de la propiedad de los otros, los ladrones, son más fuertes y más astutos que los propietarios. Entonces, es preciso que los propietarios se unan para defender la tierra que han trabajado, para defender sus adquisiciones. Se trata entonces de un contrato completamente diferente el que está en el origen del Estado. En el de Hobbes, las partes contratantes se desprendían completamente de su libertad;

John Locke. *Deuxième Traite du gouvernement civil* [Segundo tratado del gobierno civil], Vrin, p. 93 (trad. B. Gilson).

Cuando Dios dio el mundo en común a toda la humanidad, le impuso al hombre trabajar; por lo demás, el hombre estaba obligado a ello debido a la penuria de su condición. Dios y la razón le indicaban apropiarse de la tierra, es decir, mejorarla en interés de la vida y, al hacerlo, invertir en ella algo propio: su trabajo. Cualquiera que, para obedecer a este mandato divino, se hacía dueño de una parcela de tierra, la cultivaba y la sembraba, le agregaba algo que era de su propiedad, que nadie podía reivindicar ni apropiarse sin injusticia.

aquí el contrato es celebrado entre las partes contratantes -los ciudadanos- y el soberano. El soberano no es nada más que una instancia superior que tiene como misión defender la propiedad, castigar a los ladrones y ocuparse de los asuntos comunes a todos los propietarios.

En este caso, el Estado no es más que una asociación de propietarios.

Sí, pero se trata de una novedad considerable para la época. En la perspectiva de John Locke, la propiedad no se concibe sin el trabajo. Sólo quien trabaja su tierra tiene el derecho de ser propietario. Es notable que las frases más importantes del segundo *Tratado del gobierno civil* estén presentes en las dos Declaraciones de los derechos del hombre -la de 1787, la norteamericana, y la de 1789, la francesa-. Y se van a reencontrar también aspectos de ellas en las diversas constituciones que van a ser elaboradas en la fase ascendente de la Revolución Francesa. John Locke es el padre del Estado liberal tal como ha sido definido a fines del siglo xviii. Sus ideas van a penetrar lentamente en Francia, luego en Europa occidental, y se van a convertir en

la fuente de las organizaciones prácticas del Estado-nación en su etapa moderna. Este es el modo pues como se ha constituido, con el auspicio del pensamiento, de la racionalidad filosófica, la concepción del poder legítimo. Hay que insistir sobre el hecho de que estas ideas van a tener efectos. Así como la famosa declaración cartesiana en el primer tercio del siglo xvii ("Hacer al hombre dueño y poseedor de la naturaleza") se ha tornado hoy en cierto modo realidad, igualmente aquellas ideas nacidas en el fondo de la Edad Media, progresivamente afinadas, afirmadas al calor de los debates, de las luchas políticas, han conquistado a los hombres. ¿A todos los hombres o solamente a algunos? Trataremos de responder a esta pregunta al reflexionar sobre las obras de Kant, Hegel, Marx.

Al escucharlo, se tiene la impresión de que Maquiavelo, Bodin, Hobbes, Locke, se inscriben sobre una misma línea, como si se sucedieran lógicamente uno a otro. Sin duda esto es cierto -no tengo razones para poner en duda lo que usted dice-, ¿pero acaso estos hombres a quienes separaban algunos decenios se conocían? ¿Eran conscientes de esta filiación?

No estoy completamente seguro. Usted plantea aquí un problema muy importante para la historia de las ideas. No creo que se pueda hablar de filiación directa. De lo que estoy seguro es de que Marcilio de Padua, por ejemplo, que publica *El defensor de la paz* en 1324, no era probablemente conocido ni por Maquiavelo ni por Bodin. No podría decir si Hobbes y Locke lo han leído. Por ende, efectivamente, ¿con qué derecho introducir aquella lógica que parece rigurosa? Puede darse una respuesta que sería de tipo hegeliano: el espíritu que está por detrás de todo esto actúa al modo de la Providencia. Pero es una respuesta que yo no aceptaría porque remite a pesar de todo a una especie de misterio. Ese espíritu profundo que penetraría a los hombres y los haría hablar de un modo u otro me parece muy metafísico. Entonces, ¿cómo contestar? Cuando un pensador expresa ideas sin duda que las inventa, las formaliza, pero también hay que comprender que ellas están en el aire de la época, que son suscitadas por la situación. Finalmente, toda idea es una respuesta, una respuesta

a una sollicitación, a una demanda. Naturalmente, esta demanda no es unívoca. Prueba de esto son las respuestas múltiples. Dicho de otro modo, la situación está compuesta de facetas, y el gran pensador capta la más importante. Pero el contexto ideal está realmente allí. Lo que se transmite es posiblemente menos la obra en sí misma que dicho contexto ideal. Solamente así puede hablarse de filiación.

En la relación Galileo-Descartes, la filiación es evidente, segura. Tenemos los puntos de referencia históricos. Aquí no tenemos puntos de referencia. Verificamos, a pesar de todo, una cierta continuidad. Creo que podemos legítimamente y sin distorsionar la verosimilitud suponer una filiación de tipo contextual. Naturalmente, mi discurso aquí tiene sobre todo como finalidad introducir la inteligibilidad y resultar convincente para suscitar deseos de leer. Aquellos que, después de mis proposiciones, lean los textos a los que aludo se darán cuenta de la infinita complejidad de las cosas. Pero entonces les corresponderá a ellos introducir su propia lógica.

Algunos conceptos utilizados parecen ahora a la vez abstractos y arbitrarios. Usted ha hablado del hombre en estado de naturaleza. ¿Qué es el estado de naturaleza?

¡Ah! ¡Le agradezco por plantear esta pregunta, como se dice! Actualmente esta idea de estado de naturaleza ha sido completamente abandonada. Ya Marx, a mediados del siglo xix, se burlaba de esas "robinsonadas" a propósito del sistema de Locke y de Hobbes. El propio Hegel era extremadamente severo con esos pensadores que suponían que, antes del contrato que instituye la sociedad, podía haber hombres solos, de algún modo originarios. Seguramente, jamás ha habido históricamente un hombre en estado de naturaleza. Desde que el hombre aparece, hay sociedad. Y, desde el momento que hay sociedad, existen prohibiciones, recomendaciones, reglas, organización social, hay un cierto estatuto "político". Entonces vemos que aquellos pensadores razonan dentro de la óptica de la revolución copérnico-galileana. Naturaleza es lugar de inteligibilidad. El hombre en estado de naturaleza significa pues lo que se trata de descubrir en

lo que lo constituye más profundamente, lo que no depende de elementos históricos agregados por tal o cual tipo de civilización. Esta idea fue expresada muy exactamente por Jean-Jacques Rousseau, quien también se apoya sobre la idea del estado de naturaleza y del contrato social. Como lo subraya Claude Lévi-Strauss, para Rousseau el estado de naturaleza no es un dato histórico sino un límite. El dato histórico para Rousseau es el estado de salvajismo que existe históricamente.

El estado de naturaleza es lo que subsiste en el hombre cuando se retira no solamente lo que le es aportado por la sociedad, sino también lo que le es aportado por tal o cual tipo de sociedad, es decir, por la contingencia de la historia. El estado de naturaleza no es más que un concepto. No es completamente seguro que aquellos pensadores concibieran las cosas de esta manera. Hay pruebas de que John Locke por ejemplo creía que el estado de naturaleza era un estado histórico, ya que en la demostración del segundo *Tratado del gobierno civil* exhibe ejemplos referentes a los salvajes de América, suponiendo que ellos se encuentran en estado de naturaleza, lo que evidentemente es un absurdo.

Otro concepto: el hombre libre. El hombre libre, movido por el deseo, tiene la potencialidad de satisfacer este deseo, pero por temor -si yo deseo el mismo objeto que mi vecino, habrá guerra, y guerra incesante- se va a desprender de esta libertad en beneficio de un soberano. ¿Cómo se puede pasar de esta concepción en principio abstracta del hombre libre a esta obligación de delegación de poderes?

Hay que esforzarse por pensar algo difícilmente pensable. Para Wilhelm Reich, ese discípulo heterodoxo de Freud, lo sorprendente no es que los hombres obedezcan, sino que no desobedezcan. La Boétie, el amigo de Montaigne, abordaba ya el tema en su tratado *De la servidumbre voluntaria*. Cuando estos teóricos hablan de libertad y de desprendimiento, construyen una hipótesis de trabajo para comprender este misterio: ¿por qué hay gobernantes y gobernados? Antes de preguntarse si es conveniente pensar al hombre libre, pensar a los hombres iguales, hay que considerar estas hipótesis destinadas a concebir lo que se

llama "sociedad civil": ese lugar donde, de hecho, algunos hombres dirigen a otros que obedecen. ¿Cómo es esto pensable? Cuando se reflexiona sobre esto, confiese que...

Cuando se trata de legitimar un poder preciso, esto se torna completamente concreto. ¿Cómo medir la legitimidad? ¿Es suficiente con que los hombres deleguen sus poderes para que el poder sea legítimo?

¡No, justamente! La noción de delegación del poder, como es empleada por estos pensadores, es al mismo tiempo abstracta y confusa. Cuando esta idea pase a los hechos, habrá nacido la técnica de la representación. La efectiva realización constitucional y práctica de la idea de delegación traerá como consecuencia los representantes del pueblo.

¿Qué quiere decir "poder legítimo" ?

Quiere decir: un poder tal que es ilegítimo rebelarse contra él. Se entenderá mejor con un ejemplo extraído de John Locke. John Locke es el autor de una noción que va a tener un destino histórico importante, la de insurrección sagrada. Declara que, puesto que el contrato ha sido celebrado entre las partes contratantes y el soberano -y el soberano está implicado en este contrato-, si el soberano atenta contra los derechos naturales (por ejemplo, el derecho de propiedad o el derecho de expresar su opinión), entonces los ciudadanos tienen no solamente el derecho sino el deber de insurrección sagrada. Entonces la legitimidad está ahí para determinar los derechos de los ciudadanos frente a los atropellos del Estado. Esta es una idea importante y preciosa para nosotros, en la medida en que nuestro mundo moderno conoce Estados totalitarios.

¿Es extremadamente difícil definir los criterios que definen la legitimidad?

Seguramente. De hecho, no nos han sido dados. Estamos todavía en busca de criterios de legitimidad. No es sólo en la práctica

donde no los descubrimos. También se plantea la cuestión en la teoría.

John Locke ha aportado mucho al pensamiento moderno: la noción de derechos del hombre a través de los cuales se mencionan el derecho de subsistir, de expresar su opinión, pero también el de tener aquello que hace falta para subsistir -trabajo, abrigo, etcétera-.

Sí, pero John Locke es un nido de contradicciones, las contradicciones mismas del Estado liberal. Creo que usted tiene toda la razón en subrayar la frescura que aparece en esta defensa de los derechos del hombre. A partir de fines del siglo xviii y sobre todo en el siglo xix se ha asistido a una curiosa perversión de esta idea. Los derechos del hombre han sido limitados a los derechos políticos -derecho de asociación, derecho de presentarse ante los tribunales, derecho de votar- y se ha olvidado lo que estaba en su fundamento, subrayado por Hobbes y Locke, pero que ya estaba indicado por aquellos hombres de la Edad Media de los que hablé, a saber, los derechos de la persona: existir, sobrevivir, derechos fundamentales quizás mas importantes que los derechos políticos. Este es el motivo por el cual en la actualidad, cuando se discute de los derechos del hombre -capitales para nuestra época y cuya defensa aparece muy legítimamente como el objetivo número uno-, no habría que olvidar que no se trata sólo de los derechos políticos, sino también del derecho a ser uno mismo. En este sentido, sigo encontrando que Hobbes, por más absolutista que haya sido, ha ido mucho más lejos que muchos de sus contemporáneos cuando precisaba que el Estado jamás puede pedirle a alguien que deje de ser quien es.

5. KANT: PENSADOR DE LA MODERNIDAD

Hoy no será una época sino un hombre el objeto de nuestra conversación: Emmanuel Kant. Es cierto que se trata de un inmenso filósofo cuyo pensamiento culmina en una apoteosis la edad de las Luces. Se interroga a la vez sobre el estatuto del conocimiento, a partir del edificio newtoniano, y sobre las posibilidades de la libertad, a partir de las luchas llevadas adelante por los enciclopedistas contra todas las tiranías. El resultado obtenido es ejemplar: contrariamente a lo que pensaba la metafísica, no hay conocimiento absoluto, sino conocimientos verificables. En lo referente a la libertad, incluso si su completa realización es improbable, sigue siendo una tarea infinita. Volvamos a situarnos antes de abordar a este filósofo considerado difícil.

Hemos analizado la renovación de la filosofía frente a la revolución científica operada por Copérnico y Galileo y ante los problemas planteados por las transformaciones a la vez sociales, políticas y económicas producidas a partir de ese período que se llama el "Renacimiento". Y bien, Emmanuel Kant reúne esos dos aspectos. Son conocidas sus obras principales: la *Crítica de la razón pura* (1781), la *Crítica de la razón práctica* (1787) y la *Crítica del juicio* (1790). Insistiremos sobre las dos primeras

Críticas. La *Crítica de la razón pura* está esencialmente consagrada al problema del conocimiento; es una obra un tanto paralela a la obra cartesiana. Así como Descartes reflexionaba sobre el descubrimiento de Galileo y se esforzaba por otorgarle un estatuto reflexivo, filosófico, de la misma manera Kant tendrá como centro de su reflexión los grandes descubrimientos de Newton a fines del siglo xvii, las prolongaciones de estos descubrimientos y también quizás -es un punto controvertido pero interesante- los descubrimientos de Lavoisier en el dominio de la química. En la *Crítica de la razón práctica*, se preocupa por el problema moral, por la conducta. En las obras siguientes, de filosofía moral, de derecho y de historia, va a reflexionar acerca del estatuto de las sociedades y del destino de la humanidad. Se preocupa por las conductas individuales y colectivas en la realidad política. En suma, en Kant se reúnen esas dos ramas que habíamos precedentemente examinado por separado.

Esto puede justificar nuestro título: "Kant, pensador de la modernidad ". Antes de abordar la obra, para facilitar el acceso a la misma, dibujemos el marco que nos permitirá captar mejor todo lo que este pensamiento posee de novedoso.

Kant se sitúa en el fin de una época. En 1781, cuando escribe la *Crítica de la razón pura*, ya es un hombre entrado en años (cincuenta y siete años) y se inscribe en ese vasto movimiento de ideas que en Alemania se llama *Aufklärung*, que se puede traducir por "iluminación". En Francia es la "Edad de las Luces". Es un *Aufklärer*, un pensador de las Luces, pero un *Aufklärer* que avanza sin reparar en obstáculos. Para entender bien a Kant hay que volver sobre lo que significa "Edad de las Luces". Para no considerar más que el aspecto intelectual, dejando de lado los aspectos de política práctica, la edad de las Luces se llama así porque cierto número de pensadores militantes, tales como Voltaire, Rousseau, Diderot -no cito aquí más que a franceses...-; D' Alembert!, no olvidemos al principal, al alma de este conjunto, deciden usar únicamente la luz natural para esclarecer la vida del hombre, para facilitar su expansión y su éxito.

Es preciso saber qué quiere decir luz natural: se opone a luz sobrenatural, por consiguiente a las explicaciones metafísicas.

El siglo xviii es el siglo de los filósofos, que se oponen no sólo a los teólogos sino también a los metafísicos, a los que siguen, como los sucesores de Descartes, tomando sus conceptos del pensamiento teológico. Los filósofos de las Luces son personas que sólo confían en la experiencia, que se interesan en la ciencia teórica, en las técnicas, en la vida cotidiana, en las transformaciones de las costumbres. Están, diríamos hoy, mucho más cerca de la realidad. Se apoyan sobre la luz natural o sobre la reflexión nacida de la experiencia, para esclarecer el destino de la humanidad. Su principal objetivo es la libertad, indudablemente sería mejor decir la "liberación", del hombre. Es conveniente liberarlo de la naturaleza, poner efectivamente en práctica el famoso precepto expuesto por Descartes un siglo antes: "Hacer al hombre dueño y poseedor de la naturaleza". Ya no se trata de una fórmula general, sino de un programa preciso. Y aquí no puedo dejar de recordar este movimiento tan interesante: el florecimiento, en las más pequeñas ciudades de Francia, de Inglaterra, del norte de Italia, de Alemania, de pequeñas sociedades intelectuales que reúnen al boticario, al médico, al abogado, a profesionales, ingenieros, para discutir sobre los fenómenos excepcionales de la naturaleza, sobre tal aspecto del artesanado, etcétera.

De este movimiento va a nacer la empresa llamada la Enciclopedia

La *Enciclopedia* de D'Alembert, caballero de Jocourt, es una obra extraordinaria, que combina un estudio del saber libresco de la época con una reflexión sobre la técnica y sobre la vida cotidiana. Siempre uno resulta impactado al mirar por ejemplo las planchas de la *Enciclopedia*, las ilustraciones, publicadas aparte en los últimos volúmenes, del cuidado puesto por los enciclopedistas en describir el trabajo del zapatero, del ebanista, etcétera. Los útiles empleados, las maderas que ha utilizado ... son minuciosamente descriptos. Y al lado se encuentran artículos de crítica de nociones teológicas o el resumen de la filosofía

de Spinoza. Todos estos aspectos están ligados entre sí. Se trata de liberar al hombre de la naturaleza, de las pasiones y, al mismo tiempo, liberarlo de las tinieblas.

¿Qué es eso de las tinieblas?

Según la fórmula de Voltaire, es la superstición. Voltaire no era antirreligioso, probablemente tampoco ateo, pero era enemigo de la superstición, de esa forma de recaída de la religión en el fanatismo y el oscurantismo. Inclusive algunas personalidades religiosas hablan de las luces naturales. En esta época nace, contra la teología sagrada, que se funda únicamente en la Biblia, una teología que se esfuerza por razonar sobre Dios únicamente con las fuerzas de la experiencia. Finalmente, el aspecto político es el eje más importante: se trata de liberar al hombre de la tiranía. Tiranía de las costumbres, tiranía de las instituciones arcaicas que no convienen ya a la nueva civilización material puesta en práctica, tiranía de los poderes. En esta empresa los filósofos de las Luces van a reclutar aliados entre los mismos soberanos. Los "déspotas ilustrados" acogerán este movimiento de liberación. Kant pertenece muy genéricamente a este movimiento. El no sostiene el programa cartesiano del dominio de la naturaleza; es más modesto y en cierto modo más ambicioso en lo que concierne al hombre. Espera una transformación completa de la naturaleza humana. Cree que el hombre es perfectible. Seguramente la idea que domina toda esa época es la idea del progreso. Kant se sitúa en la perspectiva del progreso con una moderación, una profundidad, que lo tornan desde este punto de vista todavía ejemplar para nosotros. Es importante insistir sobre otro aspecto de este siglo xviii antes de abordar la obra de Kant: el aspecto propiamente filosófico. Se presenta a la vez como una administración y como un cuestionamiento de la herencia cartesiana. En el fondo, Descartes lega a la posteridad dos mensajes que no necesariamente van juntos. Por una parte, se constituye en el apologista de la ciencia, se vuelve hacia la naturaleza, considera importante la filosofía natural -como se decía en la época-. Señala pues la dirección de la ciencia, de la transformación de la naturaleza mediante las técnicas humanas, pero por otra parte

sigue siendo un filósofo profundamente clásico. Utiliza conceptos tomados de la teología. Su vocabulario filosófico es un vocabulario que los teólogos de la época comprenden muy bien. Por este motivo entra tan fácilmente en discusión con ellos.

Para resumir, podría decirse que Descartes es innovador cuando propone una tarea original al hombre -dominar la naturaleza-, pero que sigue pensando, en todo caso expresándose, con los conceptos de la teología y de la metafísica clásicas de su tiempo. Sigue siendo partidario de las ideas innatas.

Sí. Piensa que Dios ha inscripto en el hombre, en cada hombre, unas *semina veritatis*, semillas de verdad -ésta es la expresión que se emplea para designar a las ideas innatas-, que la experiencia tiene solamente por función despertar. Se trata de una idea muy clásica, bastante próxima a la posición platónica.

El cartesianismo suscita entonces dos movimientos. Quienes toman muy en serio las formulaciones del *Discurso del método* ("No admitir como verdadero más que lo que conociera evidentemente como tal") rechazan todo lo arbitrario y quieren hacer pasar todo enunciado por el filtro de la razón. Y se van a convertir en los filósofos empiristas que someterán a Descartes a sus propios criterios y criticarán al cartesianismo sobre la base del mismo método cartesiano. Por otra parte va a aparecer una especie de cartesianismo de escuela, productor de pensadores de una gran amplitud (Spinoza o Leibniz). Estos van a realizar descubrimientos pero no se inscriben en esa corriente innovadora. Para Leibniz, que innova simultáneamente en los dominios biológico, matemático y técnico, las cosas son más complejas. Pero se trata de otra cuestión. Señalemos simplemente que el cartesianismo está en el origen de una corriente que lo critica y que va a provocar la aparición, a mediados del siglo xviii, de un pensador de gran valor y que a mi entender no ha sido considerado suficientemente en Francia: el escocés David Hume.

¿Cuál es el gran descubrimiento o la gran intuición de David Hume?

Hume retoma la idea de John Locke de que todo conocimiento proviene de la experiencia, y comprueba que la causa no tiene justificación. Conviene pues explicar esto.

Hume, *Enquête sur l'entendement humain [Investigación sobre el entendimiento humano]*, Aubier, p. 109 (trad. A. Leroy).

Cuando miramos fuera de nosotros hacia los objetos exteriores, y consideramos la operación de las causas, jamás somos capaces, ni en un solo caso, de descubrir un poder o una conexión necesaria, una cualidad que ligue el efecto a la causa, y haga de la una la consecuencia infalible de la otra. Solamente encontramos que una sigue a la otra efectivamente, de hecho. El impulso de la primera bola de billar es acompañado del movimiento de la segunda, esto es todo lo que aparece a los sentidos *externos*. El espíritu no siente ninguna sensación, ninguna impresión *interna* de esta sucesión de objetos; consiguientemente, nada que pueda sugerirle la idea de poder o de conexión necesaria.

En la óptica cartesiana, el fundamento de la realidad natural es la creación divina. Dios, habida cuenta de su perfección, debe crear el mundo según leyes y no al azar. Estas leyes son no solamente las leyes más simples -debido a la perfección-, sino que también son racionales. Entonces, cuando un científico señala una causa, en el enunciado que se da de la relación entre la causa y el efecto, la causa debe figurar como el principio explicativo del efecto. Debe haber allí una relación de inteligibilidad entre la causa y el efecto. Es por esto que, en el pensamiento cartesiano y el pensamiento científico que lo sucede, la causa es siempre vista, concebida al mismo tiempo como razón explicativa del efecto. Empero, Hume, con un espíritu crítico que no se detiene ante nada, se pregunta por qué la causa sería considerada una razón. Plantea preguntas de este tipo: en la óptica geométrica, ¿en qué es más racional que el ángulo de reflexión sea igual

al ángulo de incidencia? Sería, dice, igualmente racional que el ángulo de reflexión fuera la mitad del ángulo de incidencia. Prosiguiendo sobre este mismo terreno, muestra que al fin de cuenta llamamos "causas" a los antecedentes constantes que reparamos en el seno de nuestra experiencia y que, por hábito, poco a poco, instituímos estas causas como razones, pero que no son razones en sí mismas. Aquí debo referirme al menos a Leibniz, de quien tengo temor de hablar puesto que es un pensador extremadamente complejo, pero aquí se impone. Descartes, a continuación de las investigaciones de Galileo, había anunciado el teorema de lo que se llamaba en la época las "fuerzas vivas" y que hoy se llama, creo, la "energía cinética".

La fuerza viva, según Descartes, es igual a un cierto producto de la masa por la velocidad.

Sí. Reflexionando siempre en el marco de la perfección divina, y por consiguiente de las leyes más simples. Descartes había en efecto enunciado simplemente que la fuerza viva es igual a cierto producto de la masa por la velocidad. Leibniz, mucho más cerca de la realidad sensible que Descartes, mucho más experimentador, se divierte midiendo el rebote de pequeñas bolas elásticas y verifica que esta ley enunciada por Descartes no es buena; que, en efecto, como lo sabemos hoy, la energía cinética es igual a un cierto producto de la masa por el cuadrado de la velocidad ($E = 1/2 mv^2$). El hecho de que se introduzca aquí un cuadrado no es racional. Sería más simple que fuera un producto de la masa por la velocidad, pero así es... Cuando se analiza la realidad natural, no mediante experiencias comunes, sino cada vez más precisamente mediante experimentaciones controladas, se percibe que la naturaleza obedece a leyes a veces simples, a veces complejas. No hay en este dominio reglas generales. La naturaleza tal como la descubrimos a través de la experimentación es la que debe ordenar, y no un pensamiento previo, preconcebido.

Entonces Hume extrae de sus reflexiones la conclusión de que no existe una necesidad superior que haga que el mundo sea de este modo más bien que de algún otro.

El mundo es como es, y es preciso tratar de hacerlo inteligible con los medios de que disponemos, es decir, con la experiencia. No hay *un* orden del mundo que corresponda a una razón superior homogénea y unificada. Hay *órdenes* del mundo que debemos tratar de captar, de comprender. Además, es notable que Hume se oriente cada vez más hacia una especie de física de la cualidad sensible y que, rompiendo completamente con el problema cartesiano, quiera hacer de la ciencia un simple medio para vivir mejor en la vida cotidiana. A menudo me pregunto si esta idea de la ciencia no hubiese sido más interesante que la otra, que la que nuestra civilización ha seguido. Pero dejemos esto. En todo caso, aun cuando la ciencia hace progresos considerables -la obra de Newton y todos los descubrimientos del siglo xviii lo testimonian-, aunque estos progresos se afirmen, se precisen, se desencadena una crítica muy profunda de la racionalidad clásica. Creo que es desde este punto de vista que hay que observar si se quiere comprender la profundidad del pensamiento de Kant.

Ahora, ¿podemos ir hacia la teoría kantiana del conocimiento, primer cuadro que corresponde a la Crítica de la razón pura?

La gran originalidad de Kant consiste probablemente en haber tenido la audacia de plantear una pregunta que afloraba constantemente en los discursos filosóficos referidos a la verdad desde Platón, pero que jamás, creo, ningún pensador había radicalizado verdaderamente. Kant, en suma, tiene la audacia excepcional de plantear la pregunta: ¿cómo es posible que haya verdad? Hasta aquí los filósofos, en particular los grandes metafísicos clásicos -Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz-, habían tenido como evidente que la verdad existía. Para ellos, era una suerte de axioma previo a toda especie de ejercicio filosófico y, consiguientemente, la única pregunta se refería al error. ¿Cómo es posible que el hombre se equivoque, se preguntaba Descartes? Se puede comprender esto si se tiene en cuenta el ambiente teológico en el cual se situaban estos pensadores. Para los teólogos, en suma, no hay problema: Dios ha creado con un mismo movimiento al hombre y a la naturaleza. Ha creado al hombre, su criatura preferida, con la capacidad de conocer la

naturaleza. Y la cuestión filosófica del error se convierte en el paralelo de la cuestión teológica del pecado.

Es cierto que si hay un problema teológico está realmente allí: ¿cómo es posible que Dios, todopoderoso e infinitamente bondadoso, haya creado a Adán sabiendo, desde toda la eternidad, que sería un pecador?

Los teólogos tienen admirables respuestas. El filósofo de la racionalidad clásica de tipo cartesiano piensa que el hombre ha sido creado con la facultad de conocer, y el gran problema que se le plantea es el de saber cómo es posible que no conozca siempre como es necesario, cómo es posible que se engañe. Y he aquí que Kant se plantea una pregunta más radical, yo diría más filosófica (ya que la filosofía tiene como función radicalizar las preguntas, hacerlas siempre más profundas y más contundentes): es la de saber cómo es posible que haya verdad. Para responder a esta cuestión, se decide a adoptar una actitud crítica. ¿Qué significa "crítica" en la *Crítica de la razón pura*, o en la *Crítica de la razón práctica*, o en la *Crítica del juicio*? La crítica parte del hecho -que más adelante él explicará- de que existe lo dado. Kant por ejemplo, en el segundo prefacio de la *Crítica de la razón pura*, parte del principio de que los hombres han pensado, que han elaborado disciplinas (la metafísica, la matemática, la física), que algunas de estas disciplinas se han estancado (para él, la metafísica), que otras (como la matemática) muy rápidamente han alcanzado la perfección, y que la física por su parte progresa sin tregua. Pero no se trata de tener este dato por un dogma. Importa criticarlo para determinar las condiciones de posibilidad de ese dato. Esta es la actitud crítica: cuando algo ha sido dado, preguntarse cuáles son las condiciones para que ese dato haya sido dado de tal manera más bien que de otra. Kant toma pues como punto de partida, en su teoría del conocimiento, el hecho de que el pensamiento humano ha elaborado la matemática, la física-Galileo; el admirable edificio newtoniano- y la metafísica. Hace pasar a dichas producciones por el filtro de su reflexión. Plantea la pregunta de cómo se debe concebir el estatuto del sujeto cognoscente para que exista conocimiento. ¿Cómo se

debe concebir al objeto conocido -aquello que se acostumbra a llamar en el vocabulario cotidiano la "realidad" - para que existan la física y la matemática? Pienso que nunca se había ido tan lejos en el cuestionamiento. La analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* (no hay que asustarse: al fin de cuentas esta terminología no es tan compleja como puede parecer en primera instancia) es en suma una descripción de lo que debe ser el sujeto cognoscente y el objeto conocido para que haya conocimiento. Sigamos esta descripción: veremos que es simple y se desarrolla con un extraordinario sentido común. Al respecto, Kant tiene razón en inspirarse en Hume, que le ha permitido eludir las trampas de la metafísica tradicional.

Kant, *Prolegomenes a toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* [*Prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia*]. Vrin, p 13 (trad.J.Gibelin).

Lo confieso francamente: fue la advertencia de David Hume la que primero me despertó, hace años, de mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en filosofía especulativa una dirección completamente distinta.

Entonces ¿qué es necesario para que haya conocimiento del lado del sujeto cognoscente?

En principio es necesario que exista una afección, nos dice Kant. El hombre es en principio pasivo. Para que algo sea conocido, es necesario que el sujeto cognoscente sea afectado, que reciba algo. Esto marca la finitud humana por oposición a la infinitud de Dios. Dios no tiene necesidad de nada para conocer. Tampoco para ser. El hombre, para conocer, tiene necesidad de que algo le sea dado. Kant dice esto de otra manera. La primera facultad puesta en juego por el conocimiento es la sensibilidad. Algo que no viene del hombre. Hay un dato que afecta la sensibilidad

humana. Este será el material del conocimiento. Pero esta sensibilidad humana, aunque sea pasiva, no es neutra. De algún modo está constituida como un campo. Lo que recibe, lo transforma pasivamente. Todos los mensajes provenientes del mundo exterior son necesariamente recibidos en un espacio -no podemos percibir, es decir, ver, oler, oír, sin que ese dato esté en el espacio-. No podemos tampoco recibir los mensajes que provienen de nosotros mismos o del exterior sin que dichos mensajes estén en el tiempo. Dicho brevemente, la sensibilidad ya está informada, tiene formas, todo mensaje se da en la espacio-temporalidad.

Seguramente, el espacio del que habla Kant es el espacio euclidiano. En esa época no se concibe todavía otros tipos de geometría. En cuanto al tiempo, es el tiempo lineal de la sucesión.

Esta es la primera etapa. El hombre es afectado, pero organiza, permaneciendo pasivo, estos mensajes según el espacio y el tiempo. Todo esto es -digamos, para simplificar- "inconsciente". El no lo sabe. Todo esto se produce trascendentalmente, nos dice Kant. Entonces no se puede responder a la cuestión de conocer *eso* que afecta al sujeto cognoscente porque, en la medida en que todo mensaje es inmediatamente transformado por la sensibilidad, lo que sea la cosa en sí, es decir, lo que está fuera del conocimiento que de ella se tiene, es inaccesible. Insisto: Kant no es en absoluto un filósofo agnóstico, o sea, un filósofo que afirmara que existe lo desconocido para el hombre. Comprueba simplemente lo que la psicología animal ha mostrado en el curso del siglo xx, a saber, por ejemplo, que las abejas son afectadas por un color, ultravioleta, que nosotros no podemos ver. El comportamiento de las abejas indica que perciben ese color. Pero no le es dado al hombre conocerlo porque nuestra sensibilidad no está constituida para recibirlo. Este es el modo -empleo aquí una metáfora para hacerme entender- como Kant concibe la primera etapa del conocimiento: una pasividad conformadora. La segunda etapa por su parte es activa. Retomando el vocabulario de su época, Kant declara que el yo cognoscente

aplica las reglas del entendimiento a esta materia que es dada a la sensibilidad. A las reglas del entendimiento Kant las llama "categorías".

¿ Qué es una categoría para Kant?

Es simplemente un concepto-pivote que posee una gran generalidad. Por ejemplo, no podemos percibir y concebir lo real sin introducir allí la causalidad, secuencia de causas y efectos. La sucesión temporal -fenómeno A, fenómeno B- es transformada por nuestra actividad intelectual: A, que está antes de B, causa el fenómeno B. De la misma manera, no podemos concebir la realidad sin pensar que existe -aun cuando comprobamos transformaciones- algo permanente que nos permite percibir esas transformaciones. Se trata de una de las viejas categorías del pensamiento clásico: la relación entre la sustancia y el accidente.

Dicho de otra manera, las categorías son los principios generales que gobiernan a la vez nuestra concepción y nuestra percepción de la realidad sensible. Me imagino que ahora se puede responder a la segunda pregunta que se plantea Kant: el sujeto cognoscente es el yo que aplica las reglas o categorías del intelecto a la materia dada a la sensibilidad. ¿Pero en qué se convierte el objeto conocido?

Es el resultado de esta operación. La realidad sensible, que corrientemente llamamos lo "real", no es una cosa que estaría allí frente al sujeto cognoscente. Lo que llamamos lo "real" es producido -insisto- por el sujeto cognoscente. Es en función de su sensibilidad y de su organización intelectual como el sujeto cognoscente transforma el materi al que le es brindado, impuesto, por esa exterioridad incognoscible. Kant declara que lo que conocemos es el mundo de los fenómenos, y que este mundo está constituido por un material irreductible que no depende de ninguna manera del hombre. Repito: existe lo dado -y para una forma que es la de la sensibilidad y del entendimiento humanos-. Por mi parte, considero que todavía hoy el análisis kantiano, en su esquema de conjunto, es insuperable. Todos los progresos

científicos realizados después no han hecho más que confirmar ese esquema de conjunto. Por cierto, Kant no podía razonar sino con las ideas de su tiempo. Sabemos hoy que la matemática es más compleja de lo que él creía, que las categorías del entendimiento humano no son finitas sino, muy probablemente, infinitas. Por consiguiente, la naturaleza que percibimos y concebimos evoluciona con el ritmo mismo de las transformaciones del entendimiento humano. Pero no creo que se pueda ir más lejos para pensar el conocimiento del hombre. Existe una tercera facultad que se agrega a la sensibilidad y al entendimiento activo: la razón. Kant la llama la "facultad de los principios". Al abordar el papel de la razón en el conocimiento, verifica que el sujeto cognoscente no se satisface con asignar por ejemplo, como hace poco yo indicaba, una relación de causalidad entre dos términos sucesivos (A y B). El quisiera poder remontar la sucesión de las causas para llegar a una causa primera que tornara inteligible la cadena de las causas y de los efectos. En ese sentido la razón es la facultad de los principios, al ser el principio lo que es puesto en primer lugar. Ahora bien, nos dice Kant, en el dominio del conocimiento (en su vocabulario, el dominio "teórico"), este uso es ilegítimo. El hombre no puede conocer la causa primera. El hombre no puede llegar a lo que él llama la "determinación integral".

Y es a partir de este señalamiento que desarrolla una crítica de la metafísica.

Puesto que es razón, es normal que el hombre sea metafísico. Pero también es normal que, al ser metafísico, naufrague en la ilusión. Toda la última parte la *Crítica de la razón pura*, que es quizás la más importante de la obra, consiste en mostrar cómo los metafísicos se han equivocado al hablar de sus tres objetos privilegiados: el alma, el mundo y Dios. Del alma no se puede decir nada. Del mundo no se puede decir ni que es finito ni que es infinito, ni que es eterno ni que no lo es. De Dios no se puede demostrar ni que existe ni que no que existe. Estos son objetos que no pertenecen a la jurisdicción del conocimiento, por que son objetos respecto de los cuales no podemos tener ninguna expe-

riencia. Si queda algo profundamente vivo en la teoría kantiana del conocimiento es la afirmación de que no hay más conocimiento verdadero que el que se puede verificar. Empero, para Kant está establecido que no se puede verificar sino lo que es dado en una experiencia criticada y controlada, es decir, en la experimentación.

Kant. *Critique de la raison pure* [*Crítica de la razón pura*], PUF, p. 484 (trad.A. Tremesaygues y B. Pacaud).

Así pues, todo conocimiento humano comienza por intuiciones, se eleva luego a conceptos y termina por ideas. Aunque para estos tres elementos tenga fuentes de conocimiento a priori que, en un primer aspecto, parecen rechazar los límites de la experiencia, una crítica completa nos convence sin embargo de que toda razón en su uso especulativo no puede jamás, con esos elementos, superar el campo de la experiencia posible, y que el propio destino de ese poder supremo de conocer es [...] el de perseguir a la naturaleza hasta en lo que ella tiene de más íntimo [...] sin salir jamás de sus límites, fuera de los cuales no hay *para nosotros* más que un espacio vacío.

Si he puesto este título - "Kant, pensador de la modernidad"-, es precisamente porque en mi opinión él funda el pensamiento experimental y, consiguientemente, el racionalismo crítico.

¿Es decir que no habría un uso teórico de la razón?

Sí. Acabamos de comprobar que precisamente hay uno. La razón no tiene más que un solo uso teórico, cognoscitivo, el de criticarse a sí misma, el de ser capaz de fijarse límites. La razón crítica de Kant critica a la razón metafísica, que quisiera poder construir discursos exhaustivos que dirían todo sobre el ser.

Empero, los únicos enunciados que tenemos sobre la realidad, sobre el ser, son los de las ciencias, y en el dominio científico no se puede superar el marco de la experiencia posible. El alma, el mundo, Dios, no son datos en este marco. Cuando se quiere construir un saber respecto de ellos, se cae o bien en paralogismos -es decir, en razonamientos falsos-, o bien en extrapolaciones, o bien en contradicciones. Hay pasajes muy atractivos en la *Crítica de la razón pura*: en la página de la izquierda Kant retoma un razonamiento de los metafísicos, y al leerlo, se convence de que el mundo es infinito en el espacio; en la página de la derecha se encuentra un razonamiento igualmente convincente que muestra que el mundo es necesariamente finito en el espacio.

Los dos razonamientos son lógicos, formalmente coherentes, pero no cuentan con experiencias posibles, no se puede decidir entre los dos.

Exactamente. En la *Crítica de la razón pura* Kant muestra que el pensamiento humano debe renunciar a esa idea que en el fondo estaba en el origen de la empresa platónica: construir un saber absoluto. No hay saber absoluto. Todo saber es relativo a la estructura del hombre, para hablar con el vocabulario teológico: de ninguna manera el hombre puede pensar como Dios, porque es finito y pasivo. Además no se pueden construir enunciados verdaderos más que en función de la experiencia. La idea del saber como totalidad es sustituida por la noción de sistema abierto (de conocimientos verificados experimentalmente).

¿Esto significa que para Kant no hay absoluto? De acuerdo, el saber no es absoluto, pero puede ser que lo absoluto sea otra cosa que saber.

Se lee en el *Opus posthumum* de Kant (después de la muerte de Kant, en 1804, se encontraron notas que fueron publicadas con ese título) una frase muy reveladora a este respecto: "¿Qué es la ciencia respecto de los más altos destinos del hombre?". Es una frase esencial. Para Kant lo absoluto no es del orden del saber sino de la conducta, de lo que llama la "práctica". La razón puede

encontrar su uso pleno en el dominio moral. Muy normalmente la *Crítica de la razón práctica* viene a articularse con la *Crítica de la razón pura* y de alguna manera a darle la razón. La ambición de la *Crítica de la razón práctica* es considerable, aunque el punto de partida sea modesto. Kant decide criticar, en el sentido en que hemos definido, es decir, reflexionar sistemáticamente sobre la moralidad humana. Para la *Crítica de la razón pura* partía de la obra de los físicos; aquí el punto de partida es la conducta de los hombres en su vida cotidiana. El buen sentido popular designa como acto moral al acto desinteresado. Kant se plantea la pregunta: ¿a qué se llama un "acto moral" en la vida habitual? Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que el acto que no es realizado persiguiendo un fin personal es del orden de la moralidad, el acto realizado de algún modo por una preocupación moral. Entonces, si es posible enunciar prescripciones sobre la manera de conducirse cuando se es un hombre, esta moral no puede ser sino universal. No puede más que dar prescripciones válidas para todos, independientemente de las circunstancias. Si no, esas prescripciones se reducirían a una simple casuística, a un simple cálculo. La moral, para poder ser recibida, debe valer para todos los casos, para todos los hombres y en todas las circunstancias. Y Kant no se anda con rodeos. Puede ser, dice, que no haya ninguna moral posible, pero si hay una, debe estar fundada sobre esta prescripción fundamental: "Actúa siempre de tal modo que puedas erigir la máxima de tu acción en ley universal".

Invierte la pregunta que se había planteado y ve que la respuesta nace de esta inversión.

Tomemos un ejemplo, como hace Kant en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Planteémonos la pregunta de si está permitido mentir. Imaginemos un hombre que se encuentra en una circunstancia donde está tentado de mentir. Si se interroga sobre lo que le conviene hacer según la moral estricta, deberá preguntarse: ¿puedo erigir en máxima universal el hecho de mentir? La respuesta es negativa. ¿Qué sería la comunicación entre los hombres si se pudiese mentir en algunos casos y no en otros? ¿Qué significa semejante casuística? Admitir el engaño en

ciertas circunstancias lo implica en todas. Por consiguiente, Kant, con un gran rigor, declara que no hay que mentir en ninguna circunstancia. Si se admitiera aunque no fuera más que una vez el principio del engaño, entonces toda palabra estaría desprovista de significación, toda comunicación humana estaría comprometida.

Por mi parte, quizás con un poco de ingenuidad, encuentro este análisis de Kant profundamente verdadero. Constantemente lo experimentamos. Alguien que ha mentido una vez ya no inspira confianza -es lo que ocurre en las crisis afectivas de los celos, por ejemplo-. ¿Qué quiere decir esto? Que el hombre tiene la elección. Tiene la elección entre ser libre y ser determinado. El hombre, en tanto sensibilidad -esta vez en sentido afectivo y no cognitivo-, en tanto pasión y sentimiento, el hombre está determinado. Exactamente como está determinado un guijarro que rueda a lo largo de una pendiente, o una hoja arrastrada por el viento. El hombre está sometido al determinismo, como el resto de la naturaleza, pero, nos dice Kant, está en la naturaleza inteligible del hombre poder, por una decisión, sustraerse a esta determinación, constituirse como sujeto libre, rechazar la pasión y querer solamente la realización de la ley moral, es decir, de la universalidad. Así, el hombre, que es pasión, puede querer como voluntad. Puede querer portador de lo universal. Puede querer -empleo la fórmula kantiana- legislador y sujeto en un reino de fines hechos posibles por la autonomía de la voluntad. Puede asimismo aceptar la determinación.

Se dice a menudo que el programa kantiano es de un heroísmo alocado. ¿El propio Kant era consciente de eso?

El escribió que ningún hombre había probablemente cumplido un acto moral en el sentido definido por él. Tuvo el prurito de precisar que esas perspectivas que abre deben ser concebidas como una tarea infinita, como *eso* a lo que nosotros debemos apuntar a pesar de nuestro estatuto de seres pasionales. El análisis kantiano es, en el dominio de la moral, fundador de una voluntad de libertad que no podría desconocerse. Se ha hablado del heroísmo de Kant, y esto es verdad. Sería mejor hablar de su

incitación al coraje. Lo esencial de la moral de Kant reside en el recordatorio de que la libertad es lo que hay de más precioso. Es lo que nos quiere decir cuando afirma que es solamente en el acto que el hombre alcanza lo absoluto.

El hombre se constituye como absoluto cuando se esfuerza por ser libre a pesar de todas las determinaciones que pesan sobre él. Esto vale tanto en la lucha contra la tiranía cuanto en la lucha contra las pasiones. La continuidad de la obra de Kant muestra que conocía perfectamente la dificultad de esta empresa, pero pensaba que era deber del filósofo indicarla. La moral de Kant desemboca en una filosofía de la historia que radicaliza la enseñanza de la edad de las Luces y ya la supera para indicar otros horizontes. Volveremos sobre la moral kantiana a propósito de la filosofía de la historia, no solamente la de Kant sino también la de Hegel.

Kant, *Critique de la raison pratique* [Crítica de la razón práctica], PUF, P. 173 (trad. F. Picavet).

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración, siempre nuevas y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.* [...] El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por así decir, mi importancia como *criatura animal* que debe devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de la que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo de fuerza vital. El segundo, por el contrario, eleva infinitamente mi valor, como el de una *inteligencia*, por mi personalidad, en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e inclusive de todo el mundo sensible.

Desde el comienzo de esta serie de conversaciones, no le he pedido precisiones sobre las personas. Pero a este personaje que alcanza tal rigor en el análisis, en este ideal moral inacce-

sible, me lo imagino como una especie de estrella polar que indica la buena dirección. Me gustaría conocer un poco más al hombre. ¿Cómo era?

Un extraño personaje que a la vez atemoriza y hace soñar. Tardíamente llegó a ser profesor de filosofía. El era profesor, pero de geografía y de cosmología. Su primera obra es tardía. Tenía cincuenta y siete años cuando publicó la *Crítica de la razón pura*. Murió a los ochenta años. Jamás abandonó Königsberg salvo una vez, se dice, cuando atravesó el puente para ir hasta el barco postal que traía noticias de la Revolución Francesa. Era un hombre severo. No se casó. No le conocemos aventuras femeninas. La leyenda pretende que hacía podar cuidadosamente los árboles de su jardín para evitar que el ruido y la visión de las hojas lo perturbaran cuando trabajaba en verano con las ventanas abiertas. La leyenda dice además que le gustaba beber cerveza y aguardiente en abundancia con los letrados de la región, el farmacéutico, el médico, el abogado, el notario... Este es un personaje riguroso pero también de una extraña sensibilidad. Se ha dicho muy a menudo que escribía mal. No soy lo suficientemente germanista como para juzgar su estilo en alemán, pero en las traducciones francesas hay páginas de una real grandeza. Es un personaje contradictorio, probablemente angustiado, que se esfuerza por dominar su angustia, por hacer triunfar su autonomía, y que presenta algunos extraños defectos, como el de odiar las hojas de los árboles.

Aquella materia que escapa al hombre, y por la cual los fenómenos le son dados, ¿qué realidad tiene en el pensamiento de Kant? Es otra manera de preguntarse sobre el realismo del filósofo. ¿El mundo material existe -y no percibo de él más que el reflejo-, o bien ese mundo material no es más que el resultado de mi propia producción ?

Kant es formal. La realidad existe exteriormente al pensamiento humano. La cosa en sí existe. Kant dice esto del siguiente modo: contrariamente al Dios de los teólogos, el hombre no crea su objeto.

Decir de Kant que es idealista no significa gran cosa. Él piensa simplemente que el hombre trabaja sobre un material. Desde el momento en que comienza a percibir y a concebir, transforma *eso* que le es ofrecido. Por consiguiente, lo que sea *eso* cuando no es ofrecido, no podemos saberlo. No es el objeto de un saber. Esta es la respuesta kantiana. ¿Se trata de un postulado? Creo que podría decir más bien que es una reseña de la experiencia. Usted sabe, de hecho, que los filósofos idealistas en el verdadero sentido del término, que piensan que la realidad es una proyección del hombre, del sujeto cognoscente, en realidad jamás han existido. ¿Por qué? Porque, en general, los filósofos no son idiotas ni delirantes. Toda nuestra experiencia cotidiana muestra que algo existe. Se cita siempre el caso del obispo de Cloyne, Berkeley, filósofo idealista. Pero Berkeley construyó toda su demostración para mostrar que había que suponer un Dios que crea precisamente el objeto, la realidad, a falta de otra prueba de su existencia. Entonces ningún filósofo ha sido idealista en el sentido corriente del término. Esto me parece perfectamente claro. Y esas formas de alegato referentes a la filosofía son muy irritantes por los contrasentidos de que testimonian. En particular, es un libro célebre el que me irrita, es el libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*. Lo digo claramente: guardo una cierta admiración por Lenin como pensador político, pero verdaderamente en filosofía es estúpido.

El alma, Dios, el mundo, he aquí cosas inaccesibles al conocimiento. El mundo en particular se acerca a las posiciones de algunos científicos o filósofos de las ciencias contemporáneas. Algo así como un límite al control experimental directo.

La meditación sobre la *Crítica de la razón pura* me parece indispensable para entender bien la diferencia entre los problemas. Kant muestra que el discurso que se funda sobre algunas experiencias perceptivas o sobre lo vivido, que pretende elaborar un saber de lo que es el ser en sí, este discurso es ciertamente ilegítimo. Desemboca en la nada o en cualquier cosa. Se puede, a propósito del mundo, decir esto o aquello, e igualmente del alma y de Dios. Esto no puede ser objeto de un conocimiento.

Aclarado lo cual diré que en el dominio propiamente del conocimiento científico Kant era profundamente optimista. No sé qué es lo que hubiera pensado ante las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, pero me imagino que hubiese dicho que se trataba de una dificultad propia de la experiencia científica y que esta dificultad sería superada mediante una profundización de la experiencia, como creo que ha sido el caso. Después de muchos debates, se ha llegado a un acercamiento probabilístico que permite superar esta dificultad. Hay que distinguir entre la ontología y el conocimiento científico. Lo que Kant establece con una gran firmeza es que, en lo referente a lo real, solamente la ciencia puede desarrollar enunciados verificables. Solamente de la ciencia, pues, puede decirse que puede producir enunciados verdaderos.

¿No estarían allí las raíces del pensamiento positivista?

Y bien, no. Decir que la ciencia es la única capaz de producir enunciados verdaderos no es afirmar que ella va a brindar la totalidad de la verdad. Esta es toda la diferencia entre Emmanuel Kant y Auguste Comte. He insistido sobre el hecho de que Kant era el fundador del pensamiento experimental. De esto podría inferirse que es un pariente próximo de Auguste Comte, que algunos decenios más tarde va a decir que la metafísica ha muerto, que la ciencia la ha matado. La metafísica ha muerto de caquexia, ya que es la ciencia la que da cuenta de lo que aquella hablaba. Kant es, a mi entender, mucho más sutil, y nos permite explicar mejor el camino del espíritu humano. Actualmente comprobamos que todavía existe la metafísica, aunque la ciencia se haya desarrollado. Podría inclusive decirse que, a partir de los avances científicos, los filósofos y los mismos intelectuales desarrollan a menudo metafísicas u ontologías; la perspectiva de Auguste Comte no es pues verdadera, la ciencia no ha matado a la metafísica. Por el contrario, la reflexión sobre la obra de Kant nos muestra bien que cuando un científico, a partir de resultados experimentalmente verificados, los extrapola en el dominio ontológico, también recae en la ilusión. Puesto que somos razón, y razón teórica, siempre pretendemos llegar al axioma absoluto,

a la explicación definitiva. Esto forma parte del espíritu humano y, al hacer esto, el hombre se engaña, pero no puede sino engañarse. Este pensamiento kantiano es apasionante. Dicho de otra manera, Kant sería el sostenedor de la idea de que las grandes metafísicas son los grandes mitos de nuestra época.

Hace un rato usted decía; Kant declara que el hombre tiene la elección entre ser libre y ser determinado. Entiendo que el hombre es libre puesto que es libre para elegir entre ser libre o ser determinado. ¿El es entonces libre a priori?

Creo que Kant respondería a esta cuestión -es muy ambicioso de mi parte prestarle respuestas- de la siguiente manera: es necesario postular que el hombre es libre, de lo contrario no se puede comprender su conducta. Cómo comprender si no esas apariciones que se han visto aquí y allá de actos desinteresados, hechos por puro respeto a la ley. Se debe, ante este dato irreductible, postular que el hombre es libre y comprobar al mismo tiempo que esta libertad está sin cesar amenazada. Jamás está del todo adquirida, siempre debe ser el objeto de una lucha corajuda.

La libertad es lo que hay de más precioso; la pasión debe entonces "quererse" voluntad. El hombre puede esperar constituirse en lo absoluto mediante la acción. En el límite, este marco moral convierte a la misma moral en inaccesible. Es sin embargo el fin que hay que darse. Kant, sabiendo que este fin es inaccesible, proponía la dirección como un tropismo. Me imagino a Sísifo empujando su roca. En mi cabeza, las imágenes se vuelven equivalentes.

Yo tomaría otra imagen. No la roca que vuelve a caer, sino una roca que habría que hacer rodar siempre sin que vuelva a caer. Esta sería la diferencia, si usted quiere, entre Kant y Camus, en la medida en que se pueda poner juntos a dos pensadores que, desde el punto de vista conceptual, no son de la misma talla.

6. LA HISTORIA

Después de Kant, y confrontando filosofía e historia, se impone una figura: Hegel. La idea del progreso intelectual y material heredada de la edad de las Luces resulta radicalizada por un acontecimiento mayor, la Revolución Francesa. Los gobernantes y los pueblos aprenden, en el sufrimiento pero aprenden, su destino histórico. Hegel formaliza este acontecimiento. Se esfuerza por construir el saber que torne inteligible el devenir de la humanidad y organizar su presente con los auspicios de la razón. También es un pensador reputado difícil, que algunos consideran el último de los grandes filósofos clásicos, como aquel que ha puesto fin, con un éxito ejemplar, a la empresa metafísica.

De hecho, Hegel constituye una síntesis de todo el saber filosófico pasado. Reúne en sus escritos los descubrimientos realizados por el pensamiento moderno. Situémoslo históricamente. Quizás de esta manera aparecerá como menos complejo. Se recordará que uno de los fines de la empresa kantiana, además de la fundación de las ciencias experimentales, fue el de brindar a la humanidad un marco para su acción. Kant -aspecto sobre el cual quizás yo haya pasado un poco demasiado rápido- se sitúa

en la perspectiva de la edad de las Luces puesto que quiere constituir una sociedad de los espíritus. Citó una de las leyes abstractas de su moral: ser siempre legislador y sujeto en un reino de fines hecho posible por la autonomía de la voluntad. Al anunciar un programa semejante, Kant retoma la idea de algunos pensadores del siglo xviii, que querían reunir a todos los hombres cultos, de buena moralidad, a todos los hombres reflexivos y de progreso en torno de una perspectiva de salvación fundada en la lucha contra el oscurantismo y la miseria. Kant retomó dicho programa: reunir a los hombres en torno de la razón práctica. Pero le agregó como novedad la circunstancia de que ningún hombre puede ser excluido, que la sociedad de los espíritus debía extenderse a la entera humanidad. Esto es lo que nos proponía como tarea infinita.

En suma, decía -prefigurando de cierta manera el objetivo defendido por Hegel- que un hombre solo no puede ser libre.

Un hombre no puede realizar su libertad más que si vive en un mundo de hombres libres como él y que, como él, aplican los preceptos de la razón práctica. Esto es algo que va estar vivo en el interior del pensamiento hegeliano. Otro aspecto de este pensamiento sostiene una reflexión muy atenta, minuciosa y al mismo tiempo dramática sobre la idea de progreso. Esta idea es uno de los elementos fundamentales de las Luces -el hombre es perfectible y no puede realizarse más que en este perfeccionamiento-. Esta idea de progreso encontró realizaciones en el mundo práctico. Por ejemplo, hemos visto que las ideas propuestas por John Locke fueron actualizadas discursivamente en los escritos del siglo xviii, pero también prácticamente en la Revolución Francesa. Hegel se inscribe en esta perspectiva. Toma en cuenta lo que ha sido establecido por los teóricos políticos y lo hecho por los franceses a partir de la revolución. Integra también una disciplina nacida de aquella voluntad de progreso: la economía política. Seguramente los hombres reflexionaban desde hacía mucho tiempo sobre los problemas de la producción, de la distribución y del consumo de los bienes. Existen escritos económicos de Aristóteles, de Xenofonte. Pero solamente en el

siglo xviii la economía política adquiere un estatuto autónomo. El escocés Adam Smith es considerado como el fundador de esta disciplina. Hegel se sitúa también en esa perspectiva, pero dramatizándola y profundizándola. Condorcet -importante por el hecho de que sintetizó toda una corriente de pensamiento- resume muy bien aquello con lo que Hegel se ha confrontado. Condorcet publica -de hecho él no lo publica, puesto que se trata de una obra que aparece un año después de su muerte- el *Esquema de un cuadro de los progresos del espíritu humano* (1797). En esta obra define el axioma fundamental del progresismo. Simplificando mucho, lo enunciaría así: si los hombres son malvados, crueles entre sí, es porque son desdichados. Si son desdichados es debido a que están desprovistos de satisfacciones materiales e intelectuales legítimas. No han desarrollado suficientemente los instrumentos para su felicidad -entiendo, de su felicidad material- y están aún atemorizados por lo que los rodea, porque no tienen suficientes luces.

Por consiguiente, el programa aparece completamente trazado: Concedamos a los hombres el progreso material, brindémosles los instrumentos de una mejor existencia sobre esta tierra, démosles también conocimientos, y al dejar de ser desdichados, dejarán de ser malvados. La paz reinará por fin en este mundo.

Se trata en suma de la versión materialista, en un sentido muy amplio del término, de la visión idealista de Kant cuando piensa en una sociedad de espíritus que se extendería a toda la humanidad. Lo que resulta impactante en estos acontecimientos es la presencia de la historia. Una nueva dimensión se impone a la filosofía, de allí en más ineludible para la reflexión. Sin duda existe una naturaleza humana en la idea de progreso, pero esta naturaleza humana es perfectible, susceptible de transformarse. La historia se impone como algo irrecusable. La segunda mitad del siglo xviii está marcada por esta circunstancia. Seguramente, el hecho no es nuevo. La filosofía de la historia, en su perspectiva moderna, es muy anterior. A decir verdad, el primer libro de filosofía de la historia es *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, que data del siglo iv, pero en el discurso agustiniano este análisis del

devenir de la ciudad de los hombres remite al fin de cuentas a una revelación intemporal: la revelación de la Providencia divina. La ciudad de los hombres en devenir remite a la ciudad de Dios, la cual sí posee una especie de eternidad. De la misma manera, *La historia universal* de Bossuet se sitúa en esta óptica, pero examina siempre esta historia desde un punto de vista que no es histórico. Con el siglo xviii parece que la historia invade la totalidad de lo real. Y debemos tratar de comprender con Hegel las consecuencias de este acontecimiento en el discurso filosófico.

¿Podría decirse para resumir que hacia fines del siglo xviii y comienzos del xix, que ahora abordamos, la filosofía de la historia, de la cual el pensamiento cristiano ha elaborado los conceptos fundamentales, se torna realista, materialista? Se esfuerza por pensar no una historia intelectual o espiritual, sino verdaderamente la historia de los pueblos, la historia de las naciones. Y la enseñanza hegeliana retoma y precisa este aspecto decisivo.

El joven Hegel escribió en sus papeles personales: "Pensar la vida, ésa es la tarea". La vida para él es esencialmente la historia de la humanidad. Pensar la historia es entonces el primer elemento de la reflexión hegeliana. Además, la filosofía de Kant, como teoría del conocimiento, tuvo un extraño efecto: provocó una especie de esterilización del pensamiento alemán. ¿Se debe a la amplitud misma de esta filosofía, a su rigor? Lo cierto es que, después de la muerte de Kant, el kantismo y, más en general, el pensamiento crítico aparecen como un obstáculo al desarrollo de la reflexión. Entonces algunos jóvenes intelectuales se lanzan contra este pensamiento que se ha convertido en un pensamiento escolástico. Protestan contra el rigor del pensamiento crítico. Esto corresponde a un movimiento de la época que es el romanticismo. El romanticismo había sido preparado en Alemania por ese admirable movimiento que se acostumbra a designar mediante la expresión *Sturm und Drang* (tempestad e ímpetu, tempestad y emoción). El romanticismo alemán se desarrolla también en el campo filosófico. La época en que el joven Hegel

trabaja es -repito- una época endemoniadamente agitada: la Revolución Francesa ha sacudido profundamente los espíritus. Napoleón Bonaparte se ha hecho emperador y ha invadido Europa. En ese clima se constituye una forma de pensamiento ávida de lo concreto, de realidad. Hegel se encuentra pues en un conflicto que opone un pensamiento kantiano interpretado cada vez más secamente, acentuando el aspecto crítico, y un pensamiento romántico que -retomo aquí la terminología de Hegel en *La fenomenología del Espíritu*- accede al absoluto como se dispara un pistoletazo en el corazón.

Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit [La fenomenología del Espíritu]* (prefacio), Aubier, vol. I, p. 25 (trad. J. Hyppolite).

Este libro presenta el devenir de la *ciencia en general* o del *saber*. El saber como es en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo desprovisto de la actividad espiritual, *la conciencia sensible*. Para advenir al saber propiamente dicho, o para engendrar el elemento de la ciencia, que es para la ciencia su puro concepto, ese saber debe recorrer penosamente un largo camino. Este devenir, como se presentará en su contenido, con las figuras que se mostrarán en él, no será lo que a primera vista se imagina con el título de introducción de la conciencia no científica en la ciencia y será también algo distinto de la fundamentación de la ciencia -y muy otra cosa que aquel entusiasmo que, como un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto y se desembaraza de las posiciones diferentes declarando que no quiere saber nada de ellas.

Son jóvenes profetas, ávidos de exhibir a Dios, al ser, al alma, que retornan a lo que Kant criticaba. De cierta manera, el hegelianismo -aquí también esquematizo- quiere ser una síntesis que supere a ambos puntos de vista. Hegel considera que la

crítica kantiana es insuperable pero que la reivindicación de este joven pensamiento en su búsqueda del absoluto es legítima. Una necesidad de lo concreto se inscribe para él en esta reivindicación, que no podría eludirse de ninguna manera.

Allí se encuentra otra intuición fundamental de Hegel cuando comienza a elaborar su sistema en los primeros años del siglo xix. Quisiera poder terminar con la metafísica.

Kant ha dicho que no había saber absoluto, y Hegel responde: es necesario que haya saber absoluto puesto que los hombres lo reclaman. Decide volver a pensar en su conjunto la inmensa producción del pensamiento metafísico, colocarla en la historia de los pueblos con el fin de terminar con esta metafísica, es decir, de realizarla. Al mismo tiempo que se da como tarea pensar la vida, se da también como misión reconciliar el absoluto y el saber. Tiene confianza en la filosofía. Piensa que ese tiempo de conmoción, de conflicto, de drama, que ese tiempo es propicio para la elaboración de un pensamiento englobante que podría retomar todas las adquisiciones de la metafísica occidental para colocarlas en un nivel más alto. La ambición de Hegel es exorbitante. Digámoslo francamente: lo sorprendente es que haya triunfado en su empresa. Reconciliar lo absoluto con el saber, terminar con la metafísica, he aquí una empresa tan grandiosa que exige la superación del modo como los metafísicos planteaban su problema esencial, el de la verdad. Según la metafísica clásica -por este término entiendo la metafísica académica, la que se puede extraer, simplificando las cosas, tanto de la enseñanza de Platón y de Aristóteles como de la de Santo Tomás o de Descartes-, la cuestión de la verdad es la cuestión de la coincidencia entre el pensamiento y su objeto. Podría decirse que el problema de la verdad se plantea como si se estuviese en presencia de dos realidades frente a frente: de un lado, el pensamiento; del otro, el ser. Para servir de mediación entre esas dos realidades la filosofía ha forjado una entidad, un ser de razón: la "idea". Es la representación que el pensamiento tiene del ser.

Si el problema de la verdad es el de la adecuación de la idea que el pensamiento tiene del ser y del ser mismo, esto supone que el ser y el pensamiento son diferentes, pero que se hallan en connivencia. Puede haber una idea, parte del pensamiento, que sea adecuada al ser. Entonces, una oposición entre pensamiento y ser y, al mismo tiempo, una cierta complicidad.

Se sabe que esta cuestión del criterio de verdad (¿en qué reconocer la idea que corresponde efectivamente a aquello de lo cual ella es idea, es decir, que corresponde al ser que ella representa?) jamás ha tenido solución. Cada vez que un filósofo ha enunciado un criterio de verdad, ha aparecido otro filósofo para mostrar que dicho criterio no era coherente o eficaz; en síntesis, que no convenía. No hay criterio de verdad, y es probablemente lo que Spinoza quiso decir, con ese admirable desdén que lo caracterizaba: la verdad es para sí misma su propio criterio (*verum index sui*) y el criterio de lo falso. Para Spinoza era una manera de rechazar de plano ese problema sin solución. Sabemos cómo Kant trató de resolverlo. Trató de mostrar que esta oposición del ser y del pensamiento era mal vista, mal concebida, que era preciso ver por el contrario que el pensamiento produce algo del ser, la forma del ser (mientras la materia del ser permanece irreductible). Hegel adopta una solución mucho más radical y que a primera vista parecería aberrante, pero que luce perfectamente sensata cuando se reflexiona sobre ella. Casi tendría ganas de decir: plena de buen sentido. A este axioma que opone y pone en connivencia al ser y al pensar, Hegel propone sustituirlo por otro principio que estaría tentado de presentar con la forma de una apuesta o de un juego: ¿y si se dijera que todo lo que es pensamiento es pensamiento del ser?, ¿si se dijera que todo lo que es ser, para ser, debe ser de alguna manera pensamiento? Dicho de otro modo: todo lo que puede ser pensado, todo lo que tiene un sentido, todo lo que entra en la significación, ya sea que se trate del discurso, de un gesto que hago, de una actitud que adopto, de una obra que construyo -este pequeño dibujo que hago sobre mi hoja de papel-, si se dijera que todo esto es a la vez del ser y del pensamiento, ¿qué ocurriría?, pregunta Hegel. Su respuesta es que se trata del único medio de salir de este

problema del criterio de verdad y de la reconciliación del saber y del absoluto.

Sigamos a Hegel en su apuesta. Vamos a suponer que el triángulo es, vamos a suponer que Afrodita es, que la muerte de Luis XIV en 1715 es, que E (la energía cinética) es igual a $1/2 mv^2$, que el hombre tiene por esencia ser un animal dotado de razón, etcétera. Vamos a suponer que todo esto es a la vez del ser y del pensamiento, es decir, que todo esto es verdadero. Seguramente, a primera vista esta hipótesis parece absurda. Esto significa que todo lo que ha sido significado por el hombre - gestos, actitudes, ensueños, discursos locos o serios, obras científicas, obras literarias, monumentos-, todo esto pertenece a la esfera de lo verdadero. Sí, responde Hegel, todo esto es verdadero. ¿Pero entonces no caeríamos en una especie de magma, que nos haría incapaces de distinguir lo verdadero de lo falso?, ¿no estamos obligados al menos en la vida cotidiana a distinguir los enunciados verdaderos de los falsos? Sobre un terreno formal, por cierto no puede haber un círculo cuadrado. Incluso sobre un terreno material, no podríamos vivir construyendo nuestra existencia sobre un sueño, sobre un delirio. Hegel está en todo de acuerdo con esto. Pero mantiene su demanda inicial. Simplemente le agrega otra: pide que se reflexione sobre el hecho de que el ser no es inmovilidad, sino devenir. El ser es devenir. ¿Qué puede significar esta fórmula en apariencia tan especulativa? En el fondo algo muy simple. Hegel lo pone a la cabeza de su obra maestra, *La ciencia de la lógica*, que apareció en 1816 en Berlín. Para resumir su pensamiento retomaría simplemente los términos de su demostración: ¿qué ocurre cuando se quiere pensar el término "ser"? Para hablar de una manera muy psicológica: ¿qué se tiene en la cabeza cuando se pronuncia la palabra "ser"? El ser es lo que es. Del ser no se puede decir nada, salvo que es. Pero ya he formulado algo al decir: "del ser no se puede decir nada, salvo que es". He empleado la palabra "nada", esto quiere decir que la palabra "ser", así tomada, es una palabra vacía, una palabra que no dice nada, una palabra que dice la nada al mismo tiempo que la pronuncia. Entonces la palabra "ser" pone, como siendo lo que la constituye, la nada. Para poder pensar el ser es necesario al mismo tiempo pensar la nada, sin lo

cual la palabra "ser" no tiene significación. Reflexionemos en lo que ocurre entonces en el pensamiento: cuando se piensa al ser, no se puede no pensar la nada, pero cuando se piensa la nada, se piensa también algo, entonces se piensa también que es.

Y bien, ¿qué ocurre en este vaivén entre este ser que se pone como ser y al mismo tiempo nada, y esta nada que, desde el momento en que se la aprehende, se pone como ser?

Ocurre un movimiento que reenvía del ser a la nada, es decir, muy precisamente, al devenir. El devenir es la verdad a la vez del ser y de la nada. Esta demostración abstracta, puramente lógica, retoma la intuición que recordaba al principio, a saber, que son también los devenires del saber, de las sociedades, de los individuos, de la cultura, los que están en juego: es la historia. Este principio extraordinariamente especulativo y abstracto de *La ciencia de la lógica* no hace más que expresar, en una forma discursiva y árida, lo que todos pueden comprobar en la época: existe la historia, el devenir. No se puede eludir este aspecto del ser. El ser deviene. Esto es lo que establece lógicamente *La ciencia de la lógica*. La realidad que tenemos ante los ojos lo manifiesta a cada instante. Si se entiende esto, se hace posible desprenderse de este eclecticismo en el cual uno se encontraba al aceptar el primer principio propuesto por Hegel. Tomemos, si usted quiere, entre las verdades que yo enunciaba hace un instante, a Afrodita. Actualmente estamos en una forma de pensamiento monoteísta -ya no creemos que Afrodita exista-. Decimos que Afrodita es la diosa del Amor: esto quiere decir que pensamos que Afrodita no existe. Pero lo que decimos hoy, en nuestro contexto, era para los griegos una verdad. Decir "Afrodita es la diosa del Amor" era decir que ella existía. Era afirmar una verdad. Si se adopta pues este principio de que el ser es fundamentalmente -o, más bien debería decirse, profundamente- devenir, que el tejido del pensamiento es la historia, entonces la tarea de la filosofía consiste en constituirse en filosofía de la historia. Ella tendrá en sí misma por objetivo instaurar el orden, un orden de inteligibilidad histórica, en este inmenso material brindado por lo que todos los hombres han pensado, construido, imaginado, elaborado.

Esta es la tarea que se asignó Hegel. Cuando en 1806, dos años después de la muerte de Kant, escribe *La fenomenología del Espíritu*, a la vez introducción y primera parte de su sistema, Hegel se atribuye una misión pedagógica: quiere mostrar a sus contemporáneos que deben, muy pacientemente, muy lentamente, repensar la historia de la cultura desde lo que él dice que son sus comienzos con el objetivo de seguir allí el movimiento, de ver cómo se han formado progresivamente las diversas nociones, para llegar al final del libro a comprender lo que somos nosotros en la actualidad. Misión considerable -en cierto modo loca- ésta de reunir todo lo que los hombres han pensado, hecho, dicho, construido, todo lo que han vivido, en un conjunto sistemático. Para él, lo que son los hombres en ese momento, en 1806, es lo que la humanidad toda entera ha devenido. En síntesis, existe la idea de que el espíritu, nacido de una manera muy humilde en los hervideros de los mares de la costa de Insulindia, pasó luego por China, India, Persia, Egipto, Grecia, el Sacro Imperio Romano-Germánico, que el espíritu pues se halla finalmente en 1806 en la mesa de trabajo de Hegel en tren de redactar *La fenomenología del Espíritu*.

¿Puede dar un ejemplo que nos permita comprender mejor esta metafísica realizada, acabada, en filosofía de la historia?

Practiquemos un corte en este devenir universal del ser y del pensamiento, que es al mismo tiempo el devenir de la humanidad. Hegel describe la ciudad griega. Está hecha de una cierta configuración de elementos articulados entre sí. Según él -no se excluye que haya tenido razón-, la vía de acceso privilegiada para comprender a la ciudad griega es la tragedia, en tanto que permite comprender a la vez la religiosidad de los griegos y su civismo. Permite pues comprender la ligazón entre la religiosidad y la ciudad. A través del análisis que hace de las tragedias de Sófocles, Hegel descubre elementos constitutivos de este pensamiento griego. Estudia la formación de la ciudad, el punto extremo del civismo que se manifiesta en la democracia ateniense en la época de Pericles, analiza los grandes filósofos griegos -no solamente a Platón y Aristóteles, como hemos hecho aquí

mismo, sino igualmente aquellos de los cuales no hemos hablado, como Demócrito. Epicuro, los primeros estoicos...-, prosigue su estudio por el comienzo de la decadencia, luego por la decadencia de la ciudad, que se convierte en una municipalidad dormida bajo el sol. Primera etapa. Su objetivo consiste en poner en evidencia lo que los griegos descubrieron. Según él, la libertad. Todo este trabajo viene a testimoniar que antes de los griegos los hombres eran hombres pero vivían sin pensar en la libertad. No se pensaban como libres o, más exactamente, había en los despotismos orientales precedentes (Persia o Egipto, por ejemplo) hombres libres, los jefes, pero el conjunto de la población estaba dominada. Los griegos se esforzaron por extender a una parte más amplia de la humanidad este principio de la libertad, y Hegel muestra cómo la razón sirvió como instrumento de comprensión entre esos diversos hombres libres, cómo los griegos, que querían la libertad, construyeron el proyecto del discurso racional. Muestra igualmente por qué razones comienza la decadencia. Sobreviene una antítesis después de esta tesis. La antítesis es corporizada por el Imperio Romano. La antítesis no es sólo una oposición, si no que ya es una superación. Ella va a reagrupar elementos presentes en la tesis, pero para integrarlos en una perspectiva diferente. De la misma manera Hegel muestra el aporte de la civilización romana a la humanidad. Es la "prosa del mundo", nos dice Hegel, es el derecho. Pero por otra parte los romanos perdieron algunos elementos que los griegos habían aportado. Viene entonces el período de síntesis, el pensamiento cristiano retomando el pensamiento griego, en el imperio Romano, y combinando estos préstamos de una manera original para hacer surgir una nueva figura de la humanidad.

¿Entonces la filosofía de la historia vista por Hegel, contrariamente a la visión de Condorcet, no es ya un devenir simplemente acumulativo, donde los aportes tecnológicos vendrían a agregarse al modo como un ladrillo se pone sobre otro ladrillo?

Para Hegel el devenir es esencialmente dramático. Un pueblo desempeña su papel en la historia de la humanidad. Para desem-

peñar dicho papel está en general obligado a vencer mediante la violencia a la figura que lo ha precedido. El mismo será vencido mediante la violencia por la figura que lo sucederá. Pero cada vez nuevamente es introducido, hasta el momento en que se llega a este período último, en ese comienzo del fin que es justamente la obra de Hegel. La filosofía de la historia hegeliana es una filosofía de la historia dramática. Toda ella está fundada sobre la idea de que los hombres progresan mediante ese tipo específico de violencia que es la guerra. Cada cultura tiene su filosofía, incluso sus filosofías. En el interior de la ciudad griega, por ejemplo, Hegel introduce una periodización dialéctica, que pasa igualmente por esta posición-oposición-superación. Existe allí una visión que se esfuerza por reconciliar la búsqueda de la inteligibilidad integral con los aspectos más concretos, más vivientes, de la realidad humana en la historia. La razón es una razón que camina con astucias. Hegel insiste mucho sobre el papel del héroe. El héroe es aquel que cumple una etapa de la historia de la humanidad. Pero que no sabe que la cumple. Por ejemplo, Napoleón Bonaparte, que Hegel por lo demás admira, es considerado como uno de esos héroes que no han sabido en absoluto lo que hacían. Instituyó el Estado moderno, pero lo hizo para asegurar el bienestar de su familia, la grandeza de su país de adopción. Quiso mostrar que era el mejor estratega de todos los tiempos. No supo en absoluto que construía el Estado moderno y, para Hegel, así ocurre con todos los héroes. Hacen la historia pero no lo saben. El filósofo es quien comprende y formaliza en un discurso los aportes de cada período y de quienes han sido sus agentes más resueltos. Esta visión hegeliana supone un privilegio de época respecto de las otras. Podría plantearse a Hegel la siguiente pregunta: ¿cómo es que ha sido necesario esperar a su llegada para pensar el devenir de la humanidad? ¿Cómo es posible que los hombres no hayan comprendido antes que el ser era devenir? Hegel no puede pretender que esto es debido a él, ya fuere porque es más inteligente, más cultivado, más sabio (se trata de una fórmula que un filósofo no puede emplear). Pero tiene una respuesta preparada: piensa que con el Estado instituido por Napoleón Bonaparte, con la prolongación de esta institución, las transformaciones políticas que se producen en Inglate-

rra, o en Alemania y también en Francia después de la derrota napoleónica, ha aparecido el Estado moderno. Ahora bien, según Hegel el Estado moderno es la realización de la razón.

Hegel, *Principe de la philosophie du droit* [*Principios de la filosofía del derecho*], Vrin. p. 264 (nota de Hegel) [trad. R. Derathé].

La esencia del Estado moderno consiste en la unión de la universalidad con la total libertad de la particularidad y la prosperidad de los individuos, aunque por una parte el interés de la familia y de la sociedad civil deban ajustarse al Estado, pero por otra parte la universalidad del fin no puede progresar sin el saber y el querer de la particularidad, que debe conservar su derecho. Sólo porque estos dos momentos subsisten con toda su fuerza es por lo que puede considerarse al Estado como un Estado verdaderamente bien diferenciado en sus partes y verdaderamente organizado en su conjunto.

La razón, que hasta entonces era del orden del discurso o de tal o cual persona privada, se convierte en la herencia de toda la sociedad. Este es el motivo por el cual esta época es favorable para la reconciliación del absoluto y del saber, favorable a la aparición de la verdad, dando por entendido que la verdad no puede ser sino la totalidad de todos los conocimientos humanos.

Lo verdadero es el todo. Es preciso explicar esta fórmula.

Quizás lo mejor sea anticipar una experiencia que cada uno podrá hacer. En la obra pedagógica de Hegel, *La fenomenología del Espíritu*, hay un capítulo titulado "El saber absoluto". Cuando se lee la *Fenomenología* -no es una tarea menor, es un libro innegablemente difícil, pero, como decía Platón, todo lo bello es difícil- y se llega al penúltimo capítulo, uno tiene urgencia por saber cómo termina esto. En el pensamiento hegeliano, precisa-

mente porque es dramático, hay suspenso, cada capítulo remite al siguiente y, cuando se ha entendido el camino del pensamiento, se tienen ganas de ir más lejos. Pero incluso hojeando simplemente la obra, uno se sorprende porque todos los capítulos que preceden tienen una cincuentena de páginas. Y lo que caracteriza al capítulo sobre el saber absoluto es que tiene ocho páginas. Es extraño que el saber absoluto, lo que engloba lo que los hombres han pensado desde que piensan, tenga ocho páginas. ¿Cómo es posible? Y en este último capítulo Hegel, con ese tipo de humor que lo caracteriza, explica muy simplemente -tengo ganas de decir, tiernamente- a su lector que el saber absoluto es precisamente lo que acaba de leer, es el conjunto del libro. Si el ser es el devenir, la verdad del ser es el devenir de la verdad. En *La fenomenología del Espíritu* Hegel no se contenta con hacer una historia del pensamiento filosófico, donde cada filosofía tenga su lugar para ocupar la función que proviene del necesario desarrollo de la historia universal, sino que también analiza "actitudes existenciales", como se dice hoy. Estudia al monje ascético, al señor feudal, al cortesano de la época de Luis XIV, al sobrino de Rameau, al revolucionario puritano, todas estas actitudes existenciales son ubicadas en su tiempo, en su época. Hegel, por el principio mismo que ha adoptado, no puede refutar ninguna filosofía. ¿Con qué derecho diría él que una filosofía no es verdadera? ¿Con qué derecho diría que una actitud no es legítima? Se limita a situarla en su contexto. La filosofía de Platón ha dicho la verdad que podía decir estando dado el contexto, la ciudad griega y todo el contorno ideal, intelectual, político, afectivo. Aristóteles ha superado en cierto modo el platonismo, y también ha dicho la verdad. Lo que sería ilegítimo sería pretenderse platónico una vez que se han producido las revoluciones copérnico-galileana y newtoniana, por ejemplo. Al igual que sería absurdo pretenderse monje ascético, señor feudal, cuando no existe ya el contexto apropiado. Probablemente la lectura de Cervantes es lo que le ha enseñado esto a Hegel. ¿No es Don Quijote el que quiere a cualquier costo vivir de los viejos valores en el momento en que un mundo nuevo ha aparecido? Terminaría esta demasiado breve presentación de un pensamiento gigantesco con dos cuestiones, dos cuestiones importan-

tes. Primer señalamiento, hay que desconfiar del hegelianismo porque, en la medida en que asigna un curso necesario al destino de la humanidad, puede -y lamentablemente ha servido para-justificar regímenes de terror como si fueran etapas necesarias en el camino de la realización. Creo que es un señalamiento que hay que hacer desde ahora y sobre el cual retornaremos más adelante. El segundo señalamiento concierne al Estado. El sistema hegeliano es un sistema circular. Puede interrogarse sobre la validez de *La fenomenología del Espíritu*. ¿Por qué Hegel se detiene en su descripción? La respuesta hegeliana es que, si se niega la última etapa, se vuelve a la primera. Se vuelve a empezar, se gira en redondo. Esta es la prueba de que se ha acabado de recorrer todas las figuras del espíritu. Otra justificación. El Estado, tal como Hegel lo conoce, es el comienzo del fin. Es el momento en que los hombres toman conocimiento de la circunstancia de que deben realizar la razón y de que el Estado moderno debe advenir y extender al planeta entero este modelo puesto en práctica por primera vez por Napoleón Bonaparte.

Formularé este segundo interrogante de la siguiente manera: ¿Qué es pues este Estado al que Hegel considera como realización de la razón ?

La pregunta es tanto más importante puesto que va a estar en el origen a la vez de la refutación de Hegel por parte de Karl Marx y del cuestionamiento de las pretensiones de la filosofía de la historia, que es el principio mismo de la empresa de crítica radical de Friedrich Nietzsche.

Volveremos sobre esta cuestión. Ahora, algunas precisiones para entender mejor lo que se dijo hoy. En principio, la noción de historia. Usted dice que la filosofía de la historia comienza con Hegel y sin embargo otros antes de él han tenido esta idea de historicidad.

Actualmente estamos en una civilización que es íntegramente histórica. Para nosotros la historia es constitutiva de nuestro ser. No sólo la aprendemos en la escuela, sino que toda nuestra vida

está fundada sobre la historia. Usted se postula para un empleo en una empresa, y le piden un *curriculum vitae*, es decir, cuál es su historia. Y esto no siempre ha sido así. En principio, se ve que hay pueblos sin historia. No en el sentido de pueblos que no hayan devenido, sino en el de que no guardan la memoria. Por razones materiales (la ausencia de archivos, de escritura), pero incluso en los pueblos con escritura puede haber un rechazo de la historicidad. Se lo encuentra hasta el siglo xvii. Por ejemplo, el discípulo de Descartes, Nicolás Malebranche, considera que el estudio de la historia es malo. Para él la historia es siempre la historia de Satán, la historia del pecado. De lejos prefiere la física (al menos en física no hay malos ejemplos). La conciencia de la historicidad es, en nuestra civilización, un hecho bastante tardío, y la historia como disciplina autónoma, que pretende una cierta cientificidad, un fenómeno relativamente nuevo, que data del siglo xviii. Posiblemente incluso de principios del xix. Creo que efectivamente es la historiografía alemana la que se esfuerza por construir la historia como un relato fundado no sólo sobre la verosimilitud sino sobre la verdad. Hay que tomar conciencia de esto. Además, la totalidad de lo real concebido como transformándose constituye la originalidad de la filosofía de la historia de tipo hegeliano. No hay ser sin que hayan transformaciones. Mientras que todo el esfuerzo de la filosofía desde Platón ha sido el de eliminar el devenir como formando parte de la ininteligibilidad, de lo impensable. En efecto, sobre lo que deviene no se pueden hacer enunciados estables. Si digo "el cielo es azul", apenas acabo de decirlo ha llegado una nube y lo ha tornado gris. También en la tradición de la filosofía especulativa el devenir es un poco el enemigo, aquello que es preciso esforzarse por descartar. Incluso en Descartes existe desconfianza frente a todo lo que está ligado al tiempo. Todo el esfuerzo cartesiano va a consistir en transformar al tiempo real o tiempo vivido en un parámetro matemático, es decir, a proyectarlo sobre algo omni-temporal, ni fechable ni localizable. Por el contrario, puede decirse que el pensamiento europeo a partir del siglo xx va a colocar a la historicidad en el centro de la escena. Podría notarse, por un regreso hacia atrás, que acontecimientos del mismo orden se produjeron en la civilización griega. Toda la civilización

griega arcaica exhibe como fundamento mitos de un tiempo pasado, pero no se sabe de cuál. Después van a surgir los historiadores con la constitución de la ciudad para decir: hay un tiempo más importante que ese tiempo mítico de un pasado lejano no asignable, es el tiempo de las batallas, el tiempo de la vida, de la muerte, del nacimiento, del matrimonio, del voto, el tiempo sensible. Hay que comprender que la historicidad no es un hecho dado en la naturaleza humana. Hay pueblos que no la quieren. Como se dice a veces jugando con las palabras, hay que preguntarse si los pueblos sin historia no son también pueblos sin historias.

Entendí que el ser es lo que es y no puede ser otra cosa que lo que es. Pero el ser no es concebible sin la nada, dijo usted. La nada no-existencia del ser, pero, desde que pronuncio "nada", es. Sigo bien este discurso de lógica ...formal, digamos. Pero en cuanto ser vivo mi experiencia es completamente diferente: no ser y no ser sino ser o no ser.

Yo diría que no se sitúa en el mismo nivel del ser. ¿Ser o no ser? -cuestión existencial muy importante no sólo según Shakespeare, sino también según Kierkegaard, discípulo heterodoxo y crítico muy violento de Hegel. La cuestión existencial está planteada allí. Pero un hegeliano respondería que de hecho ella remite aún a la cuestión de ser y no ser. La existencia no puede ser comprendida, tornada inteligible, más que por referencia a la posibilidad de la no existencia. Spinoza decía ya esto cuando nos invitaba a comprender que toda definición es al mismo tiempo una negación. ¿Qué es definir sino decir lo que una cosa es mostrando lo que ella no es? La buena definición siempre es diferencial. Entonces, todas las veces que planteo el ser de algo soy llevado a distinguir ese algo de todo lo que no es. Y, cuando me planteo la cuestión de la definición del ser, estoy obligado a referirme a todo lo que no es, es decir, a la nada.

Se entiende muy bien que el día no tiene sentido más que por la noche y recíprocamente, que sí no tiene sentido más que por no, pero cuando se trata de ser y de no ser esto es menos evidente.

Y sin embargo nosotros lo experimentamos constantemente. A partir del momento en que ponemos algo, excluimos lo que no es ese algo. Este es a menudo además el drama. El drama de la afirmación. Afirmar es negar. Es el drama de Don Juan. El afirma su amor y súbitamente es cogido por el terror: si afirmo mi amor por esta mujer, voy a perder a todas las demás. Corre detrás de él (aquí yo hago de Kierkegaard), corre detrás de esta plenitud, pero quiere asir lo inasible, porque el estatuto del hombre es la finitud: no poder definir más que excluyendo.

A es A, y todo lo que no es A es no-A. Esto es seguro. El devenir, ligado a la elección, es siempre dramático. Es por la violencia que este momento deberá dejar el lugar a la etapa siguiente. Allí se instaure la dialéctica tal como se la dice todavía: la tesis, la antítesis y lo que usted llamó la "superación", que más frecuentemente se llama "síntesis". La superación ¿es ineluctable? ¿Tesis y antítesis engendran necesariamente la superación?

Esta pregunta me permite precisar algo que todavía no dije: en Hegel la dialéctica jamás es un método. El lo afirma constantemente, repite que no hay otro método más que el movimiento de la realidad misma. Dicho de otra manera, el discurso debe expresar el movimiento del pensamiento del ser. Quizás sea Marx -no estoy seguro de esto- quien haya hecho de la dialéctica un método. Para Hegel es cierto que no lo es, que el único método es la fenomenología, la descripción del movimiento del pensamiento en el ser o del pensamiento del ser. La síntesis no es entonces necesariamente superación. Hay antítesis que bloquean, más exactamente oposiciones tesis/antítesis que no tienen salida, de las cuales no surge nada. En los textos de Hegel, la *Filosofía de la historia* en particular, la superación no está en absoluto inscrita en la necesidad: dicho con brevedad, hay atolladeros en la historia. Durante mucho tiempo yo fui hegeliano, ya no lo soy precisamente por las razones que hace poco indiqué, a saber, que con el hegelianismo se puede justificar todo tipo de violencia diciendo que se trata de una etapa necesaria en el camino de la verdad y de la libertad. No estoy de acuerdo.

Actualmente estoy vinculado a una filosofía de la historia de la contingencia y no de la necesidad; a saber, que el hombre siempre puede liberarse de la violencia en la medida en que verdaderamente lo quiera.

Una precisión más: el verdadero absoluto es el saber absoluto, la totalidad del conocimiento humano. A mi entender, Hegel se convierte ahí en completamente metafísico. Además, todo lo que ha sido dicho antes de él es relativo en la medida en que es superado, pero él parece plantearse como insuperable. Entonces, aun cuando posea la locura de los grandes, ¿no padecería también una locura de la sabiduría?

Una locura del saber, no de la sabiduría. Creo que Hegel es un caso característico de esta locura del saber. Estaba convencido no de sus méritos personales, sino de que él llegaba a tiempo, en el tiempo querido y en el lugar querido. Era así capaz no de saber todo -lo que no quiere decir nada- sino de saber lo esencial. Se veía corresponder a esa definición del sabio (en el sentido del que sabe el saber) que daban los estoicos, capaz de responder a toda pregunta que se le planteara, en todo caso capaz de indicar cómo se puede por sí mismo responder a toda cuestión. Hay ingenuidad en estos grandes pensadores. Cuando terminaba *La fenomenología del Espíritu*, en Jena, en 1806, desde su ventana vio pasar a Napoleón Bonaparte que atravesaba la ciudad con su estado mayor. Al día siguiente escribió a uno de sus amigos: "Ayer me ocurrió un gran acontecimiento: vi pasar el espíritu montado a caballo". ¡Fórmula sorprendente! El espíritu del mundo encarnado en ese hombrecillo trepado sobre un caballo. Esta es una de las formas de esa ingenuidad del saber.

A pesar de todo hay alguna legitimidad en esta locura hegeliana. Hegel se dio cuenta de que la civilización occidental estaba en un giro y que la famosa apuesta platónica -elegir la hipótesis de las Ideas o la violencia- reaparecía. Hegel se dice entonces que es hora de que los filósofos renuncien a la especulación, que se ocupen del gobierno, del Estado. Si no, quienes gobernarán serán esos escribas, esos cretinos prusianos o esos imbéciles de Francia que han sucedido a Napoleón y que no valen

nada. Consiguientemente, el filósofo debe renunciar a sus ambiciones especulativas y -perdone la expresión popular- cargarse con la tarea de hacer presente a la razón en este mundo. Un contemporáneo siguió el consejo hegeliano. Alexandre Kojève, después de la segunda guerra mundial, se hizo economista para tratar de organizar un poco mejor, según las reglas de la razón filosófica, la realidad mundial. Confieso que, por mi parte, tengo la mayor de las desconfianzas frente a un proyecto semejante, pero dicho proyecto existe.

En efecto, si quien ha terminado con la metafísica escribe también el fin de la historia, ¿qué nos queda?

No hay más lugar para la invención en filosofía. Tampoco para la invención en ningún dominio. Lo único que se puede es realizarla. Es preciso entonces devenir -para emplear la expresión de Husserl- funcionario de la humanidad.

7. RAZÓN Y SOCIEDAD

Al mismo tiempo que la historia, las sociedades con sus dramas se imponen como realidades a la referencia filosófica. Hegel propuso la solución de un Estado racional capaz, en su estadio final, es decir, mundial, de permitir a cada uno realizar su libertad. Pero Marx, y Engels muestran que el Estado, lejos de ser la solución al conflicto más grave -el conflicto más grave es la lucha de clases-, no es más que su resultante. Nietzsche, por su parte, va a radicalizar más adelante la cuestión acusando a la razón misma. Es pues de esta confrontación entre razón y sociedad que hay que hablar ahora. El pensamiento hegeliano, gigantesco en su esfuerzo para constituir la filosofía en saber absoluto, acabar la metafísica y realizar el proyecto platónico, dice a los hombres: Ya no hace falta filosofar; nosotros sabemos. Ahora hay que aplicar el saber.

Ese saber absoluto, expresado en 1816 en *La ciencia de la lógica*, recibe aplicaciones. Es una explicación general de las obras de la humanidad, por ejemplo, una historia de la filosofía que es de hecho una filosofía de la historia de la filosofía. Es una historia de las ciencias que se llama "filosofía de la naturaleza", una historia o una filosofía de la historia de las religiones, una

filosofía del arte, la famosa estética de Hegel, que ha tenido tan gran influencia hasta nuestros días... Pero entre todas esas aplicaciones es ésta la que quisiera subrayar: la filosofía del Estado. He tratado de mostrar que una de las razones que Hegel da de la legitimidad de su sistema es la de afirmar que, desde ahora, el saber absoluto es realizable, que el tiempo se presta para ello. Desde *La fenomenología del Espíritu* (1806) explica que la historia de la humanidad ha conocido, con la Revolución Francesa y el Imperio, una inflexión decisiva. Hegel dice: Ha nacido el Estado moderno y, puesto que ha aparecido, yo soy capaz de pensar la totalidad de la historia. El hecho de que yo sea pensador del Estado moderno -más precisamente, el hecho de que yo sea pensador de y en el Estado moderno- me permite al mismo tiempo tener una visión de conjunto que torna inteligibles los diversos progresos y dramas por los cuales la humanidad ha pasado antes de acceder a esta novedad radical.

Es lo que usted sobreentiende al decir que Hegel se sitúa en el comienzo del fin de la historia. ¿ Pero qué es este Estado del cual habla ? Este Estado del cual dice que constituye una conclusión con respecto a las otras formaciones históricas que lo han precedido -ciudad griega, imperio bárbaro o reino feudal-, ¿ cuál es la especificidad de este Estado moderno?

Hegel en 1821 consagra una publicación al análisis del Estado. Es además la única que se preocupó por editar él mismo. Sus otras obras. *La filosofía de la religión*, *La filosofía del arte*, son extraídas después de su muerte de notas de cursos tomadas por sus discípulos más cercanos y por sus hijos. La *Filosofía del Estado* fue publicada y corregida por él mismo; esto muestra la importancia que le concedía. Ella nos permite comprender no sólo el pensamiento de Hegel sino captar lo que va a ocurrir a continuación. Porque parece que el punto de partida del pensamiento de Marx se encuentra precisamente en la crítica de esta *Filosofía del Estado*.

En el origen de la reflexión que va a producir el marxismo estaría este esfuerzo por poner en cuestión la obra que se quería definitiva. ¿ A qué aspecto del pensamiento de Hegel apunta?

En principio hay que resituarse en su óptica de conjunto, definida en *La fenomenología del Espíritu* (1806) y en *La ciencia de la lógica* (1816). Hegel mismo se toma el trabajo de recordarnos en un prefacio que esta *Filosofía del Estado* no debe ser separada del conjunto del sistema. Y recuerda en particular esa fórmula famosa que ha sido a menudo mal interpretada: "Lo real es racional y lo racional es real". Recordemos que esto significa que toda la historia de la humanidad, por poco que se atienda a ella y se consigan forjar los conceptos necesarios, puede ser comprendida como fundamentalmente racional. La historia es el desarrollo de lo que Hegel llama "espíritu" (en alemán, *Geist*), que hoy llamaríamos más bien "cultura", en el sentido en que nuestros etnólogos oponen naturaleza y cultura. Desde el fondo de la historia de la humanidad, una razón inmanente se desarrolla. Entonces, lo que es verdaderamente real en el pasado de la humanidad es lo que puede ser elevado al rango de concepto, lo que puede ser pensado. Los hombres han cumplido actos múltiples, ha habido acontecimientos, ¿pero a qué se llama "acontecimiento"? Lo que cuenta, lo que ha tenido efecto o una significación. Afirmar que lo real es racional es decir: ante la masa de informaciones prodigiosa que tenemos respecto del pasado de la humanidad, estamos obligados a operar una selección, selección operada gracias al útil conceptual y a la investigación de inteligibilidad, que descarta los acontecimientos sin importancia, para no dejar subsistir como acontecimientos reales más que a los únicos que cuentan, a aquellos que entran en el concepto. Esta fórmula, pues, "lo real es racional", es simplemente la afirmación de que existe una inteligibilidad profunda en la historia de la humanidad.

Es el postulado que está en la raíz de toda investigación histórica que se precie de ser otra cosa que pura y simple descripción o pura y simple anécdota. ¿En cuanto a la otra fórmula, entonces?

"Lo racional es real" -la recíproca- significa que, desde que un acontecimiento se impone con una fuerza suficiente como causa de otros acontecimientos, no podemos descartarlo. Es preciso

intentar dar razón de él. Por esto, nos dice Hegel, retomando una frase de su juventud, nos es preciso forjar conceptos inconcebibles, es decir, inventar conceptos nuevos. Esa es esencialmente la función de la dialéctica. La historia de la humanidad está guiada por una razón inmanente. Preciso bien, *inmanente*: nada que ver con la Providencia divina, exterior a la historia. Se reencuentra aquí la idea de que cada pueblo interviene en la historia, a su turno, para realizar dramáticamente, en circunstancias en general sangrientas y dolorosas, una cierta figura del espíritu que arroja ciertos resultados, resultados que serán retomados, negados y desarrollados por la figura ulterior. La filosofía de la historia hegeliana es el análisis de la función o del papel asumidos por cada pueblo en su aparición histórica, en su lugar y en su tiempo. Hegel llama *Geistlichkeit* a ese estado de espíritu de un pueblo -puede traducírsele por "ética de un pueblo" o "eticidad"..., en fin, las costumbres, el conjunto de las costumbres-. Lo que caracteriza la *Geistlichkeit* particular de un pueblo son las acciones producidas, los actos históricos, pero también las instituciones políticas inventadas a través de esta lucha con otros pueblos, y aun estas formas culturales que son para Hegel la religión, el arte y la filosofía (en el arte seguramente está incluida la producción literaria). Este es el nervio del hegelianismo. Una asunción completa de la historicidad. El hoy es un producto de la historia, siendo la misma filosofía hegeliana comprensión del presente y del pasado de la humanidad.

Esto es pues recordado en el prefacio a los Principios de la filosofía del derecho. Hegel nos señala también, desde este prefacio a su teoría del Estado, que los pueblos no han esperado a los filósofos para gobernarse.

Se trata de un ataque contra todas las pretensiones de los filósofos pasados de regentear desde el exterior la vida de la humanidad. Según Hegel, para que un filósofo pueda captar un momento de la historia es preciso que este momento haya en parte transcurrido, es preciso que la historia haya dejado inscripta la realidad en los hechos para que el filósofo después pueda construir el discurso que va a tornar inteligible esta secuencia de aconteci-

mientos. El se burla en particular de todos los utopistas que han imaginado buenas ciudades sin darse cuenta de que no podían imaginarlas más que a partir de lo real. Por ejemplo, la famosa ciudad ideal de Platón no es una invención platónica, sino simplemente la verdad de la ciudad griega en la época de la ciudad griega, y nada más. Hegel se propone pues describir no cómo el Estado debe ser -siempre es absurdo querer dar lecciones a la realidad-, sino cómo es.

Se puede plantear la pregunta de saber qué interés puede tener una obra que se contenta con describir lo que es.

Para Hegel ese interés es inmenso. No es por el hecho de que algo es que los hombres conocen lo que es como es. En general los hombres no están a la altura de su historia. Tal ha sido, como he señalado, el caso de Napoleón Bonaparte.

A. Kojève. *Introduction a la lecture de Hegel [Introducción a la lectura de Hegel]*, Gallimard. p. 41.

(Es claro que esta "lectura" de Hegel ha marcado profundamente a F. Châtelet; he aquí cómo A. Kojève interpreta el último capítulo de La fenomenología del Espíritu.)

Cap. VIII: Napoleón culmina la historia. Hegel toma conciencia de ello. Es el "saber absoluto", que ya no deberá ser modificado ni completado, puesto que ya no habrá nada nuevo en el mundo. Este saber describe pues la *totalidad* de lo real: es la VERDAD, total y definitiva ("eterna"). [...] Esta toma de conciencia es la Fenomenología, que introduce así al hombre en la "Ciencia" (= filosofía = saber absoluto). El capítulo VIII, que representa el saber absoluto *en* la Fenomenología, no puede ser pues más que el resumen de los capítulos que preceden. Al fin del resumen, una "superación" conduce otra vez al punto de partida (cap. I): esta circularidad demuestra la totalidad, es decir, la verdad del conjunto.

Este héroe grandioso ha cumplido actos eminentes, pero no ha sabido lo que hacía. Hegel interviene para explicar lo que la historia misma produce. El gran filósofo de Berlín, escuchado por los estudiantes -a partir de 1820 es célebre: sus libros se leen, sus cursos son concurridos, se comentan sus menores fórmulas-, se propone como finalidad la de hacer comprender a los hombres de su tiempo no cómo debe ser el Estado sino cómo debe ser conocido. Verifica que los gobernantes de su tiempo son inadecuados, que no saben utilizar convenientemente el instrumento que tienen a su disposición. Esta descripción hegeliana no aporta gran cosa de nuevo, sino que coordina lo que ha sido ya pensado fragmentariamente por otros. Por ejemplo, Hegel retoma una gran parte de la filosofía política de John Locke a propósito del Estado moderno. En lo que se refiere a la sociedad civil -veremos enseguida el sentido de estos diversos términos-, se inscribe en el marco de la economía política clásica tal cual ha sido fundada por Adam Smith y profundizada por Ricardo.

*Se trata pues de una síntesis, pero de una síntesis "superadora".
Lo nuevo es la superación: una teoría en el sentido estricto del Estado.*

Para comprender lo que es el Estado hay que partir de la célula social normal constitutiva de las sociedades humanas: la familia. Hegel define a la familia por el patrimonio: los hijos y las propiedades. Sostiene que -éste es un reproche que le formulará Marx- la propiedad privada es un elemento normal de la sociedad. Por consiguiente, resulta completamente legítimo que exista un derecho privado que garantice, como quería John Locke, la propiedad. Pero Hegel no es en absoluto un utopista, un soñador, un idealista, contrariamente a lo que se dice. Piensa que la realidad social se nos impone, clásicamente, en la forma del derecho privado, que rige la posesión de los hijos y de los bienes. Sería interesante releer a Balzac a la luz del análisis hegeliano: se vería que dos hombres tan diferentes -Hegel, burgués liberal, y Balzac, que se decía reaccionario legitimista- tienen una posición análoga en lo que se refiere a la sociedad. Pero (Hegel sigue aquí la lección de Aristóteles y la de la

economía política clásica) los hombres no se contentan con tener esta relación de sangre; también trabajan. Producen, consumen. Desde ese momento entran en el dominio económico, forman un sistema. Toda actividad de producción -la de una manufactura o de una artesanía- entran necesariamente en un contexto de distribución y de consumo en relación con todos los demás tipos de producción. Este conjunto, este sistema de la producción-distribución-consumo, Hegel propone llamarlo "sociedad civil". Recuerdo que en alemán la expresión que dice "sociedad civil" puede traducirse también por "sociedad burguesa". Marx, por lo demás, en su crítica jugará con este equívoco. Ahora bien, como discípulo de la economía política clásica, Hegel insiste sobre el hecho de que la sociedad civil está, por definición, atravesada por contradicciones irremediabiles, irrecusables, no hay allí síntesis posible. Esas contradicciones permanecen, pero son fructíferas. La contradicción mayor de la sociedad civil es la rivalidad, el conflicto por la ganancia; en este punto está completamente de acuerdo con Adam Smith y con Ricardo. La ganancia hace marchar a la sociedad civil. Gracias a la ganancia los hombres se lanzan en empresas y hacen progresar a la humanidad.

¿Cómo reparar esas contradicciones? En varios niveles. En principio, aquellas contradicciones presentes entre los individuos en el interior de una misma profesión, rivalidades profesionales que conocemos bien. Luego los conflictos de profesión a profesión, entre la ciudad y la campaña, entre la ganancia industrial y la renta agraria, nos dirá más tarde Marx. Existen por fin conflictos entre lo que Hegel llama la "plebe" y la "riqueza" -todavía no tiene palabras para designar este fenómeno y retoma un vocabulario arcaico-. Este fenómeno se convertirá en la oposición entre la burguesía -poseedora de los medios de producción- y el proletariado -cuyo único recurso es el de vender su fuerza de trabajo-. Hegel es así el inventor de la pauperización absoluta, que no está probablemente en Marx sino más bien en Hegel: los ricos se hacen cada vez más ricos y menos numerosos, y los pobres se hacen cada vez más pobres y más numerosos. Insisto: estas contradicciones son irremediabiles. No se las puede superar. Y son fructíferas.

Son quizás irremediables y fructíferas, pero no sin peligro para la colectividad. Corren el riesgo de convertirse en insoportables para el mayor número y desarticular a la sociedad.

Entonces la sociedad civil se esfuerza por inventar soluciones para evitar que esas contradicciones comprometan la unidad del cuerpo social. Y Hegel muestra que las guerras internacionales están destinadas a dar salida a los productos que no tienen venta. Es el consumo guerrero. Como dice el mal adagio: "El único medio de dar algo a alguien sin hacérselo pagar es enviárselo bajo la forma de obús". Pero también Hegel descubre lo que es original (el texto es de 1821), la función de la colonización. La colonización es un medio de remediar los conflictos de la sociedad civil al abrir otros mercados o descubrir otras fuentes de materias primas. Pero a pesar de las guerras internacionales, a pesar de la colonización, la sociedad civil siempre resulta peligrosa. Entonces, ¿qué hace falta? Hace falta pasar a un estadio superior. Primer estadio, la familia y la propiedad con el derecho privado. Segundo estadio, la economía, la sociedad civil. Tercer estadio, propiamente político, el Estado. ¿Cómo debe ser conocido el Estado? En general, se cometen muchos errores referentes a la posición política de Hegel. Se lo trata de estatista, de absolutista reaccionario. Esto es falso, y nosotros tenemos al respecto un testimonio importante, el de Marx, que pensaba que Hegel era un burgués liberal, semejante a lo que será un poco más tarde Alexis de Tocqueville en Francia. Estos hombres eran cuidadosos del Estado, del orden, sin ninguna duda eran conservadores, pero conservadores que comprendían que, si los dominadores no soltaban lastre, la sociedad se encaminaría hacia convulsiones espantosas. Para emplear el vocabulario actual, Hegel hubiera sido un hombre de centro. Ni centro-derecha ni centro-izquierda; centro-centro. Lo que, en la Prusia absolutista de entonces, era una especie de coraje. Los dos últimos artículos que Hegel escribió fueron censurados por la policía prusiana. Afortunadamente hemos encontrado los manuscritos y han sido recientemente publicados en lengua francesa.

¿Cómo este burgués liberal concibe al Estado de su tiempo?

Lo que lo caracteriza es la soberanía. Es absoluto en este mundo. Nada puede ser colocado por encima de él. Encarna la voluntad de la colectividad entera. El Estado es la razón en acto. ¿Qué quiere decir esto? Para que el Estado sea verdaderamente absoluto, para que represente efectivamente la voluntad de la colectividad, hay que operar una profunda transformación en quienes encarnan la soberanía estatal, es decir, los gobernantes. Hasta aquí, según los regímenes, los gobernantes se han impuesto ya fuere por la fuerza, ya fuere por su poder económico, ya fuere por su capacidad para seducir al pueblo y recoger los sufragios. Hegel dice que el Estado moderno se caracteriza por el hecho de que ha comprendido prácticamente (habiéndosele encargado a él formular la teoría) que a la cabeza del Estado deben figurar hombres competentes, hombres formados en la educación racional. En suma, Hegel retoma la idea platónica de los filósofos-reyes, pero modernizándola profundamente. El Estado moderno está construido como corresponde -lo cual se ve ya en algunos de sus aspectos, aún insuficientemente desarrollados: los funcionarios son reclutados por vía de concursos, en función de sus capacidades-.

Y entonces, en la cumbre, un individuo empírico que encarna la soberanía. Es preciso que la soberanía tenga una representación física, así no fuere sino para poner el sello de la colectividad o para firmar.

Hegel piensa al respecto que la monarquía institucional no es peor que otro régimen. Se pliega a esta solución. Para él esto no tiene gran importancia puesto que se trata, para quien encarna la soberanía, de figurar lo que ella es, pero el gobierno efectivo debe ser asegurado por gente competente. En suma, él es el inventor de la burocracia tecnocrática, con el detalle de que para él la razón es la gran razón clásica. No es aún, como en nuestros Estados contemporáneos, la racionalidad científica o con pretensiones científicas. El Estado hegeliano aparece pues como una pirámide. En la base la familia; en el medio el sistema económico; arriba la jerarquía de los funcionarios reclutados en función de su conocimiento y encargados de gestionar el interés general. Hegel

prevé que entre los funcionarios y los representantes de los intereses particulares tendrán lugar discusiones en el interior de organismos especializados, discusiones destinadas a nivelar el interés universal, que los funcionarios conocen, y los intereses privados legítimos. Dos muy buenos espíritus contemporáneos como Alexandre Kojève y Eric Weil han considerado que la descripción del Estado moderno hecha en 1821 por Hegel era válida para nuestros Estados actuales. Dejo a cada uno el trabajo de reflexionar sobre ello. Por mi parte, no estoy demasiado lejos de estar convencido de la validez de esta afirmación; en todo caso, esa forma del Estado es la que reina cualesquiera fueren los regímenes -se digan liberales o socialistas-.

Y ocurre que este texto fundamental de Hegel va a ser elemento desencadenante de la reflexión de Marx.

Luego de haber terminado sus estudios de derecho, el joven Marx pertenece a esos medios llamados "hegelianos de izquierda" que en Berlín estiman que el nuevo soberano, Federico Guillermo IV, subido al trono de Prusia en 1840, no ha cumplido en absoluto con las promesas que había formulado -ha mantenido un poder tan autocrático como el de San Petersburgo-. Estos jóvenes desarrollan entonces una crítica acerba contra el Estado prusiano, lo que les vale por lo demás ser perseguidos por la policía y censurados sin tregua. Sin embargo, Marx se distingue muy rápidamente de sus amigos hegelianos de izquierda. Estos consideraban el modelo propuesto por Hegel como progresista. Toda su actividad crítica consistía en cantar loas a Hegel contra ese gobierno prusiano. Empero, Marx -sin duda mejor lector de Hegel- recuerda que éste jamás quiso que su sistema fuera considerado como un modelo. Siempre dijo que describía lo que es. Y los hegelianos de izquierda dicen que ese modelo es verdadero en teoría pero falso en la práctica, y que es una falla de la historia. Marx, que es más hegeliano que ellos, declara que la historia no puede haberse equivocado y que, si el sistema hegeliano es históricamente falso, si es falso en la práctica, debe ser falso en teoría. Relee atentamente a Hegel, no sólo para denunciar sus inconsecuencias lógicas, sino también para con-

frontar el discurso hegeliano con la realidad política de su tiempo. Sin entrar en detalles, el joven Marx descubre que el Estado no es de ninguna manera un arbitro por encima de la sociedad civil y que tendría por misión preservar su unidad. De hecho, este Estado es un producto de la sociedad civil. Esta idea se halla en el fundamento de su pensamiento. Las múltiples investigaciones que empieza a hacer con su muy reciente amigo Engels le muestran que los grandes Estados europeos son dirigidos no por un soberano que planea por sobre la realidad, sino por gobernantes que, en mayor o menor medida, están ligados con las clases que dominan económicamente, las clases burguesas que poseen los medios de producción. A Marx y a Engels esa nueva evidencia se les impone, y se encuentra en el origen de esa famosa formulación, en el principio de *La ideología alemana* -otro texto de juventud de Marx, aparecido dos años después de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*-, según la cual no hay más que una sola ciencia: la ciencia de la historia.

Marx y Engels, *L'idéologie allemande [La ideología alemana]*, Editions sociales, p. 45 (pasaje tachado en el manuscrito).

No conocemos más que una sola ciencia, la de la historia. La historia puede ser examinada desde dos perspectivas. Se puede dividirla en historia de la naturaleza e historia del hombre. Los dos aspectos empero no son separables; desde que existen hombres, su historia y la de la naturaleza se condicionan recíprocamente. La historia de la naturaleza, lo que se designa por ciencia de la naturaleza, no nos interesa aquí; por el contrario, será necesario ocuparnos en detalle de la historia de los hombres. En efecto, casi toda la ideología o bien se reduce a una concepción falsa de esta historia o bien desemboca en hacer totalmente abstracción de ella. La ideología misma no es más que uno de los aspectos de esta historia.

Marx y Engels deciden entonces dedicarse a análisis históricos precisos, documentarse no sólo sobre la política en la cumbre, sino también y sobre todo sobre las actividades de la clase obrera en lucha, en el marco económico, contra quienes la explotan. Poco a poco se forja lo que va a ser su instrumento de investigación y que posteriormente llamarán el "materialismo histórico".

Al principio el materialismo histórico no es en absoluto una filosofía sino un instrumento de lucha.

Sí. Marx y Engels multiplican las investigaciones referentes a las luchas, los combates de la clase obrera. Hacen un viaje a París en el curso del cual toman contacto con los grupos revolucionarios. Expulsados de París por la policía, se instalan en Bruselas, donde abren oficinas comunistas de información, una especie de plataforma giratoria destinada a centralizar todas las intervenciones obreras en las luchas sociales. Pretenden ser el buzón de los explotados.

El marxismo a continuación va a constituirse en cuerpo doctrinario. ¿Qué ocurre en el pensamiento de Marx?

No hay que disociar la obra de Marx de la de Engels, inclusive cuando comprobamos diferencias bastante sensibles. Marx es más sutil, más especulativo. En cuanto a Engels, se encarga más bien del trabajo de expresión y de divulgación -de propaganda, se podría decir-. Pero dado que Marx jamás desmintió a Engels, debemos considerar que su pensamiento es común. A mi entender, es un pensamiento fundamentalmente equívoco, desgarrado profundamente en dos direcciones: no creo que se pueda distinguir un período de gestación, de formación del joven Marx, que duraría hasta 1857, y después otro en el que Marx, desembarazado de algunos errores, tendría el dominio de su pensamiento. Creo que esta tensión dura hasta 1883, hasta su muerte. Lo que hoy se llama "marxismo" es probablemente el rechazo de la parte más caduca, menos original del pensamiento de estos dos hombres.

¿Puede precisarse esa equivocidad?

Cuando *La ideología alemana* declara que no hay más que una ciencia, la ciencia de la historia, al mismo tiempo quiere decir que no existe más que un solo presupuesto: el hombre empírico.

¿Qué quiere decir eso?

Quiere decir que los que cuentan en la historia son esencialmente los que producen y/o reproducen, de la misma manera o transformándolas, las sociedades. Los que hacen la historia no son los héroes, sino los trabajadores, los que están en contacto con la naturaleza, que la transforman por apropiación social. El economicismo de Marx y de Engels es un economicismo práctico. No se trata de economía política, sino de una justa consideración de la importancia del trabajo en la realidad social. En *La ideología alemana* se va a tratar de construir una historia que sea efectivamente la de las sociedades y no solamente la historia del Estado. Para el presente, y cuando sea posible para el pasado, se va a tratar de restituir el movimiento real por el cual las sociedades se han construido y mostrar así que los actos de los gobiernos no son de hecho más que la expresión de una lucha profunda que atraviesa todas las realidades sociales: la lucha de clases. Esta primera dirección del pensamiento de Marx me parece irremplazable, aunque haya sido desgraciadamente recubierta por sedimentos de otro orden. Lo que durará hasta su muerte y, me parece, todavía hasta hoy, sorprendentemente nuevo e importante, es la palabra por fin dada a quienes jamás la habían tenido y que sin embargo hacen la historia; es la afirmación de que los productores de la sociedad han tenido que luchar constantemente no sólo contra la naturaleza, sino también contra los gobernantes que les impusieron esa dominación política.

En suma, el aporte de Marx reside en que levanta la ciencia de la historia que quiere construir contra la filosofía de la historia, que por su parte prejuzga ya la existencia de la racionalidad.

¡Es largamente tributario de su tiempo! De hecho, Marx y

Engels, (¿fueron empujados por las luchas políticas que conducían?, ¿les faltó allí algo esencial?) han reiterado la empresa hegeliana tratando de darle una versión materialista, y de un materialismo muy simple, lo que se ha llamado el "economicismo" marxista. Pero creo que es preciso ir más lejos. Marx y Engels, aunque sorprendentemente sensibles a las acciones de liberación de los hombres, vistieron su descubrimiento con viejos esquemas de la necesidad histórica tal como habían sido legados por la filosofía de la historia, tanto la de San Agustín como la de Hegel. Y poco a poco el sistema se dogmatizó, se endureció. Por ejemplo, probablemente bajo la inspiración de Engels, de esta búsqueda esencialmente crítica apuntada a sostener los movimientos revolucionarios se extrae una concepción general del mundo con el nombre de "materialismo dialéctico". Engels aplica a las ciencias de su tiempo una dialéctica de la naturaleza de la que es preciso decir que no queda gran cosa, y lo que hoy conocemos con el nombre de "marxismo" es el desenvolvimiento unilateral de este aspecto, que concluye por desperdiciar lo que tenía de profundamente innovador. De hecho, esta primera tendencia del pensamiento de Marx y de Engels trata de administrar el éxito del hegelianismo y al mismo tiempo el triunfo del Estado moderno, es decir, del Estado burgués. Marx y Engels deciden pasar al otro lado. En la lucha de clases eligen otro campo, el campo de la historia contra el de la filosofía de la historia -éste es el aspecto teórico-, eligen el campo de la lucha proletaria contra la burguesía. Por consiguiente, critican al Estado en pro de la instauración de una sociedad de productores y combaten la gestión de la sociedad existente por la economía política en beneficio de una teoría de la revolución. Hegel muere en 1831. Las primeras obras de Marx se sitúan entre 1842 y 1848, fecha de publicación del *Manifiesto del partido comunista*. Marx publica *El capital* después de 1860, y muere en 1883. De su obra surgen movimientos que se encaminan unos hacia la crítica revolucionaria, otros hacia la lucha parlamentaria y la lucha sindical. Marx, en un examen del primer aspecto de su pensamiento, parece cerrar la metafísica de modo muy distinto que Hegel; no mediante un vasto discurso legitimante, que racionaliza lo que es, sino tratando de crear otra

realidad. Sigue siendo empero, por lo demás, el continuador de ese mismo movimiento. No es sorprendente que se inspiren en él Estados que forman parte del ámbito del análisis hegeliano. En las relaciones de la razón y del dinamismo de la sociedad, sigue totalmente en cuestión el estatuto de la racionalidad. Pero en 1844 nace un hombre que se va a lanzar a una empresa crítica de un radicalismo desquiciante. Este hombre es Friedrich Nietzsche. Es un filólogo de formación. Su primer libro, *El origen de la tragedia*, estudia la formación del pensamiento griego, pero ya en esta primera obra aparece una visión completamente diferente de esa racionalidad. Mientras que poco a poco lo que había de novedoso en el emprendimiento de Marx palidece y da lugar a desarrollos burocráticos cada vez más pesados, este hombre reflexiona sobre el nihilismo de los tiempos modernos. Sus discípulos han sido múltiples y contradictorios. Es verdad que su pensamiento es copioso, que procede de manera tan poética que su pensamiento es pasible de interpretaciones multiformes.

Así, cuando se reflexiona acerca del estatuto del pensamiento filosófico en nuestro tiempo, se ve una conclusión de la metafísica -es Hegel-, una crítica de esa conclusión que se proyecta sobre perspectivas prácticas -la empresa del joven Marx- y un cuestionamiento de las pretensiones de la razón, cuestionamiento estremecedor del proyecto platónico -la obra de Nietzsche.

Antes de desarrollar la obra de Nietzsche, quisiera volver a Hegel a propósito del Estado. Seguramente, puede admitirse que el Estado, como ha sido definido por Hegel, es un Estado moderno, en todo caso, moderno en la época de Hegel. Lo que me cuesta pensar es que pueda plantearse como insuperable.

Hay una enorme cantidad de publicaciones consagradas al Estado y a su cuestionamiento. Según Hegel el Estado es a la vez el fin en sentido moral del término -la finalidad- y el medio de realización de la humanidad. Es en este sentido que Hegel se distingue de Kant. Para Kant, como hemos visto, la realización del absoluto es asunto del individuo. El individuo puede promoverse como un absoluto en la medida en que cumpla un acto moral.

Puede elegir ser libre.

Exactamente. A esto Hegel retruca que el hombre no puede realizarse más que en y por la colectividad. El Estado fin de la historia -en el doble sentido de finalidad y de último momento- quiere decir que una organización racional de la sociedad debe permitir a cada uno realizarse plenamente. Hegel es hasta tal punto consciente de que esto no aporta necesariamente la felicidad, que agrega que la gente podrá seguir siendo desgraciada si así lo quiere, pero que es preciso que al menos le sea dada la posibilidad de no ser desgraciada. Piensa que estamos solamente en los comienzos del fin de la historia. Para él el fin de la historia es el advenimiento del Estado mundial, día en el que todas las luchas internacionales terminarán y cuando un poder central reinará sobre todo el planeta. Este poder central será racional - Hegel no lo imagina de otro modo-. Prevé guerras mundiales atroces para llegar hasta él, siempre en virtud de su dialéctica, que quiere que se sufra para alcanzar la perfección. Entonces el ciudadano de este Estado podrá, si lo desea, ser libre o elegir ser desdichado, en amor, por ejemplo.

Es lo que le hace decir que esta estructura es la razón en acto, en actos posibles, en todo caso. Yo entiendo aquí algo que se parece a la Biblia: este fin de la historia me recuerda al juicio final, cuando todo habrá terminado... ¿No es esto metafísica?

Estoy de acuerdo con usted. Pienso que la filosofía de la historia es siempre cristiana. Es por esto que he saludado a Marx, constructor de una ciencia de la historia contra la filosofía de la historia, como un pensador original que trata de romper con una tradición que data del siglo IV de nuestra era y que ha sido definida por San Agustín en *La ciudad de Dios*. Efectivamente, el Estado mundial según Hegel, el Estado de la transparencia absoluta donde cada uno podrá ser libre o no serlo, si lo desea, es muy precisamente el fin de los tiempos según el Apocalipsis de San Juan. Se trata de lo mismo.

¿ Y el carácter dramático de los aportes históricos, infaltablemente dramáticos, por qué?

Porque es preciso luchar, sufrir para conquistar -los cristianos dicen para conquistar la salvación; Hegel, la libertad y la razón, ya que libertad y razón van siempre juntas-. Esto es lo que torna caduco, a pesar de su innegable esplendor, al sistema hegeliano. Y yo me apesadumbro particularmente al ver que, después de su tentativa de salir de eso, Marx y Engels finalmente vuelven a caer en lo mismo. Apesadumbrado también por comprobar que el marxismo actual, que continúa prometiéndonos mañanas luminosas, trabaja todavía con esas categorías que no son sino las de la filosofía de la historia cristiana simplemente laicizada.

Justamente. Para el marxismo, una sola ciencia, la ciencia de la historia, y un solo presupuesto, el hombre empírico productor y/o reproductor de la sociedad: éstos son los términos que se entienden, pero no estoy seguro de que se conozca su sentido justo.

Marx habla poco de la reproducción natural de la sociedad. Para él, el hecho de que los hombres y las mujeres tengan niños que van a su vez a convertirse en hombres y mujeres no es un problema. Se le ha reprochado vivamente, y con razón, su despreocupación ante la división de la humanidad en dos sexos y la dominación de uno por parte del otro. Esta es una cuestión que debería haberse planteado. Respecto de la reproducción de la sociedad, todo trabajo humano es un trabajo social. No se contenta con reproducir bienes de consumo; reproduce al mismo tiempo sistemas de intercambio e instituciones. El marxismo llama "modos de producción" a las maneras en que se asegura la supervivencia de la sociedad al ponerse en práctica relaciones de dominación e instituciones políticas que refuerzan las relaciones de producción. Al mismo tiempo que las sociedades se reproducen, movimientos profundos de orden tecnológico, pero también de lo que llamaría el "imaginario de las sociedades" -demasiado subestimado por Marx y Engels-, terminan por hacer crujir esta reproducción al igual que para hacer advenir algo diferente. Ellos insistieron legítimamente sobre el aspecto tecnológico pero ignoraron la transformación de las costumbres, el "imaginario de la sociedad". Por cierto, hay un momento en que las relaciones

de producción ya no se adaptan más a la evolución de las fuerzas productivas: la estructura de dominación de tipo feudal cruje cuando se instalan las manufacturas, cada vez más numerosas, y se desarrolla el comercio. Pero no sólo existe la tecnología, también está la transformación de las costumbres, lo que recién llamaba el "imaginario de las sociedades", las relaciones humanas que subterráneamente en cada generación evolucionan y terminan por provocar transformaciones. Bruscamente se percibe que la sociedad en sus estructuras institucionales se ha tornado arcaica respecto de las prácticas de los individuos. A mi entender, es una causa mucho más importante de revolución que la causa económica.

San Agustín hablaba del fin de los tiempos, Hegel del fin de la historia, Marx del fin del capital... Una permanencia de la obsesión de la finitud.

Siempre hay lo que llamamos, en nuestra jerga filosófica, una "escatología", una doctrina del destino humano. Quizás haríamos bien en visitar aquella sana concepción de los antiguos, de los griegos en particular, que no veían ninguna necesidad de un comienzo ni de un fin de los tiempos. Hay que admitir la historia contingente, lugar de las voluntades humanas quizás y, más profundamente, de los deseos humanos.

8. EL PORVENIR

Ha llegado nuestra última charla. Empiezo con esta pregunta in mente: ¿Tiene un porvenir la filosofía? ¡Oigo a algunos que gritan que sí y a otros que no! Quisiera, como usted imagina, tener como respuesta otra cosa que una simple exclamación. Pero antes, y quizás para aclarar esa respuesta sobre el porvenir de la filosofía, tenemos que volver a Friedrich Nietzsche. Usted aludió a él como a un aguafiestas, un hombre de la contestación radical de la razón. Esto es todo lo que usted dijo de él. Parece que la razón filosófica encuentra allí, en este hombre, un obstáculo mayor.

Traté de mostrar al comienzo cómo la racionalidad filosófica se había construido ante el desafío planteado por la ciudad griega. Esta racionalidad se desarrolló, produjo efectos, y puede decirse que la civilización en la cual nos encontramos es un resultado de esa evolución mediante su puesta en actos por los hombres. Y he aquí que a fines del siglo xix una suerte de profeta -preferiría decir poeta, pero un poeta que razona de manera muy fuerte y con mucha firmeza- se pone a dudar de la razón, de sus fundamentos, de sus justificaciones teóricas. El personaje de Nietzsche marca verdaderamente la transición, a mi entender, entre la razón

clásica y la situación en la cual nos encontramos. Cuando Nietzsche desarrolla su pensamiento, entre 1875 y 1900 -fecha de su muerte-, no podía ser comprendido. Solamente ahora empezamos a captar lo que quería decir. Esto nos muestra que la razón y su crítica pueden desarrollarse fuera del cuerpo específico de la filosofía clásica de tipo profesoral. Nietzsche jamás fue profesor de filosofía. Era filólogo. Se convirtió en poeta. Escribió ensayos. No tiene una obra sistemática. Al respecto, pienso que no puede haber nietzschismo. Nietzsche es un pensador que cada cual interpreta a su manera Y lo que voy a decir de él es lo que yo pienso de él. No pretendo tener la exclusividad de lo que digo; soy incluso muy tímido y modesto frente a él.

Pero, ¿es un filósofo?

No un filósofo en el sentido en que Hegel entendía la filosofía, pero creo que en nuestro sentido actual, sí, es un filósofo. Esto es todo lo que vamos a debatir en el curso de esta demasiado breve hora que nos resta.

Entonces, ¿Nietzsche?

Y bien, es interesante tomarlo como articulación, como introducción a lo que es la filosofía hoy, porque pone en cuestión los principales pivotes de la racionalidad. En principio, el platonismo. Está de acuerdo con Platón cuando éste dice: o bien elegís la hipótesis de las Ideas, creéis que hay un trasmundo inteligible y aceptáis someteros a él, o bien estáis en la desdicha y la inmoralidad. Nietzsche dice: sí, la apuesta existe. Pero no es en ese sentido que habría que haberla planteado, porque al elegir la hipótesis de las Ideas, al aceptar el primado de ese discurso racional unitario, masivo y autoritario, se pierde pura y simplemente la vida en nombre de la seguridad. Se ve cómo Nietzsche procede: conduce la moralidad, la justicia, etc., a lo que es el fundamento, a saber, la simple seguridad. Seguridad de ser aquí abajo un buen hombre y en el más allá, si lo hay, un elegido. Todo esto para Nietzsche no tiene ninguna importancia, porque lo que

entonces y desde ahora se pierde es la vida, la sensibilidad, la invención, todo lo que constituye el valor del hombre, una libertad activa, creadora. Para Nietzsche el platonismo ha instaurado el reino del resentimiento. Había inventores, creadores, y la filosofía académica, injertándose sobre Platón, quiso nivelar todas sus invenciones con el rasero de esta racionalidad filosófica. Hizo desaparecer el sentido de la vida; es la palabra "vida" la que hay que usar aquí. Se gana seguridad, pero se pierde la exultación del cuerpo, esta especie de placer-sufrimiento que es la búsqueda loca, aventurera.

Se trata de un primer cuestionamiento fundamental

El segundo se refiere al cristianismo. Voy rápido. No hablo de Cristo porque, en Nietzsche, hay fluctuaciones respecto de Cristo. A veces se muestra muy severo ante él, a veces manifiesta una vinculación profunda con el personaje que representa. Pero ataca al cristianismo por haber acentuado ese desdén por el cuerpo, por la sensibilidad, por el placer. Cito de memoria una fórmula de *El Anticristo*: "Lo que es cristiano es el odio contra el espíritu, contra el orgullo, el coraje, la libertad, el libertinaje; lo que es cristiano es el odio contra los sentidos, contra el goce". Nietzsche va muy lejos, siempre en *El Anticristo*, cuando declara que es la resolución cristiana de considerar al mundo -sobrentendiendo el mundo sensible- como feo y malo lo que ha tornado al mundo feo y malo. Esta afirmación deriva entonces hacia la crítica vehemente de la sociedad de su tiempo, presentada como resultado de la dialéctica, de la racionalidad filosófica de tipo hegeliano. Resume ese mundo en el que vive mediante cierto número de fórmulas. Es un mundo donde triunfa el egoísmo de las clases comerciantes y, bajo su pluma de poeta, el cuestionamiento de la sociedad de masas adquiere aspectos extremadamente conmovedores e inquietantes. Declara que en este mundo del egoísmo comercial todo es igual a todo, todo se intercambia por cualquier cosa. Esto es lo que llama el "nihilismo". El nihilismo nietzscheano es mucho más una verificación que una reivindicación. En este mundo todo se intercambia, todo puede convertirse en bueno o malo, valorizarse o desvalorizarse, todo

depende de las circunstancias. Critica también el egoísmo del Estado al hacer de la democracia un poder que embrutece, que nivela, y al socialismo, la aniquilación -cito-, el "aniquilamiento formal del individuo". Llama al socialismo el "hermano menor del despotismo" porque exalta al Estado y somete al individuo. Más profundamente aún, Nietzsche hace una muy violenta crítica de todos los nacionalismos, y ningún nacionalismo resulta agraciado ante sus ojos. Más allá de los regímenes y de las nacionalidades, ataca lo que hoy llamamos la "ideología" de la ciencia. Califica a la ciencia de "nueva piedad", de "nuevo ídolo". En un artículo de *La gaya ciencia* titulado "En qué sentido somos todavía piadosos", muestra a la ciencia ocupando el lugar de la religión y a las instituciones científicas remplazando actualmente a las Iglesias.

Nietzsche, *Le Gai Savoir [La gaya ciencia]*, en *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, vol. V, p. 238.

Es aún y siempre una *creencia metafísica* sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia -y nosotros que buscamos hoy el conocimiento, nosotros sin Dios y anti-metafísicos, nosotros tomamos *nuestro* fuego del incendio que una creencia milenaria ha inflamado, esta creencia cristiana que era también la de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero qué decir si esto mismo se desacredita cada vez más, si todo deja de revelarse divino, salvo el error, la ceguera, el engaño -¿y si Dios mismo se revelase como nuestro más perdurable engaño?

El texto es de una belleza perentoria. Y uno piensa en todos los elogios actuales ante la ciencia. Nietzsche ve ahí la manifestación de una nueva piedad, adoración sin verdadera comprensión. Nietzsche desemboca en una crítica del progreso. Pronuncia esta frase, que personalmente quisiera ver inscrita un poco

por doquier para hacernos reflexionar y evitar ser embobados por los celadores del progreso: "No hay ley según la cual desarrollarse sería forzosamente elevarse, crecer, fortificarse". Se trata de un señalamiento de poeta y de hombre de buen sentido, extremadamente con los pies sobre la tierra, y que caracteriza bien el pensamiento de Nietzsche.

Para volver sobre un terreno más filosófico (ya que tal es el objeto de nuestras conversaciones), Nietzsche rechaza de hecho la idea de verdad.

Exactamente. Muestra que la verdad es una pobre noción, una noción derivada. Lo primero es la valoración. Ante cada enunciado -ya se trate de un enunciado de la vida cotidiana, de un precepto de la práctica moral corriente o de un enunciado científico o filosófico- se pregunta qué actitud está en la raíz de este enunciado, qué toma de posición hacia la vida está en el origen de la fórmula pronunciada. Sustituye la idea de verdadero-falso por la idea de valoración afirmativa, que hace triunfar la vida, o desvalorización reactiva, que la disminuye y la torna mediocre. Nietzsche pone por delante la categoría de lo noble y de lo mediocre por oposición a la categoría de lo verdadero y lo falso. Lo falso no es verdaderamente falso, es siempre del orden del engaño o de la tontería. Y lo que nosotros llamamos "verdadero", en realidad es una afirmación que marcha en el sentido de la expansión y de la invención de la originalidad.

Cierto, es un discurso radical, pero un discurso de poeta. Un matiz de valor moral tiende a remplazar la búsqueda de la verdad. ¿Cuál es la fuerza real de los argumentos de Nietzsche fuera de su brillo?

Es verdad que la fuerza de los argumentos está muy relacionada con la belleza del estilo, pero esta belleza no es inocente. ¿Qué está por detrás de la apreciación de la belleza que sostenemos? ¿Qué es esa belleza "platónica" cuyo modelo estaría allí, en alguna parte, y respecto de la cual confrontaríamos las realidades empíricas para saber si son buenas o malas? Allí también, sobre

la idea de belleza, hay que pronunciar un juicio nietzscheano. Nietzsche nos invita a juzgar el árbol por sus frutos y no por criterios internos que pueden siempre ser recusados. No condena a la razón clásica o a la dialéctica en nombre de argumentos teóricos, sino que pregunta: ¿de dónde proviene esto y qué produce? Por cierto que se puede tomar el *Zaratustra* por un poema o una ensoñación, pero lo que se vehiculiza, lo que se significa en esos textos, ¿no es lo que encuentra aquí y allá el sociólogo, el historiador, el filósofo, mediante tipos de razonamiento completamente clásicos? Hoy ya no son solamente los lectores de Nietzsche los que dudan del progreso. Los epistemólogos se preguntan si no ha habido una inflexión de la ciencia puesto que ya no tiene la fuerza inventiva que tenía. Nietzsche está completamente de acuerdo en reconocer que, por ejemplo, los hombres del Renacimiento eran grandes inventores, pero verifica que esta veta se ha agotado.

Volveremos sobre la influencia de Nietzsche en el pensamiento filosófico actual. Es cierto, independientemente de lo que se piense, que es un prodigioso despertador.

Su pensamiento es también muy ambiguo.

Nietzsche ha sido tan violento que de algún modo ha dicho cualquier cosa. Siempre es posible tomar de sus textos fórmulas que pueden servir a las empresas más detestables. Sin duda. Conocemos bien el nietzschismo de salón, esa forma un poco tonta del egotismo, un poco ridícula del poeta encerrado en la grandeza de su torre de cristal. Pero, más grave, se sabe muy bien que el hitlerismo, por ejemplo, se ha valido de fórmulas de Nietzsche. Pero siempre es alterando los textos. Algunos comentaristas avisados han mostrado muy bien que el jefe hitleriano no tiene nada que ver con el superhombre de Nietzsche. Este es un esclavo que se ha alzado con el poder, en la formulación misma de Nietzsche, y que, animado por el resentimiento, hace reinar el terror. Es pues verdad que Nietzsche es un pensador fundamentalmente ambiguo. Es indudable que esto es lo que lo hace tan chocante, pero es bueno ser "chocado".

Señalo que a menudo, cuando se cita a Nietzsche, se lo asocia con Freud. No es que se los confunda, sino que se los asocia en la recusación de la razón, aunque Freud lo haya hecho por otra vía, por la puesta en evidencia del inconsciente, del deseo, de lo irracional por consiguiente.

Sí, esto es extraño, porque Freud de hecho era todo lo contrario de Nietzsche. Es un médico -como todo el mundo sabe-, un hombre que se ocupaba de la realidad empírica con mucho cuidado, que era bastante conformista en su vida privada (lo que no era en absoluto el caso de Nietzsche). Era un hombre de gabinete, de estudio, que trató de fundar una ciencia nueva con consideraciones empíricas cuidadosas. Estaba imbuido del espíritu de seriedad, de responsabilidad. El genio de Freud fue más allá de lo que era el personaje oficial, y por cierto que modificó muy profundamente la representación que podemos tener del hombre. Al respecto, el filósofo no puede dejar de tener en cuenta a Freud. Dejo de lado el psicoanálisis como terapéutica, la fundación de esta escuela, de aquello en lo que se ha convertido; dejo de lado las polémicas actuales acerca del estatuto del psicoanálisis, de su función y de su validez. Me interrogo sobre Freud, en suma, como un hombre de cultura que, a partir de los años 1885-1890 hasta su muerte, en 1939, acumuló reflexiones, textos, los retomó y criticó sin cesar, sin contentarse jamás, siempre confrontado con la realidad, con los pacientes, con los enfermos. Edificó una obra no dogmática, no doctrinaria, que no se puede erigir en sistema, que modifica completamente la idea que la filosofía tenía del hombre, al mostrar especialmente que la conciencia no es más que la parte emergida del iceberg. Usted lo ha dicho, Freud muestra que el hombre, en su materialidad, es esencialmente pulsión, deseo. Esta reina del mundo, la razón, es de hecho hija de la pulsión. Lo que se ha instituido como juez en última instancia es juzgado por lo que hay de más profundo: el principio del placer y su antagonista, o su derivado presente, el principio de realidad.

En síntesis, Freud contribuyó a complejizar la imagen del hombre. Es el fin de la bella jerarquía: abajo las tendencias

animales; arriba la razón; entre ambas, las tendencias superiores que permiten pasar de la animalidad a la divinidad del hombre, según el esquema platónico de las tres almas: el alma deseante, el alma valerosa y el alma pensante.

Sí, Freud sustituye esta bella construcción por una visión más dinámica de la realidad humana y de la relación entre los hombres, introduciendo lo que siempre había sido silenciado por la filosofía, a saber, la división de la humanidad en dos sexos. Es al menos algo importante, me parece, que debe tener sin duda efectos de algún tipo. En suma, Freud plantea de otra manera, desplaza la cuestión del hombre.

Nietzsche y Freud no operan revoluciones sino desplazamientos, nos brindan puntos de vista que nos obligan a fijar los ojos en otra parte, a mirar de otra manera. Esto es muy importante, porque hay una parte decisiva de la obra de Freud, referida al arte. Siempre estuvo interesado por las obras de arte, las que nutrieron su reflexión. Trataba de utilizar la relación con la cultura para captar la relación con sus enfermos. Se ha insistido sobre el aspecto estético de la obra de Nietzsche. Es una gran novedad en el pensamiento actual. A menudo, más que las ciencias sociales, la historia, la argumentación filosófica o científica, los artistas nos hacen descubrir aspectos de lo real,

Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit [El ojo y el espíritu]*. Gallimard, p.35.

El instante del mundo que Cézanne quería pintar y que hace mucho tiempo que transcurrió, a ese instante sus telas continúan arrojándonoslo, y su montaña de Santa Victoria se hace y se rehace de un extremo a otro del mundo de manera distinta, pero no menos enérgicamente que en la roca dura en la cima de Aix. Esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, la pintura trastorna todas nuestras categorías al desplegar su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de significaciones mudas.

desplazan nuestra mirada, nos impiden ronronear en la repetición de lo que sabemos demasiado bien. Aquí no puedo evitar pensar en páginas admirables escritas por Maurice Merleau-Ponty sobre Cézanne.

A través de estos dos personajes se cuestiona el primado de la racionalidad filosófica. Entonces, ¿no habrá otros saberes? Es una pregunta que le he planteado desde nuestro primer encuentro, y usted la respondió parcialmente. El Egipto antiguo, la China, la India, el pensamiento árabe, la Edad Media occidental... ¿Todo esto que no es filosofía no es también una búsqueda de la verdad, una búsqueda de la racionalidad?

Tiene usted mucha razón. Me parece haber tomado mis precauciones y dicho que, por cierto, Platón inventaba la razón *stricto sensu* o la filosofía *stricto sensu*, pero que no había en absoluto que confundir la filosofía y el pensamiento. Conmociones como las producidas por Nietzsche y Freud son de tal magnitud que nos damos cuenta de que es necesario adoptar, respecto de lo que ha triunfado en nuestro mundo, un punto de vista diferencial. Me explico. Esta conmoción nos inclina a adoptar, frente a esta racionalidad filosófica triunfante, un punto de vista cuestionador proveniente del exterior. Para que eso ocurriera fue necesario que se produjeran conmociones intelectuales debidas, entre otros, a los artistas, y que la realidad producida por esta racionalidad filosófica manifestara esas crisis. Este es el motivo por el que creo haber tenido razón al insistir sobre el éxito del sistema hegeliano y sobre su vinculación con el Estado moderno. Creo que allí tocamos con el dedo algo importante. Hegel muestra cómo este tipo de razón ha dado lugar a una historia, se ha convertido en una historia mundial; cómo esta razón filosófica se ha extendido por el mundo entero bajo la forma, por ejemplo, de una industria progresiva, acumulativa. Por cierto que los chinos tenían máquinas, pero eran máquinas repetitivas, máquinas hechas un poco para jugar. Y de pronto, por medio de la colonización, de la difusión de las Luces, esta racionalidad recubre el mundo entero y al mismo tiempo esta especie de éxito lleva en sí mismo su propia crisis. Y los señalamientos teóricos,

de los Nietzsche, de los Freud, y de múltiples artistas, escritores, políticos, etc., nos retuerzan en nuestra idea de que es preciso interrogarnos ahora con mucha mayor seriedad. Descubrimos que -iba a decir el "error" pero, ya que hablamos de Nietzsche, atrevámonos a decir la palabra- la "mentira fundamental" de Hegel es la de afirmar que era necesario que así fuera. Nietzsche devela, detrás de este triunfo, una voluntad de conquista, de reducción, una voluntad de dominación, de apropiación.

A la luz de las crisis atravesadas por el mundo en este siglo -las dos guerras mundiales, sus monstruosidades, sus consecuencias políticas-, tenemos el deber de interrogarnos sobre el principio que está en la raíz de esto y considerar que no hay ninguna necesidad de que continúe siendo así. En otros términos, esta victoria de la racionalidad filosófica, que he descrito en las ciencias y en la sociedad, es portadora de su propio cuestionamiento. Esto es lo que Nietzsche a su manera y Freud a la suya descubrieron. Quizás un poco gracias a ellos actualmente estamos tentados a llevar nuestras miradas más allá, sobre otros tipos de cultura que no han pensado de la misma manera. Los etnólogos nos enseñan mucho cuando nos hablan de la vida de los que se llama "primitivos" o "salvajes". El modo en que viven, en que han vivido, en que han sido masacrados por los conquistadores blancos, nos permite adoptar un punto de vista diferencial sobre nuestra propia civilización. Esto es lo que la filosofía de hoy no puede eliminar. He tratado de mostrar cómo en el siglo xvii la filosofía no podía eliminar a la ciencia, cómo en el siglo xix no podía eliminar a la historia. Actualmente una filosofía que se rehusara a tener en cuenta esos puntos de vista diferenciales cometería un enorme error. Igualmente con respecto al pensamiento árabe, chino, indio, y diría también a todos los que en el interior de la cultura occidental han pensado de manera diferente. Esto no proviene solamente del exterior de Occidente, sino también del Occidente mismo: en períodos que parecían racionales, otras formas aparecían. Pienso aquí en los escépticos griegos, que acostumbramos a considerar un poco fácilmente como especialistas en juegos de lenguaje; hay algo más profundo que esto en ellos. Pienso en Lucrecio, ese admirable poeta físico; pienso, durante el período medieval, en todos esos inventores

como Abelardo y, en un período más reciente, en aquellos mismos que han sido clasificados como filósofos pero que se tendría más bien la propensión a tomar por filósofos de segundo orden. He tratado, en particular en la presentación que hice de Kant, de mostrar la extraordinaria importancia de David Hume, que ya realiza una crítica radical de la racionalidad; y, por fin, pienso en la importancia para la reflexión de todo aquello que no es filosófico. Esto es lo que la filosofía tiene que comprender hoy: lo que no es filosófico.

Y si le planteo, respecto de Freud, la pregunta que le he planteado respecto de Nietzsche: ¿lo considera usted un filósofo? Usted responde que no, supongo.

Yo respondo que no en el sentido hegeliano. La argumentación que emplea no es del tipo doctrinario que exige el sistema filosófico, pero hay mucha más filosofía, es decir, de reflexión acerca de lo que es el hombre en su ser, en su dinamismo, en su sociabilidad, en Freud que en todos los profesores de filosofía. Ese es el problema.

Entonces, ¿por qué ese gran estremecimiento nos viene de los no filósofos oficiales, de Nietzsche, de Freud, de los escritores, de los artistas, de los políticos, en suma, de gente que no pertenece al campo llamado "filosófico"?

Ya he tratado de responder a esa pregunta. Creo que efectivamente la razón, la racionalidad filosófica clásica encuentra -sigo convencido- su conclusión en el discurso hegeliano. Pero ese discurso hegeliano acabado, realizado de alguna manera, puesto que el Estado moderno realmente existe, *grosso modo*, según el esquema que él nos propone, esto ya no funciona. Dado que ésta es la apuesta platónica: es preciso que esto vaya mejor. Ahora bien, esto no va mejor. Marx verifica que la clase obrera no está satisfecha y continúa luchando, que hay crisis económicas. Nietzsche verifica que lo que se impone es la mediocridad. Freud comprueba que hay enfermos y que se trata de locos a gentes que, después de todo, no tienen tal vez más que otra forma de

inteligencia, etcétera. He aquí lo que parece significar que tal vez la razón filosófica, la razón clásica global que pretende encerrar a la totalidad del ser entre la primera y la última página de un libro, es mentirosa. Es una razón elitista, una razón académica, una razón -como se usa decir ahora un poco en exceso- de "poder". Y, además, ocurren otras cosas. Aquellos que están en otra parte hablando y obligan al filósofo a dirigir su mirada en otras direcciones.

Entonces, ¿dónde está el porvenir de la filosofía? ¿Acaso estas grandes conmociones, estos cuestionamientos radicales, estas preguntas que provienen de otra parte no son el signo de la muerte de la razón, de la muerte de la filosofía?

Creo muy francamente que no se puede asimilar la muerte de la razón con la muerte de la filosofía. En principio, hay que ser prudente respecto de la muerte de la razón clásica; todavía tiene mucho que enseñarnos. En cuanto a la muerte de la filosofía, ocurre periódicamente. Se ha proclamado la muerte de la filosofía con la aparición del pensamiento cristiano en la Roma llamada "decadente", y ella ha reaparecido; es el mismo cristianismo el que la ha hecho reaparecer. Se ha hablado de la muerte de la filosofía en la predicación de San Bernardo. Los positivistas en el siglo xix anunciaron la muerte de la filosofía con el advenimiento de la ciencia triunfante.

¿Y acaso el fin del siglo xx no reproduce una situación análoga a la del fin del siglo xix? Se puede hablar de la muerte de la filosofía de diversas maneras. Si hacemos un panorama de la situación mundial de la filosofía, ¿se puede ver más claramente?

En los llamados países "del Este", se puede decir que la filosofía está completamente ocupada por el "materialismo dialéctico". Este no es más que un gran cadáver al que se sostiene artificialmente con inyecciones, como a ciertos jefes de Estado no hace mucho tiempo. Cuando se conocen los textos, se percibe que allí no pasa nada en filosofía. El fenómeno no es novedoso. Ya ha

habido un pensamiento cristiano que funcionaba de esta manera, que dogmatizaba y ya no producía nada. Entonces sí, si la filosofía se reduce a la dialéctica materialista tal como es profesada en la Unión Soviética, puede decirse que la filosofía ha muerto. En términos más generales, cuando la filosofía se reduce a ser una administración de las ciencias, no ha muerto pero es una simple vulgarización. Lo cual no es muy interesante.

Pero en nuestro país se asiste a un cuestionamiento de la filosofía por parte de las ciencias humanas.

Es cierto. Y en el terreno institucional la filosofía recibe golpes muy duros en lo referente a su enseñanza. Si tomo el caso particular de Francia, se reducen las horas consagradas a la enseñanza filosófica en nombre de la rentabilidad, de los imperativos de la formación profesional, repitiendo aquel viejo truco: la filosofía es inútil, es perder el tiempo, en esta época de la producción hay que pensar de otra manera. La objeción podría ser sería si las ciencias sociales fueran verdaderamente ciencias. Basta observar las interrogantes de los sociólogos sobre la sociología o de los economistas sobre la economía para comprender que no son ciencias en el sentido en que existe una ciencia física. Son aproximaciones de tipo científico. Decir que lo que era tratado por la filosofía va a serlo de aquí en adelante por las ciencias sociales es algo que no está fundado en la realidad; es lisa y llanamente una operación política. Tengo mucho respeto por los trabajos de los sociólogos, de los etnólogos, de los economistas; encuentro que en ese dominio se hacen cosas muy interesantes, pero no veo cómo podrían ocupar el lugar de la filosofía. Sólo que la filosofía tiene que comprender que debe ser de su tiempo. Creo que la prueba se ha hecho, y esto en el mundo entero: los disidentes soviéticos, los contestatarios de las universidades norteamericanas, lo que ocurre en Francia, en Italia, en Alemania, testimonian de una vida filosófica intensa que produce cuestionando.

¿Pero de qué manera?

En principio renunciando a esa supremacía que la filosofía se acordaba. La filosofía está viva hoy allí donde se pone en relación con otras disciplinas, por ejemplo con las ciencias -no para juzgarlas, administrarlas o vulgarizarlas, sino para extraer de ellas elementos de reflexión-. Esto es cierto también para la realidad política, el arte, incluyendo el pensamiento literario, poético, escrito o hablado, es decir, lo audiovisual, que me parece un lugar muy importante de expresión. La filosofía hoy, para ser de su tiempo, debe conectarse con diversas realidades donde existe la invención. Que trate de captar el imaginario de la sociedad y recoja lo que hay de más fecundo en las búsquedas de la historia profunda de las sociedades: no la historia de los héroes o de los grandes hombres, sino la historia de la materialidad y del imaginario social. Desde este punto de vista, no creo que la filosofía haya muerto.

Siempre está viva. Simplemente, hay partes muertas, ¿pero no ha sido siempre así en la filosofía académica?

Cierto, es muy difícil salirse de una tradición. Pero creo que tenemos muchos ejemplos actuales de producciones filosóficas muy diferentes. Yo no me compadezco de ninguna escuela, pero señalo ese cuidado de la argumentación filosófica en lo que tiene de irremplazable y que me parece ser la cuestión filosófica por excelencia de nuestra época: ¿cuál es el valor de esto?, en el sentido nietzscheano del término. Tengo una gran admiración por la epistemología, que se esfuerza por reflexionar sobre la significación de los descubrimientos científicos, pero creo que el filósofo va más en profundidad y más lejos cuando se pregunta, como lo hacía el viejo Kant, ¿cuál es el valor de la ciencia? ¿Cuál es el valor de las instituciones científicas? ¿Cuáles son las relaciones entre la ciencia y la sociedad, entre la ciencia y los poderes? ¿Cuáles son los poderes de la ciencia? De hecho, la gente se plantea estas cuestiones. Los filósofos intervienen para formalizarlas. Por lo demás, tenemos un gran ejemplo: Einstein planteó estos problemas.

Los filósofos del siglo XVII no podían, dice usted, evitar el pensamiento científico, porque era dominante y revolucionario en la época. Pero la ciencia actual sigue siendo creativa. Por cierto, su discurso es cada vez más parcial -y reivindica este aspecto parcial-. La filosofía sostiene habitualmente un discurso más global, una forma de saber absoluto, de tipo hegeliano.

Creo que la filosofía ha renunciado -en todo caso tiene que hacerlo- a esta pretensión a la exhaustividad. Ya no es cuestión de decir el alfa y el omega de lo que es. Se trata de un sueño irrealizable. En conexión con las ciencias y las artes, los filósofos pueden aprender que la razón no es una, que la reflexión puede fijarse un objeto y esforzarse en agotarlo en la medida de lo posible, pero sin pretender que este objeto recubra la totalidad de lo real y de lo imaginario. Segundo señalamiento: la relación de la ciencia y de la técnica hoy no es la misma que la que existía en tiempos de Descartes. En tiempos de Descartes los progresos fueron tan fulgurantes que podía pensar que la técnica era siempre benéfica y que el dominio de la naturaleza estaba a la vuelta de la esquina. Empero, nuestro siglo ha revelado -es una opinión personal- que la ciencia está cada vez más sujeta a la exigencia técnica y que esto refluye sobre sus capacidades de invención. Está bien querer poner la ciencia al servicio del hombre, pero de hecho ¿quién decide por el hombre sino los poderes? Y los poderes no tienen siempre objetivos desinteresados. Me parece, en particular desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, que la exigencia técnica de rentabilidad actúa retroactivamente sobre la investigación científica de una manera que no siempre es favorable.

Así, el filósofo se diría: ¿no hay un cambio en el estatuto de las ciencias a partir del momento en que deben necesariamente, para desarrollarse, ser tecnificadas?

No contesto esa pregunta. La planteo. Se trata de la pregunta que señalaba hace un rato acerca de la relación entre la ciencia, la sociedad y los poderes que dirigen esta sociedad.

Se ha percibido igualmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial que la técnica se había convertido, por razones económicas globales, mundiales, en una especie de festival loco. Siempre debe marchar adelante, y de golpe se convierte en una especie de fin en sí misma. Esto es la "sociedad de consumo", que la gente percibe muy bien. Digo "la gente" por la gente de la calle, de las oficinas. Tomemos el problema de la medicalización de la sociedad. Es complicado. No puedo cuestionarme ni la medicina ni los medicamentos; esto sería absurdo. La humanidad se ha beneficiado largamente con ellos. Pero ¿cómo tratar el hecho de que la sociedad deba encargarse de cuidar las enfermedades precisamente producidas por ella misma, mientras por otra parte esto va a crear una incitación a la medicalización que corre el riesgo de conducirla a las peores locuras? He aquí algunos ejemplos acerca de la ciencia. Si hubiésemos hablado de los grandes descubrimientos hechos por los novelistas, me hubiese referido a otros problemas.

Es así como encaro el papel de la filosofía. Ni mentor ni consejero, el filósofo debe esforzarse por comprender los efectos que se producen hoy día y plantearse esta pregunta, la misma: ¿esto vale la pena?

Sigmund Freud. *Malaise dans la civilisation [El malestar en la cultura]* PUF, p. 69 (trad. Ch. y J. Odier).

Si la civilización impone sacrificios tan pesados, no solamente a la sexualidad sino también a la agresividad, comprendemos mejor que sea tan difícil para el hombre encontrar allí su felicidad. En ese sentido, el hombre primitivo llevaba de hecho la mejor parte puesto que no conocía ninguna restricción a sus instintos. Por el contrario, su certeza de gozar durante mucho tiempo de semejante felicidad era mínima. El hombre civilizado ha cambiado una parte de felicidad posible por una parte de seguridad.

Pero me parece que ya ni Nietzsche ni Freud, entre otros, y cada uno a su manera, creían en la noción de progreso tal como el siglo XIX la puso de relieve.

Sin duda. Yo he citado a Nietzsche, pero podría haber citado igualmente a Freud. En *El malestar en la cultura* muestra que lo que la humanidad gana por un lado lo pierde por el otro, que todo progreso en un dominio implica una pérdida en otro dominio. Hay que reflexionar muy seriamente sobre esta idea de progreso. En nombre del progreso, en el curso de estos últimos decenios se han llevado a efecto las más grandes masacres. Según el pensamiento dialéctico, cuando se masacra se dice que es la fase negativa pero también que, en una síntesis superadora, va a haber progreso. Creo que la reflexión nos invita a rechazar pura y simplemente la idea del progreso global. Naturalmente, no se trata de rechazar lo que ha habido de progreso en tal o en cual dominio. El pasaje de un útil a otro más perfeccionado en un dominio dado es un progreso. De la misma manera, es fácil mostrar que hay un progreso en las ciencias físicas, o químicas, o matemáticas. Pero lo que debe ser recusado es la idea de que un progreso en un cierto dominio sería la garantía de un progreso global. Este es el grave error cometido por Marx. Comprueba que el capitalismo ha realizado un progreso industrial, que mejora los productos, las máquinas, que no cesan -según sus propias fórmulas- de revolucionarse a sí mismas. Pero este progreso es frenado por la estructura de explotación propia del capitalismo. En la medida en que piensa que la infraestructura de los modos de producción es determinante, infiere que, si la industria dejara de ser frenada, eso entrañaría un progreso global de la humanidad. Ese es el error. Lo que ha sido ganado por la humanidad en cierto sector corre siempre el riesgo de ser perdido en otro. Este es el motivo por el que formulo dudas sobre la filosofía de la historia que afirma que la humanidad marcha necesariamente hacia alguna parte. La humanidad no va más que allí donde quiere ir o, desgraciadamente, donde se quiere que vaya. Esto no está escrito de antemano. Hay que renunciar a los famosos axiomas de Condorcet.

Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine* [Esquema de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano], Garnier-Flammarion, pp. 80-81.

Este cuadro es pues histórico ya que, sometido a perpetuas variaciones, se forma mediante la observación sucesiva de las sociedades humanas en las diferentes épocas que recorrieron. Debe presentar el orden de los cambios, exponer la influencia que ejerce cada momento sobre el que lo reemplaza, y mostrar así, en las modificaciones que ha experimentado la especie humana, renovándose sin cesar en medio de la inmensidad de los siglos, la marcha que ha seguido; los pasos que ha cumplido hacia la verdad y la felicidad [...]. Tal es el fin de la obra que he emprendido, y cuyo resultado consistirá en mostrar, mediante el razonamiento y los hechos, que no ha sido señalado ningún término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; que los progresos de esta perfectibilidad, por lo demás independiente de todo poder que quisiera detenerlos, no tienen otro término que la duración del globo donde la naturaleza nos ha arrojado.

No hay nada que hacerle. Es así. "Transformación" no quiere decir que esto marche mejor en su conjunto. Tampoco que va mal en su conjunto. No habría que caer en una morosidad regresiva. Los mañanas luminosos deben ser rechazados con los mismos títulos que los buenos viejos tiempos.

En el fondo, no hay finalidad. ¿El estudio de la evolución le da alguna indicación ?

Sí, sobre el hecho de que la vida se ha hecho cada vez más compleja. La vida, en el sentido en que el biólogo define la vida. Pero desde el momento en que ingresamos en el dominio de la

cultura, de la moral, de la política, es decir, de las estructuras de dominación, no creo en absoluto que podamos pensar que la humanidad haya mejorado. El tipo de existencia de los Nambikwara o de los Guayaki de las selvas amerindias antes de la invasión blanca era aparentemente dichoso, aun cuando había desdichas, ¿Pero cómo comparar? ¿Cómo decir: ahora las cosas andan mejor? Esto no tiene sentido. Lo que la inteligencia humana, por ejemplo, ha ganado en la manipulación de la cantidad, puede haberlo perdido en la percepción de la cualidad. Lo cual en la actualidad es bastante reconocido. Entonces, no hay finalidad. No lo he dicho antes, pero Freud muestra bien que las pulsiones son libres. Por eso toma el término muy general de "libido" para designar el principio del placer. Al distinguir sexualidad de genitalidad, significa que no hay finalidad para la libido. Esto es lo que permite comprender las perversiones. Las perversiones son normales. Todo objeto puede devenir objeto de libido, y no hay más finalidad en nuestra relación con la naturaleza que la que ha existido en la historia de las diversas culturas.

Así, ¿ todo se constituye alrededor de criterios que se convierten en referencias? Usted dice: "La gente piensa esto y el filósofo formaliza". ¿No se correspondería esto con la idea original de democracia: el filósofo a la escucha del ciudadano y de la emergencia de nuevos saberes? Sé que usted no quiere una filosofía como vulgarización. Sin embargo, si ella está a la escucha de la "gente" y de la emergencia de nuevos saberes, ¿no es como un puente arrojado entre ambas?

Sí, es un puente. Así es como veo las cosas, pero esto es completamente subjetivo. Desde el siglo xx, las grandes transformaciones producidas en las sociedades humanas son transformaciones en las costumbres, por caminos lentos, a menudo secretos. Las instituciones, muy frecuentemente, frenan ese desarrollo, en virtud de una tendencia a la inercia que tiene toda institución que quiere perdurar en su ser. El filósofo se inquieta de lo que ocurre en las zonas más secretas de las sociedades y que no forma parte de la jurisdicción de la sociología, porque no se

traduce en las conductas, en las entrevistas, en las encuestas... El filósofo tiene otros encuentros, interroga de manera más radical a las instituciones para tratar de fisurar su fuerza inercial. En este sentido la filosofía no es vulgarización. No lleva a efecto una difusión del saber simplificado. Por ejemplo: se comprueba hoy un problema en la familia. ¿Cómo son las relaciones jerárquicas en la familia? ¿Qué es una familia sin patrimonio? ¿Cuál es la parte de los padres en la educación de los niños? Todo esto es oscuro. Existen tentativas de respuesta de tipo pedagógico, sociológico... El filósofo tiene, como testimonio de que esto no funciona, un cierto número de obras, de acontecimientos, de hechos. Lee los análisis de los sociólogos, trata de comprender lo que ocurre; percibe además en ciertas instituciones pedagógicas o, incluso -tomo aquí el ejemplo de Deleuze y Guattari-, en la institución psicoanalítica un modelo familiarista. Entonces, la crítica que va a hacer no será en nombre de una especie de idea platónica de la familia que se opondría a una realidad empírica. Será un cuestionamiento documentado, que toma como punto de apoyo lo que ocurre en la realidad familiar hoy, de un esquema llamémoslo "represivo", constituido, perpetrado por inercia, que ha ganado incluso al psicoanálisis. Igualmente, podrían ponerse en relación los problemas de la delincuencia y lo que Michel Foucault ha hecho en *Vigilar y castigar*. Se ve claramente, con los disturbios causados por el fenómeno de las prisiones, que esta manera de reglar la cuestión de la delincuencia no es satisfactoria. Se ve el peso de la representación colectiva, de las instituciones que se reproducen sobre el modo de lo mismo, y las tentativas por tratar de pensar de otra manera, de desplazar la mirada.

Los filósofos contemporáneos provienen de horizontes muy diversos: de la lingüística, de la psicología, de la economía, es decir, de ciencias "duras", ¿Esto es una particularidad de nuestra época?

Hoy se trata de una situación normal. Anteriormente los filósofos tenían la filosofía como único material. En lo que se refiere a Francia, el período que comienza con Napoleón I ve al filósofo ser al mismo tiempo profesor de filosofía y una especie de relevo

de lo que era el sacerdote jesuita. Ya no es posible, después de la derrota de Napoleón Bonaparte, recurrir pura y simplemente a la religión para la educación de los niños. Una página ha sido dada vuelta; es preciso ir hacia adelante. Entonces los poderes de la época inventan la enseñanza de la filosofía para ocupar ese lugar, para formar buenos esposos, buenos ciudadanos que irán a la guerra cuando se les diga que tienen que ir, que pagarán sus impuestos cuando se les indique que tienen que pagarlos... Así, los filósofos se convierten en profesores de filosofía y viven de filosofía. Este período ha durado, y todavía hoy se ve que la mayor parte de los filósofos son profesores de filosofía. Pero cualquiera que sea su origen, se nutren ahora de otra cosa. También el filósofo se vuelve hacia la producción artística. Pienso por ejemplo que la producción cinematográfica es un dato muy importante en la reflexión filosófica contemporánea. Seguramente, nuestra sociedad es una sociedad partida, fragmentada, no sólo en instituciones sino en géneros culturales cada vez más numerosos. En este sentido el filósofo no hace más que inscribirse en un contexto. Puesto que ha renunciado a la idea de que detenta un poder supremo, es un reactivo a las situaciones, un reactivo que se esfuerza por construir una visión coherente y fundada del mundo.

La razón no ha alcanzado la edad de la razón. ¿La alcanzará alguna vez? Esto depende del hombre y solamente de él.