

**Leslie Stevenson**



# **SIETE TEORIAS DE LA NATURALEZA HUMANA**

**Platón  
Cristianismo  
Marx  
Freud  
Sartre  
Skinner  
Lorenz**



**CATEDRA  
colección teorema**

*Siete teorías  
de la  
naturaleza humana*

## Colección Teorema

Leslie Stevenson

*Siete teorías  
de la  
naturaleza humana*

Traducción de Elena Ibáñez Guerra

DECIMONOVENA EDICIÓN

CATEDRA

TEOREMA

Título original de la obra:  
*Seven Theories of Human Nature*

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Oxford University Press, 1974  
Ediciones Cátedra, S. A., 1995  
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid  
Depósito legal: M. 29.649/1995  
ISBN: 84-376-0120-7  
*Printed in Spain*  
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.  
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

ADVERTENCIA  
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES  
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras"*,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 1941

# Índice

PREFACIO ... ..	9
PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN	
CAPÍTULO I	
Teorías rivales ... ..	15
CAPÍTULO II	
La crítica de teorías ... ..	25
SEGUNDA PARTE: SIETE TEORÍAS	
CAPÍTULO III	
Platón: el gobierno de los sabios ... ..	41
CAPÍTULO IV	
El Cristianismo: salvación divina ... ..	57
CAPÍTULO V	
Marx: la revolución comunista ... ..	71
CAPÍTULO VI	
Freud: psicoanálisis ... ..	91
CAPÍTULO VII	
Sartre: existencialismo ateo ... ..	113
CAPÍTULO VIII	
Skinner: el condicionamiento de la conducta ... ..	129

CAPÍTULO IX

Lorenz: la agresión innata ... .. 149

TERCERA PARTE: CONCLUSIÓN

CAPÍTULO X

Filosofía: otros horizontes ... .. 167



## Prefacio

Es este un libro introductorio, concebido simplemente como un rápido viaje a través de un fascinante paisaje intelectual. Si sirve de estímulo al apetito del lector para emprender una más detallada exploración y le ayuda a iniciar esta tarea por su cuenta, habré cumplido mi propósito. No doy, por supuesto, ningún conocimiento previo de los temas que aquí se tratan.

Para un bibliotecario será difícil clasificar este libro. Aunque ha sido escrito por un filósofo, se ocupa de autores y materias no tenidas por filosóficas en el sentido académico. Y si bien es cierto que considera algunas teorías psicológicas, difícilmente podría tomárselo por una introducción general a la psicología. Incluso se aventura en el tratamiento de cuestiones de biología, sociología, política y teología, traspasando así los convencionales límites de facultades entre las artes, las ciencias, la ciencia social y la ciencia de la divinidad. Es, por usar una palabra que está hoy de moda, un libro «interdisciplinar». Quizá la mejor manera de describirlo sea decir que es un ejercicio de cierta extensión en lo que he llamado «filosofía aplicada» (en la revista *Metaphilosophy* I, 3, julio de 1970, págs. 258-267), esto es, la aplicación del análisis conceptual a cuestiones de creencia y de ideología que afectan a lo que pensamos que debemos hacer, tanto individual como socialmente. Inevitablemente, se plantearán cuestiones de filosofía pura sin que haya lugar a darles respuesta; espero que algunos

lectores se sientan animados a profundizar en el estudio de las mismas.

Debo consignar mi gratitud a mis colegas Keith Ward, Bob Grieve, y Roger Squires por sus comentarios críticos a porciones del manuscrito, a mi padre Patric Stevenson por sugerencias de estilo, a mis estudiantes de la Universidad de St. Andrews por haber servido de prueba y contraste en la exposición de mis ideas, a Ena Robertson y a Irene Freeman por su eficaz labor mecanográfica, y por todo a mi esposa Pat.

LESLIE STEVENSON

*St. Andrews,*

*Octubre de 1973*

*A mis padres.*



PRIMERA PARTE

Introducción



## CAPÍTULO PRIMERO

### Teorías rivales

¿Qué es el hombre? Ésta es, seguramente, una de las cuestiones más importantes que cabe plantear, y que depende, en muy grande medida, de nuestro punto de vista sobre la naturaleza humana. El significado y el propósito de la vida humana, qué sea lo que debemos hacer, y aquello que podemos esperar realizar, son cuestiones que quedan fundamentalmente afectadas por lo que pensamos que sea la naturaleza «real» o «verdadera» del hombre. Pero existen muchos puntos de vista conflictivos acerca de lo que realmente sea la naturaleza humana. «Qué es el hombre para que Tú te cuides de él... Tú lo has hecho un poco más bajo que los ángeles y lo has coronado con gloria y honor», dijo el autor del Salmo 8 en el Antiguo Testamento. La Biblia ve al hombre como creado por un Dios transcendente que tiene un propósito definido para nuestra vida. «La naturaleza real del hombre es la totalidad de las relaciones sociales» dijo Marx (en sus Tesis sobre Feuerbach en 1845). Marx negó la existencia de Dios y sostuvo que cada individuo es un producto de la sociedad humana en la que vive. «El hombre está condenado a ser libre» escribió Sartre, en Francia en los años cuarenta. Sartre negó la existencia de Dios, pero también negó que estuviéramos determinados por nuestra sociedad ni por cualquier otra cosa. Sostuvo que cada individuo es com-

pletamente libre de decidir por sí mismo lo que él quiere ser y hacer.

Diferentes puntos de vista acerca de la naturaleza humana conducen, naturalmente, a diferentes conclusiones acerca de lo que debemos hacer y cómo podemos hacerlo. Si Dios nos creó, entonces es su intención la que define lo que debemos ser, y debemos pedirle ayuda. Si estamos hechos por nuestra sociedad, y encontramos que nuestra vida es insatisfactoria, es obvio que no podrá haber cura real de esa insatisfacción hasta que la sociedad se transforme. Si somos fundamentalmente libres y nunca podemos escapar de la necesidad de la elección individual, entonces la única actitud realista es aceptar nuestra situación y decidir nuestras alternativas con completa conciencia de lo que estamos haciendo.

Las creencias conflictivas acerca de la naturaleza y finalidad de la vida humana se encuentran con frecuencia incorporadas en diferentes modos de vida, en sistemas políticos y económicos y en la teoría y la práctica educativas. La versión oficial de la teoría marxista domina a tal punto la vida en los países comunistas, que nadie la puede cuestionar sin poner en peligro su empleo o su libertad. Y los niños la tienen tan firmemente asumida que les puede parecer que es obviamente verdad. En los llamados países «libres» o «democráticos» fácilmente olvidamos que sólo hace tres siglos, o menos, que el Cristianismo ocupó en ellos una posición similar. La gente que disentía públicamente de la versión ortodoxa del Cristianismo podía sufrir discriminación, persecución e incluso la muerte. En algunos países es todavía el catolicismo romano la creencia enseñada en todas las escuelas, y aceptada por el gobierno como legislación que impone límites en asuntos sociales tales como el divorcio y la contracepción. Incluso en una sociedad llamada secular tal como la Inglaterra contemporánea, el Cristianismo mantiene un lugar oficial en el sistema educativo, y la Iglesia Anglicana es la iglesia establecida. Los puntos de vista existencialistas, como el de Sartre, no están de este modo incorporados en las instituciones, porque sería ajeno a una teoría que insiste en la



libertad humana el convertirla en un sistema ortodoxo enseñado e impuesto. Sin embargo, una tal teoría sugiere naturalmente que deberíamos permitir tanta libertad individual como fuera posible, lo cual tiene implicaciones para la política social y educativa.

Analicemos un poco más de cerca el Cristianismo y el marxismo como dos teorías rivales de la naturaleza humana. Aunque son radicalmente diferentes en contenido, hay algunas similitudes notables en estructura, en el modo según el cual se acomodan entre sí las partes de cada doctrina y dan lugar a modos de vida. En primer lugar, cada una de ellas emite afirmaciones sobre la naturaleza del universo como un todo. El Cristianismo se compromete, por supuesto, en la creencia en Dios, en un ser personal que es omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, que creó y controla todo lo que existe. Marx negó todo ello, y condenó la religión como «el opio del pueblo», que aparta a éste de sus problemas sociales reales. Sostuvo que el universo existe sin que haya nada detrás o más allá de él, y que es fundamentalmente material en su naturaleza, estando todo en él determinado por las leyes científicas de la materia.

Como parte de su concepción del universo, ambos, Cristianismo y marxismo, ostentan creencias acerca de la naturaleza de la historia. Para el cristiano, el significado de la historia viene dado por su relación con lo eterno. Dios utiliza los acontecimientos de la historia para descubrir Sus propósitos, revelándose Él mismo por encima de todo en la vida y muerte de Jesús. Marx afirmó encontrar un modelo de progreso en la historia humana que es completamente interno a ella. Pensó que hay una evolución inevitable de un estado económico a otro, de modo que así como el feudalismo ha dado paso al capitalismo, el capitalismo dará paso al comunismo. En consecuencia, ambos puntos de vista consideran que la historia se mueve en una cierta dirección, aunque difieran en cuanto a la naturaleza de su fuerza y sentido.

En segundo lugar, derivándose de las tesis conflictivas acerca del universo, existen diferentes descripciones de la naturaleza esencial del ser humano individual. Según

el Cristianismo, el hombre está hecho a la imagen de Dios, y su destino depende de su relación con Dios. Cada individuo humano es libre de aceptar o rechazar el fin de Dios, y será juzgado según como ejercite esta libertad. Semejante juicio trasciende de las condiciones de esta vida, pues toda persona individual sobrevive de algún modo a la muerte física de la que tenemos conocimiento. El marxismo niega una tal supervivencia de la muerte y un tal juicio. Asimismo, ha de negar la importancia de esa libertad moral individual que es crucial para el Cristianismo, pues según Marx nuestras ideas y actitudes morales están determinadas por la clase de sociedad en la que vivimos.

En tercer lugar, encontramos diferentes diagnósticos de lo que es básicamente malo o erróneo en el género humano. El Cristianismo dice que el mundo no está de acuerdo con los propósitos de Dios, que la relación del hombre con Dios está quebrantada. El hombre abusa de su libertad, rechaza a Dios, y está así infectado de pecado. Marx reemplaza la noción de pecado por la de «alienación», la cual conlleva una idea similar de un cierto patrón ideal que la vida humana real no encuentra. Pero la idea de Marx es la de alienación con respecto a uno mismo, a la propia naturaleza de uno mismo, porque a los hombres no se les permite realizarse en las condiciones de la sociedad capitalista.

La prescripción para un problema depende del diagnóstico que indique la causa fundamental. Así que, en cuarto lugar, Cristianismo y marxismo ofrecen respuestas completamente diferentes a las enfermedades de la vida humana. El cristiano cree que únicamente el poder de Dios puede salvarnos de nuestro estado de pecado. La tesis de la que parte es que, en la vida y muerte de la persona histórica particular de Jesús, Dios ha actuado para redimir al mundo y restaurar la destruida relación de los hombres con Él. Todo individuo necesita aceptar este perdón divino para poder empezar a vivir entonces una nueva vida regenerada en la iglesia cristiana. La sociedad humana no estará verdaderamente redimida hasta que los individuos no se transformen de este

modo. El marxismo dice lo contrario, que no puede haber cambio real en la vida individual hasta que haya un cambio radical en la sociedad. El sistema socioeconómico del capitalismo debe ser reemplazado por el del comunismo. Este cambio revolucionario es inevitable, a causa de las leyes del desarrollo histórico; lo que el individuo debería hacer es unirse al partido revolucionario y ayudar a abreviar las angustias del nacimiento de la nueva era.

Hay implícitamente en estas prescripciones rivales visiones un tanto diferentes de un futuro en el cual el hombre esté totalmente regenerado. La visión del cristiano es la del hombre restaurado al estado que Dios quiso para él, libremente amante y obediente de su creador. La nueva vida comienza tan pronto el individuo acepta la salvación de Dios y se une a la Iglesia, la comunidad de los redimidos. Pero el proceso se completa únicamente más allá de esta vida, pues ambos, el individuo y la comunidad estarán contaminados todavía con el pecado del mundo y serán imperfectos. La visión marxista es la de un futuro en este mundo, de una sociedad perfecta en la cual los hombres puedan llegar a ser realmente ellos mismos, no alienados ya por las condiciones económicas, sino libremente activos en cooperación los unos con los otros. Tal es la meta de la historia, aunque no se la deberá esperar inmediatamente después de la revolución, ya que se necesitará un estadio de transición antes de que pueda llegar a acontecer la fase más alta del comunismo.

Tenemos aquí dos sistemas de creencia cuyo alcance es total. Ambos, cristianos y marxistas, afirman poseer la verdad esencial acerca de la totalidad de la vida humana; sostienen algo acerca de la naturaleza de todos los hombres, en todo tiempo y lugar. Y estas concepciones del mundo no sólo exigen consentimiento, sino también acción; si uno realmente cree en una de esas dos teorías, debe aceptar que tiene implicaciones para su propia forma de vida.

Como último punto de comparación, observemos que para cada uno de estos dos sistemas de creencia existe

una organización humana que exige la obediencia de los creyentes y mantiene una cierta autoridad tanto en la doctrina como en la práctica. Para el Cristianismo está la Iglesia, y para el marxismo el Partido Comunista. O para ser más exactos, existen actualmente muchas iglesias cristianas y muchos partidos marxistas, que rivalizan en afirmar que son la doctrina verdadera de su fundador, definiendo varias versiones de la creencia como ortodoxas, y siguiendo diferentes políticas prácticas. Esta formación de secta es típica de ambas creencias.

Muchos han observado esta similitud de estructura entre el Cristianismo y el marxismo, y algunos han sugerido que el último es una religión tanto como el primero. Hay aquí materia de reflexión para los creyentes de ambas clases, y para las personas desconfiadas también. ¿Por qué concepciones tan diferentes de la naturaleza y destino del hombre tendrían estructuras tan similares? Quizá las diferencias se puedan reconciliar hasta cierto punto, y, de hecho, hay quienes se denominan marxistas-cristianos. Pero en las interpretaciones tradicionales de cada una de estas dos creencias, existen desacuerdos muy básicos acerca de la existencia de Dios y la naturaleza del hombre.

Pero como ya he sugerido al citar a Sartre, hay muchas otras concepciones del hombre. Las teorías de los antiguos griegos, especialmente de sus grandes filósofos Platón y Aristóteles, todavía nos influyen hoy. Más recientemente, la teoría de la evolución de Darwin y las especulaciones psicoanalíticas de Freud han cambiado permanentemente la idea que tenemos de nosotros mismos. Y la filosofía, la psicología y la sociología modernas continúan ofreciéndonos nuevas teorías acerca de la naturaleza humana. Fuera de la tradición intelectual de Occidente, figuran los conceptos del hombre de los antiguos chinos e indios, entre muchos otros.

Algunos de estos puntos de vista están incorporados en las sociedades humanas y en las instituciones y modos de vida, como lo están el Cristianismo y el marxismo. Así que no son cabalmente teorías, sino modos de vida

sujetos al cambio, al crecimiento y a la decadencia. Un sistema de creencias acerca de la naturaleza del hombre que es sostenido de esta forma por algún grupo humano y da así lugar al modo de vida de ese grupo es típicamente llamado «ideología». Cristianismo y marxismo son ciertamente ideologías en este sentido, pero el existencialismo no parece serlo, ya que no se da, obviamente, un grupo social para el cual defina un modo de vida.

Una ideología es, pues, más que una teoría, pero está basada en una teoría de la naturaleza humana que sugiere de algún modo una forma de acción. Lo que yo pretendo hacer en este libro es examinar ciertas teorías influyentes que prescriben de esa forma la acción al mismo tiempo que exigen una creencia. No todas son ideologías, ya que no todas cuentan con un correspondiente grupo social que sostenga la teoría dando lugar con ella a su modo de vida. Pero las teorías que he seleccionado para su discusión exhiben todas los elementos principales de esa estructura común que hemos visto en el Cristianismo y en el marxismo: (1) como trasfondo, una teoría sobre la naturaleza del universo; (2) una teoría básica de la naturaleza del hombre; (3) un diagnóstico de lo que hay de malo o de equivocado en el hombre, y (4) una prescripción para corregirlo.

Únicamente las teorías que combinan tales elementos constitutivos nos ofrecen esperanza de encontrar soluciones a los problemas de la especie humana. Por ejemplo, la mera afirmación de que todos los hombres son egoístas es un diagnóstico, aunque breve, pero no nos permite comprender por qué somos egoístas ni ofrece sugerencia alguna de cómo superarlo. Igualmente, la prescripción de que todos nos amemos los unos a los otros, no da explicación de por qué nos resulta tan difícil de cumplir. La teoría de la evolución tiene mucho que decir acerca del hombre y su lugar en el universo, pero no da de por sí ningún diagnóstico o prescripción.

Las teorías que me propongo examinar son las teorías del Cristianismo, de Marx y de Sartre, a las que se añadirán las teorías de la *República* de Platón (uno de los libros más influyentes de todos los tiempos y una de

las obras más leídas de la filosofía griega), Freud (cuyas teorías psicoanalíticas han afectado tanto al pensamiento de este siglo), B. F. Skinner (profesor americano de psicología que afirma tener la clave de los problemas del comportamiento humano) y Konrad Lorenz (Premio Nobel austriaco que ha señalado una nueva dirección al estudio de la conducta animal y ha aportado una nueva forma de explicar la naturaleza humana por analogía con los simios y otros animales). En todo caso, no puedo abrigar la pretensión de trazar un esbozo de los múltiples antecedentes de cada punto de vista, aunque intentaré bosquejar brevemente el fondo esencial. Ni dispongo de espacio para considerar las numerosas variantes de las teorías cristiana, marxista, existencialista y psicoanalítica. Me limitaré a tratar de introducir las ideas clave de cada una, en cuya interpretación me atenderé a la estructura en cuatro partes más arriba indicadas. En cada caso tomaré como texto básico un libro que sea fácilmente asequible y me atenderé a él en las citas, de modo que el lector pueda comprobar mis afirmaciones y profundizar por sí mismo en ese texto. Sugeriré además ulteriores lecturas de interés para cada teoría. Algunos lectores estarán en desacuerdo con el hecho de que no trate ningún punto de vista oriental. Permítaseme disculparme arguyendo ignorancia y falta de tiempo, y recomendar un libro que cito más adelante.

Pero al mismo tiempo que exponer las ideas básicas me propongo sugerir algunas de sus principales dificultades. Así, someteré cada teoría a una discusión crítica que espero dé ánimos al lector para seguir adelante pensando por sí mismo. Pero antes de iniciar nuestra principal tarea, lancemos otra mirada preliminar a los casos del Cristianismo y del marxismo, lo cual nos servirá de preparación y anticipo de nuestras subsiguientes críticas de las diversas teorías de la naturaleza humana.

## Lecturas recomendadas

El Cristianismo y el marxismo serán objeto de más detallada discusión en otro lugar de este libro, y allí se indicará la oportuna bibliografía. Pero por lo que respecta a la comparación entre uno y otro como sistemas de creencia, merecen ser recomendados los dos libros siguientes: *Philobophy and Myth in Karl Marx*, por Robert C. Tucker, Cambridge (Cambridge University Press, 1.<sup>a</sup> ed. 1961, 2.<sup>a</sup> ed. 1973) (véase especialmente la introducción), y *Marxism and Christianity*, por Alasdair MacIntyre, Harmondsworth, (Penguin Books, 1971; Nueva York, Schocken Books, 1969).

Más sobre la noción de ideología puede verse en: *Ideology*, por John Plamenatz, Londres (Macmillan, 1971; Nueva York, Praeger, 1970).

Para las respectivas introducciones a las teorías judía, china, india e islámica de la naturaleza humana véase *The Concept of Man*, compilado por S. Radhakrishnan y P. T. Raju, Londres (George Allen & Unwin, 2.<sup>a</sup> ed. 1966; Johnsen Publishing Co., Lincoln, Nebr., 1966).





## CAPÍTULO II

### La crítica de teorías

La afirmación básica del Cristianismo acerca del Universo, que Dios existe, se enfrenta, sin duda, con muchas objeciones escépticas. Tomemos una de ellas: la existencia del mal en el mundo parece hablar en contra de la existencia de Dios. Porque si Dios es omnisciente debe conocer el mal, y si es omnipotente debe tener el poder de eliminarlo, y así si Dios es perfectamente benevolente, ¿por que no lo hace? En particular, ¿por qué no atiende Dios a las plegarias de los creyentes sobre la mitigación de la inmensidad de sufrimientos que se extienden por todo el mundo? La afirmación básica del marxismo acerca del universo, que hay un inevitable progreso en la historia humana a través de estadios de desarrollo económico, está tan abierta al escepticismo como lo está la afirmación cristiana. ¿Es realmente plausible, en absoluto, que tal progreso sea inevitable? ¿No depende ese progreso de muchos factores no económicos que no están predeterminados? En particular, las revoluciones comunistas no han ocurrido en los países industrializados de la Europa Occidental, así pues ¿no constituye este hecho una evidencia directa contra la teoría de Marx?

Las declaraciones cristianas y marxistas sobre la naturaleza del hombre individual plantean inmediatamente amplios problemas metafísicos. ¿Es el individuo

realmente libre y responsable de sus acciones? ¿O está todo lo que le atañe determinado por su herencia, educación y ambiente? ¿Continúa o no existiendo la persona individual después de su muerte? Frente al hecho universal y obvio de la mortalidad humana, la pretendida evidencia de la supervivencia es escasa y muy controvertible. Pero ¿puede ser realmente cierta la concepción materialista de que el hombre no está hecho de otra cosa sino de materia?

De igual modo surgen dudas sobre las respectivas prescripciones para el problema del hombre. La tesis cristiana de que una figura histórica particular es divina y que es el medio para la reconciliación de Dios con el mundo, desafía toda racionalidad humana. La creencia marxista de que la revolución comunista es la respuesta a los problemas que la humanidad tiene planteados, adjudica casi la misma significación cósmica a un suceso histórico particular. En ninguno de los dos casos la pretensión cósmica se ha visto apoyada por la subsiguiente historia de aquellos individuos, instituciones o naciones sobre los cuales se suponía que había de efectuarse la regeneración. Porque la historia de la Iglesia cristiana a través de los siglos, y la de Rusia a partir de 1917, muestra la misma mezcla de bien y mal que la de cualquier otra historia humana. La práctica del credo cristiano o comunista no ha eliminado el desorden, el desacuerdo, el egoísmo, la persecución, la tiranía, la tortura y el asesinato.

Estas comunes objeciones a cada ideología son, hoy por hoy, bastante bien aceptadas. Lo curioso es que ni una ni otra creencia han desaparecido frente a ellas. Es cierto que el Cristianismo ha sufrido una constante erosión en su influencia en los últimos siglos; y tal vez sólo pueda contarse una pequeña proporción de la población de los países comunistas como creyente convencida de la teoría marxista. Pero ambas teorías siguen aún muy vivas, pues existen muchos creyentes cristianos y muchos creyentes marxistas a ambos lados del telón de acero. No han desaparecido en los países industrializados, al modo como lo han hecho la brujería y la as-

trología, salvo en las páginas interiores de los periódicos dominicales.

¿Cuál es la razón de que un número significativo de individuos que no son lunáticos continúe creyendo en el Cristianismo o en el marxismo? En primer lugar, los creyentes encuentran de ordinario algún medio de salvar hábilmente las objeciones al uso. El cristiano dice que Dios no siempre elimina el mal, o atiende a nuestras plegarias, porque lo que para nosotros parece ser un mal puede en última instancia resultar un bien. El marxista puede decir que la revolución no ha ocurrido en Occidente porque los trabajadores han sido «sobornados» por la concesión de niveles superiores de vida, y no se han percatado de que su verdadero interés está en el derrocamiento del capitalismo. Las discusiones sobre las grandes cuestiones metafísicas de determinismo o libre albedrío, materialismo o inmortalidad, parecen poder continuar hasta el infinito sin que ninguna de las partes abandone su posición. Respecto a las dudas suscitadas por las prescripciones respectivas, los creyentes pueden replicar que la total regeneración del hombre está aún por venir, y que las terribles cosas que han ocurrido en la historia del Cristianismo o del comunismo se han debido a que aún no se ha logrado la perfección. Salvando así hábilmente las dificultades de su teoría y apelando al futuro para su justificación, el creyente puede mantener su fe con algunos visos de plausibilidad. Los teóricos de la Iglesia y del Partido están bien entrenados en tales justificaciones de los caminos de Dios, o de los del Partido.

En segundo lugar, el creyente puede tomar la ofensiva contra las críticas atacando las motivaciones del crítico. El cristiano puede argüir que aquéllos que persisten en plantear objeciones intelectuales al Cristianismo están cegados por el pecado, que es su propio orgullo y reluctancia a recibir la gracia de Dios lo que les impide ver la luz. Similarmente, el marxista puede decir que aquellos que no reconocen la verdad del análisis que hace Marx de la historia y la sociedad están engañados por su «falsa conciencia», ideas y actitudes que son debidas

a su posición económica en la sociedad. La sociedad capitalista produce naturalmente una «conciencia de clase burguesa» entre aquellos que se benefician de ella, lo cual no les permite reconocer la verdad acerca de su sociedad. Así, pues, en cada caso, las motivaciones del crítico pueden ser analizadas en términos de la teoría que éste está criticando, y el creyente puede rechazar la crítica en tanto que basada en la ilusión.

Estos son dos de los principales modos en que una creencia puede ser mantenida frente a las dificultades intelectuales que se le puedan presentar. Si una teoría de la naturaleza humana es mantenida por estos dos recursos: 1) no permitir que evidencia concebible alguna cuente en contra de la teoría, y 2) deshacerse de la crítica analizando las motivaciones del crítico en términos de la teoría misma, entonces diré que esa teoría está siendo mantenida como un «sistema cerrado». De lo anteriormente dicho parece ser que el Cristianismo y el marxismo pueden ser mantenidos como sistemas cerrados —lo cual no es decir que todos los cristianos y marxistas mantengan de este modo sus creencias.

¿Por qué mantiene la gente una creencia frente a las dificultades que les presentan? La inercia y la reluctancia a admitir que uno está equivocado pueden entrar aquí en juego. Si uno ha sido educado en una cierta creencia y un modo de vida, o si uno ha sido convertido y luego se ha mantenido fiel a ella, se requiere una cierta dosis de valor para abandonar el propio pasado. Cuando una creencia constituye una ideología que configura el modo de vida de un grupo social, será siempre difícil que los miembros de esa sociedad consideren objetivamente tal creencia. Existen fuertes presiones sociales para que esa creencia continúe siendo admitida, y es natural que los creyentes la mantengan como un sistema cerrado. La gente sentirá que su creencia, aunque esté abierta a objeciones, contiene alguna idea vital, alguna visión de las verdades eternas. Abandonarla puede significar abandonar lo que da significado, meta y esperanza a la vida de uno.

¿Es, pues, posible discutir diversas teorías de la naturaleza humana de manera racional y objetiva, como yo pretendo hacerlo en este libro? Porque cuando tales teorías están encarnadas en ciertos modos de vida, la creencia en ellas parece ir más allá del mero razonar. Es cierto que la creencia puede presentarse aparentemente como inexpugnable ante la crítica mediante los anteriores recursos de los sistemas cerrados. En último extremo puede apelarse a la fe o a la autoridad, y no encontrarse respuestas a las cuestiones: «¿por qué habría yo de creer esto?», o «¿por qué habría de aceptar esta autoridad», respuestas que satisfarían a alguien que no estuviese ya inclinado a creer. El proyecto de este libro puede parecer, por tanto, estar condenado desde su comienzo al fracaso, si sacamos precipitadamente la conclusión de que no puede haber discusión objetiva alguna de ideologías rivales.

Sin embargo, creo que sería prematuro desesperar de ello. Por una razón: no todas las teorías que van a ser discutidas son en absoluto ideologías, y cuando no lo son es mucho menor la probabilidad de que sean mantenidas como sistemas cerrados. Y lo que es más importante aún, incluso cuando una creencia se convierte en ideología y quizá es mantenida como sistema cerrado por algunos creyentes, pienso que la discusión racional sigue siendo posible para aquellos que se encuentran preparados para abordarla. Porque siempre podemos distinguir entre lo que uno dice y las motivaciones que le llevan a decirlo. La motivación puede ser importante por varias razones, por ejemplo, si queremos entender la personalidad del que habla y la naturaleza de su sociedad. Pero si nuestro interés primario se centra en la verdad o falsedad de lo que se está diciendo, y en averiguar si le asisten o no buenas razones para creer en lo que se dice, entonces la motivación es irrelevante. Las razones que pueda ofrecer el que habla no son necesariamente las mejores razones. No hay nada que nos impida discutir sin atender a consideraciones extrínsecas.

Esta es la razón de que la segunda característica de los sistemas cerrados anteriormente apuntada, la técnica

de responder a la crítica atacando la motivación del crítico, sea fundamentalmente irracional. Porque si lo que se está discutiendo es si la teoría es verdadera, o si existen buenas razones para creer en ella, entonces las objeciones que alguien aduzca contra ella han de ser refutadas en términos de su valor intrínseco, con independencia de las posibles motivaciones del objetante. La motivación de uno puede ser peculiar u objetable de algún modo, pero sin embargo lo que de hecho esté diciendo puede ser verdadero y justificable por buenas razones. E incluso si la motivación *va* a ser considerada, analizarla en términos de la teoría bajo discusión es asumir la verdad de la teoría, y, por tanto, una petición de principio. Una objeción a una teoría no puede ser destruida por el mero recurso de reafirmar esa teoría.

La primera característica de los sistemas cerrados, el refutar hábilmente toda evidencia en contra de la teoría, ha de ser considerada también con cierto recelo. Con frecuencia tenemos la sensación de que tal «refutación hábil» no es realmente muy convincente, salvo para aquél que ya está dispuesto a creer en la teoría. (Considérese cómo pueden los cristianos dar razón del problema del mal, y los marxistas explicar el hecho de que no hayan ocurrido revoluciones en Occidente.) Hemos de intentar ver cuándo es racionalmente justificable tal refutación hábil y cuándo no lo es. Para ello habremos de decidir qué *tipo* de enunciado se está utilizando, antes de poder discutir la relevancia de la pretendida evidencia en pro o en contra de una teoría.

En primer lugar, puede resultar que un enunciado sea un juicio de valor, que dice lo que *debe* ser el caso, más bien que un enunciado de hecho, que habla acerca de lo que *es* el caso. Por ejemplo, supóngase que alguien dice que la homosexualidad es antinatural. Se le podría objetar que en casi toda sociedad humana conocida se ha dado una cierta dosis de homosexualidad. Supóngase que replica que esto no desmiente lo que él dice, puesto que se trata sólo de una minoría en cada sociedad. Su contrincante podría tal vez sugerir que es posible que la mayoría de la sociedad sea tolerante respecto a la activi-

dad homosexual, como también respecto a la heterosexual (y éste parece haber sido el caso en la antigua Grecia). A lo cual podría replicar: «Sigo *aún* diciendo que es antinatural.» Una respuesta tal sugiere que el que habla así no está en último término afirmando nada acerca de lo que la gente hace de hecho, sino expresando una opinión acerca de lo que la gente debería hacer (¡o *no* debería hacer!). Esta impresión se vería confirmada si comprobásemos que el individuo en cuestión reacciona con horror contra cualquier individuo que se le describa como homosexual. Si lo que está siendo afirmado es pues realmente «evaluativo» y no fáctico, entonces la evidencia de lo que de hecho sucede no refuta su afirmación, porque es perfectamente consistente decir que lo que sucede no debería suceder. Pero con vistas a que ese enunciado sea correctamente clasificado como impermeable a la evidencia, habrá de ser reconocido como un juicio de valor, como un enunciado que no *intenta* siquiera decir qué *es* el caso. Y de ser así, tampoco puede ser *apoyado* por la evidencia, ya que lo que sucede de hecho no es necesariamente lo que debería suceder.

Los enunciados acerca de la naturaleza humana están sujetos especialmente a este tipo de ambigüedad. Además, las palabras «naturaleza» y «natural» tendrían que ser consideradas como signos peligrosos que indican posibles confusiones. Si alguien dice, «los seres humanos son naturalmente X», deberíamos preguntarle inmediatamente «¿quieres decir que todos o la mayoría de los seres humanos *son* de hecho X, o que todos nosotros *deberíamos ser* X, o qué?» Al distinguir así los juicios de valor de los enunciados de hecho, no necesitamos presuponer que aquéllos son meramente expresiones de preferencias individuales, y que no cabe dar razones objetivamente válidas, sea en favor o en contra de ellos. La naturaleza de los juicios de valor —ya se trate de que puedan ser «objetivos», o bien sean en última instancia distintos de los enunciados fácticos— es una de las cuestiones centrales de la filosofía moral, y en modo alguno estoy aquí prejuzgándola. Me estoy limitando a señalar que el mencionado tipo de cuestión clarificadora

es con frecuencia esencial al discutir teorías sobre la naturaleza humana.

Existe un segundo, y bastante diferente, modo en el cual puede mantenerse correctamente que un enunciado es impermeable a la evidencia en contra: cuando el enunciado en cuestión es materia de definición. Por ejemplo, si alguien dice que todos los hombres son animales, no resulta claro cómo podría cualquier concebible evidencia aportar nada contra su afirmación. Supóngase que la teoría de la evolución no fuese verdadera, que se descubriese que después de todo no tenemos un antepasado común con ninguna otra especie. ¿Acaso no seguiríamos figurando como pertenecientes al reino animal, si bien un tipo especial de animales, puesto que vivimos, nos alimentamos, nos reproducimos y morimos como todos los otros animales? Supóngase que se fabricasen robots que anduviesen y hablasen como hombres, pero que, por supuesto, no se alimentasen y reprodujesen como nosotros. Es claro que no serían animales, pero ¿acaso tampoco se los podría considerar como hombres? Parece como si ninguna cosa pudiese ser *llamada* un hombre a menos que pudiese también ser llamada un animal. Si esto es así, el enunciado de que todos los hombres son animales no hace realmente ninguna afirmación sobre los hechos relativos al hombre, sino que sólo revela una parte de lo que significamos por la palabra «hombre». Es verdadero por definición, verdadero en virtud del significado solamente. En la terminología del filósofo, es «analítico» (puede mostrarse que es verdadero por análisis del significado de sus términos). Si un enunciado es, pues, analíticamente verdadero, es bastante correcto decir que no puede ser refutado por ninguna evidencia concebible, pero tampoco puede, por supuesto, ser probado por evidencia, puesto que no *pretende* decir nada sobre el estado del mundo.

El ejemplo de «Todos los hombres son animales» muestra que un enunciado que parece decir algo sobre los hechos de la naturaleza humana, puede en realidad no ser otra cosa que una definición oculta. Sin embargo, no todo lo que es materia de definición es un asunto



trivial. Si se utiliza una palabra que ya posee un significado común en el lenguaje, resultará sumamente engañoso el que alguien la utilice con un significado diferente, a menos que se ofrezcan advertencias explícitas. A veces, las teorías introducen términos nuevos, o utilizan viejas palabras en sentidos nuevos; en tal caso será muy necesario que se den definiciones y, además, que esté claro que se trata de definiciones, no de pretensiones sobre ningún tipo de hechos. Y las definiciones pueden tener consecuencias que no son obvias inmediatamente, por ejemplo, si es analítico que todos los hombres son animales y que todos los animales se alimentan, entonces es analítico que todos los hombres se alimentan. Los enunciados analíticos pueden, por tanto, tener sus usos propios, pero sólo a condición de que sean distinguidos claramente de los «enunciados sintéticos» que realizan afirmaciones genuinas sobre hechos. Los filósofos han sostenido un debate sobre la cuestión de si esta distinción es tan clara como a primera vista parece, e incluso sobre si en última instancia existe una distinción tal. Pero sin entrar aquí en esa difícil cuestión teórica, yo pienso que podemos ver que si alguien mantiene que todos los hombres son X y rechaza sin investigarlo la sugerencia de que algunos hombres podrían no ser X, entonces habremos de preguntarle: «¿es parte de tu definición de un hombre el hecho de que debe ser X, o admitirías que fuese concebible el descubrir un hombre que no fuese X?» Sólo si él admite que su afirmación es materia de definición, puede permitirse el rechazar la evidencia sin necesidad de investigación ulterior.

Los juicios de valor y los enunciados analíticos no constituyen, pues, la clase de enunciados que pueden ser admitidos o rechazados por el mero recurso de investigar la evidencia. Si un enunciado *puede* en cambio ser admitido o rechazado mediante la evidencia —y esta evidencia debe significar en última instancia lo que una persona puede observar utilizando sus sentidos de la vista, tacto, audición, sonido, olfato y gusto—, es denominado por los filósofos un enunciado «empírico». Mediante el uso de las cuestiones clarificadoras antes men-

cionadas, será posible usualmente dilucidar si un enunciado es evaluativo o analítico más bien que empírico. Los casos realmente difíciles surgen cuando un enunciado no parece encuadrarse en ninguna de estas tres categorías. Considérese de nuevo la afirmación cristiana de la existencia de Dios y la afirmación marxista de un inevitable progreso en la historia. Es bastante claro que estas afirmaciones intentan decir algo acerca de lo que es el caso, afirmar alguna verdad fundamental sobre la naturaleza del universo. Sus proponentes admitirán difícilmente que se trate de juicios de valor o de meros asuntos de definición. Pero tampoco es claro que esas afirmaciones sean genuinamente empíricas, porque, como anteriormente hemos visto, aunque al parecer existe una gran dosis de evidencia que podría ser aducida en contra de cada una, sus defensores no suelen aceptarla como evidencia contraria y encuentran maneras de librarse de ella. Ahora bien, si un adepto a una teoría parece dispuesto a librarse de *toda posible* evidencia contra su teoría (introduciendo, si es necesario, adiciones a esa teoría), comenzamos a sentir que está ganando demasiado fácilmente, que de alguna manera está rompiendo las reglas del juego. ¿Cómo puede un enunciado afirmar realmente algo sobre los hechos a menos que en principio esté abierto al contraste mediante algún tipo de observación?

Esta es la razón de que muchos filósofos se hayan visto atraídos hacia lo que se ha llamado «el principio de verificación», que establece que ningún enunciado no-analítico puede tener significado a menos que sea verificable por observación (los juicios de valor están descartados por no constituir realmente enunciados, sino solamente expresiones de emoción). Si se acepta este principio, habrá que rechazar cualquiera de los llamados enunciados «metafísicos», que no son ni analíticos ni empíricos, como tampoco falsos, sino carentes de significado. La cuestión de la existencia de Dios y la del inevitable progreso en la historia, y muchas otras (incluyendo unas cuantas que tratan más directamente sobre la naturaleza humana, tal como la de la existencia de un alma inmortal) fueron ciertamente rechazadas por los

«positivistas lógicos» (como fueron llamados los proponentes del principio de verificación). Sin embargo, muchos otros han pensado que éste es un modo harto precipitado de abordar cuestiones de tal envergadura, y así uno de los principales debates filosóficos de este siglo ha girado en torno al problema de si debería ser aceptado el principio de verificación.

En la medida en que pueda sacarse una conclusión de ese debate, tal conclusión ha sido que si bien es muy importante distinguir entre enunciados que son analíticos o empíricos y aquellos que no son ni lo uno ni lo otro, no podemos rechazar en bloque estos últimos por carentes de significado. Constituyen un conjunto demasiado ambiguo y muchos de ellos merecen atención individual. Existe un acuerdo bastante general en que la contrastabilidad por observación es un criterio no de la significatividad, sino del carácter *científico* de un enunciado. Y el énfasis ha venido a recaer en la falsificación más bien que en la verificación, ya que la esencia del método científico reside en que las hipótesis pueden ser refutadas por observación y experimentación. Ninguna teoría puede ser tenida por científica a menos que pueda concebirse alguna observación que testimoniasse *en contra* de la teoría, *si* esa observación fuera realizada. Así, pues, si un creyente en Dios o en el progreso en la historia, o en las almas inmortales, no admite que cualquier evidencia concebible puede ir contra su pretensión, entonces podemos decir que su teoría es infalsificable y, por tanto, no es una teoría científica.

Llamar acientífica a una teoría no es necesariamente condenarla. Pero significa que esa teoría no puede pretender lo que pueden pretender las teorías científicas bien establecidas —que la evidencia de nuestros sentidos haga irracional el no aceptarla. Muchas teorías de la naturaleza humana de las que se ha pretendido que son científicas pueden resultar no serlo, por no ser falsificables. Y si ello es así, es este un hecho de suma importancia a establecer acerca de tales teorías, porque es incompatible con uno de los cánones racionales de aceptación de una teoría. Quizá puedan darse otras razones en

favor de la aceptación de una teoría. Quizá puedan darse otras razones en favor de la aceptación de una teoría no-científica, pero en tal caso deberemos examinarlas con el máximo cuidado. Ahora que nos encontramos en posesión de estas distinciones entre lo evaluativo, lo analítico y lo empírico (esto es, lo científico), podemos comenzar nuestro examen crítico de las teorías particulares de la naturaleza humana.

## Lecturas recomendadas

Mi uso de la noción de un «sistema cerrado» se deriva del que hace Arthur Koestler en *The Ghost in the Machine* (Londres, 1967; Pan paper back, 1970; Regnery Gateway paperback, Chicago, III), pág. 300. (Esta obra contiene muchas afirmaciones interesantes, aunque muy controvertidas, sobre la naturaleza humana que guardan relación con los tópicos discutidos en los capítulos 8 y 9 del presente libro.)

Para la formulación clásica en la literatura filosófica inglesa del principio de verificación, y del de la carencia de significado de los enunciados éticos y teológicos, véase A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (publicado originalmente en inglés en 1936; versión castellana en Eudeba, Buenos Aires).

El criterio de falseabilidad del carácter científico de una teoría es debido a Karl Popper. Véase su libro *La lógica de la investigación científica* (publicado primeramente en alemán en 1934, y posteriormente en inglés en 1959), Madrid, Tecnos, 1962, especialmente los capítulos 1-5. (Las restantes partes del libro son altamente técnicas.)

Para una sencilla introducción a la filosofía moral, véase J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, Londres (Hutchinson, 1966).

Dudas filosóficas sobre la distinción analítico-sintética se exponen en el ensayo de W. V. O. Quine «Dos dogmas del empirismo», en su libro *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962. Pero conviene avisar al lector de que en ese ensayo se trata de filosofía de filósofos, que presupone realmente una cierta familiaridad no solamente con las discusiones filosóficas del pasado, sino también con la lógica elemental moderna. Este comentario es asimismo aplicable a los libros de Ayer y Popper recomendados más arriba. El libro de Bryan Magee sobre Popper, Barcelona, Grijalbo, 1974, suministra una más fácil introducción a alguna de estas cuestiones.



SEGUNDA PARTE

Siete teorías





## CAPÍTULO III

### Platón: el gobierno de los sabios

Comencemos nuestro examen de teorías rivales del hombre considerando la de Platón (427-347 a. C.) como un ejemplo del cuádruple modelo de tesis sobre el universo, tesis sobre la naturaleza humana, diagnóstico y prescripción. Pese a ser tan antiguo, continúa teniendo relevancia en la actualidad, porque siempre que alguien sostenga que la solución de nuestros problemas está en que deberíamos ser gobernados por aquellos que realmente saben qué es lo mejor, entonces está defendiendo la esencia de la teoría de Platón.

Un breve esbozo del contexto en que se desarrolló Platón nos ayudará a entender el origen de sus ideas. Nació en la ciudad-estado griega de Atenas, en la que se había disfrutado por algún tiempo de prosperidad económica a causa de su comercio, del gobierno democrático en la época de Pericles y de avances sin precedentes en la investigación intelectual que culminaron en el gran filósofo moral Sócrates. Pero Platón creció en un periodo de guerra, que terminó en la derrota de Atenas y en un breve periodo de tiranía. Cuando la democracia fue restaurada, Sócrates fue condenado a muerte acusado de impiedad y de corrupción de la juventud. La enseñanza que impartía Sócrates era semejante a la de los Sofistas, quienes declaraban enseñar el arte de la retórica o persuasión, un arte que era particularmente útil

en la democracia ateniense. Los Sofistas también discutían teorías morales y políticas, y entre las opiniones comúnmente expresadas destacaba un escepticismo acerca de si hay reglas morales políticas que sean algo más que convenciones arbitrarias, dadas las diferentes prácticas en las distintas sociedades (conocidas por los atenienses a través del comercio). La principal preocupación de Sócrates era la cuestión de cómo podemos conocer la manera correcta de vivir, con lo cual influyó mucho en Platón, que quedó profundamente afectado cuando su maestro fue ejecutado por poner, según se alegaba, subversivamente en cuestión opiniones convencionales. Desilusionado con la política y la filosofía contemporáneas, Platón se consagró a la búsqueda del conocimiento de la verdad acerca del universo y de la cura de los males de la sociedad. Las conclusiones alcanzadas están puestas en boca de Sócrates en los numerosos diálogos filosóficos que Platón escribió, y fueron enseñados en la Academia por él fundada, que fue de hecho la primera Universidad del mundo.

El más famoso de los diálogos de Platón es, merecidamente, la *República*, en el cual bosqueja su concepción sobre muchos tópicos, incluyendo filosofía, moral, política, educación y arte. Es principalmente este diálogo el que consideraré aquí, y utilizaré el sistema tradicional de numeración (reproducido en casi todas las ediciones y traducciones) para las referencias al texto. Expondré primero las principales doctrinas y luego las someteré a crítica.

### *Teoría del universo*

Aunque Platón menciona en varios lugares a Dios, o a los dioses, no está claro en qué medida los considera seriamente, si en singular o en plural. Cuando habla de Dios en singular está muy claro que no significa nada parecido al Dios personal de la Cristiandad, e incluso esta noción impersonal de Dios no juega gran papel en el argumento de la *República*.

Lo que es realmente capital para el concepto que tiene Platón del universo es su teoría de las Ideas. Esta teoría puede ser sumariamente descrita bajo cuatro aspectos: lógico, metafísico (que se ocupa de lo que es en definitiva real), epistemológico (que se ocupa de lo que puede ser conocido) y moral.

¿Cómo es que una palabra, por ejemplo, «gato», puede aplicarse con verdad a muchas cosas individuales diferentes? La respuesta de Platón es que en correspondencia con cada término general hay una Idea, por ejemplo, la Idea Gato, que es algo diferente de todos los gatos individuales (596). Lo que constituye a estos animales en gatos particulares es su semejanza con, o «participación en», la Idea Gato. Este es el aspecto lógico de la teoría, una respuesta a una pregunta acerca del significado de los términos generales, el llamado «problema de los universales».

El aspecto metafísico consiste en la tesis de que estas Ideas son más reales que las cosas materiales, porque no cambian ni degeneran. Las Ideas no están en el espacio ni en el tiempo, y no son perceptibles por ninguno de los sentidos (485, 507, 526-7). Platón pensaba que más allá de las cosas mutables y destructibles hay otro mundo de ideas eternas e inmutables. Las cosas que podemos ver y tocar están sólo muy distantemente relacionadas con estas realidades últimas, como sugiere en su famosa comparación de la condición humana con la de prisioneros encadenados que miran el muro interior de una caverna, de modo que todo lo que pueden ver son meras sombras de objetos en esa caverna, sin conocer nada del mundo exterior (515).

Sin embargo, Platón creía que por un proceso de educación es posible que la mente humana alcance el conocimiento de las Ideas. El aspecto epistemológico de la teoría consiste en que sólo esta familiaridad intelectual con las Ideas puede contar realmente como conocimiento, pues sólo aquello que existe plenamente puede ser plenamente conocido. La percepción de las cosas materiales y pasajeras es sólo creencia u opinión, no conocimiento (476-80).

La ilustración más convincente de estos tres aspectos de la teoría de las Ideas procede de la geometría euclidiana con la que Platón estaba familiarizado. Considérese cómo se ocupa ésta de líneas, círculos y cuadrados, a pesar de que ningún objeto físico sea perfectamente recto, circular o cuadrado, sino que siempre puede tener alguna irregularidad. Los teoremas concernientes a estos objetos ideales —líneas rectas sin grosor, círculos perfectos, etc.— son probados con absoluta certeza por argumentos lógicos. Así, tenemos aquí conocimiento indudable de objetos intemporales, que son los modelos a los que los objetos materiales se asemejan imperfectamente.

Es el aspecto moral de la teoría de las Ideas el que juega el papel más importante en la teoría platónica de la naturaleza humana y la sociedad. Considérense términos morales como «valor» y «justicia»: como hace con todos los términos generales, Platón distinguirá las múltiples acciones particulares que son valerosas o justas, de las Ideas «Valor» y «Justicia». El término general es verdadero sólo de aquellas acciones o personas que de algún modo ejemplifican la Idea correspondiente. Y al igual que sucede con los ejemplos geométricos, ninguna acción o persona es un ejemplo absolutamente perfecto de «valor» o «justicia», por el notorio hecho de que nadie es moralmente perfecto. De este modo, las Ideas morales establecen los cánones morales objetivos por los que deben ser juzgados la conducta y el carácter humanos. La palabra «bien» es el término moral más general, de modo que la Idea «Bien» es preeminente entre las Ideas, y juega un papel casi igual a Dios, siendo la fuente de toda realidad, verdad y bondad (505-9). Los cánones absolutos establecidos por las ideas para nosotros son válidos no sólo para el individuo, sino también para la totalidad de la vida política y social, definen la forma ideal de sociedad humana (472-3). La teoría de las Ideas es, pues, la respuesta de Platón al escepticismo intelectual y moral de su tiempo. Es una de las más persuasivas formulaciones del poder del intelecto humano para alcanzar un conocimiento genuino acerca

del universo y acerca de los fines de la vida humana y la sociedad. Puede ser considerada como la culminación de la confianza griega en el intelecto y de la preocupación socrática por la ética.

### *Teoría de la naturaleza humana*

Platón es una de las principales fuentes de la concepción «dualista» del hombre, según la cual el alma o mente es una entidad no-material que puede existir separada del cuerpo. Sostuvo que el alma humana es indestructible, que ha existido eternamente antes del nacimiento y existirá eternamente tras la muerte. Estas doctrinas son expuestas en la *República* (608-11), pero los principales argumentos en favor de ellas figuran en otros diálogos, especialmente el *Menón* y el *Fedón*. La doctrina de la inmaterialidad e inmortalidad del alma no es central en la *República*, pero está naturalmente de acuerdo con el contraste establecido por Platón entre el mundo de las Ideas y el mundo de las cosas perceptibles. Platón sostenía que es el alma y no el cuerpo la que alcanza el conocimiento de las Ideas y a la que concierne la ética.

Más central para el argumento de la *República* es la doctrina de las tres partes del alma (435-41). Considérense casos de conflicto mental, como cuando alguien está muy sediento, pero no bebe el agua disponible porque sabe que está envenenada. Platón arguye que debe haber un elemento en la mente de la persona que le está mandando beber y un segundo que se lo prohíbe; el primero es denominado deseo o Apetito (que incluye todos los deseos físicos como hambre, sed y deseo sexual), y el segundo es denominado Razón. La existencia de un tercer elemento en la mente se prueba, piensa Platón, por otros casos de conflicto mental en los que una persona se siente encolerizada o indignada consigo misma, por ejemplo, en la historia que cuenta del hombre que sintió un insistente deseo de mirar una pila de cadáveres, y, sin embargo, estaba disgustado consigo

mismo por desearlo. Platón mantiene que lo que está en conflicto con su Apetito no es aquí la Razón, sino un tercer elemento que él llama de diversos modos: indignación, cólera o Ánimo. Piensa que los niños manifiestan tener Ánimo antes de que desarrollen el razonamiento; es algo así como una autoafirmación o autoayuda, y está usualmente de parte de la Razón cuando ocurre un conflicto interno. Razón, Ánimo y Apetito, están presentes en toda persona, pero según qué elemento sea el dominante, tenemos tres clases de hombres, aquellos cuyo deseo principal es, respectivamente, el conocimiento, el éxito o las ganancias (581).

Platón no vacila en decir cuál de estos tres conceptos debe ser el dominante. Como se podría esperar de su visión de las Ideas como realidades últimas cognoscibles sólo por el intelecto, es la Razón la que Platón piensa que debe controlar a los otros dos: Ánimo y Apetito. Pero cada parte del alma tiene su propio papel que jugar; el ideal para el hombre es un armonioso acuerdo entre los tres elementos de su alma, teniendo el control la Razón (441-2). Esta condición ideal la describe Platón mediante la palabra griega *dikaiosyne*, que es normalmente traducida como «justicia»; no existe una traducción exacta de esta palabra, pero aplicada a una persona individual, quizá «bienestar» o incluso «salud mental» expresa mejor el tipo de concepto que utiliza Platón. Como Sócrates antes que él y muchos filósofos griegos después, Platón pone el énfasis sobre el intelecto, sobre el conocimiento. Pero este énfasis se da simultáneamente sobre la moral, dado su punto de vista de que la virtud, cómo vivir bien, es una virtud que atañe al *conocimiento*, más bien que a la mera opinión conflictiva. Existe algo así como la verdad acerca de cómo debemos vivir, y esta verdad puede ser conocida por el intelecto humano, cuando alcanzamos el conocimiento de las Ideas perfectas, inmutables e inmateriales.

El rasgo principal que persiste en la teoría platónica de la naturaleza del hombre es que somos irremisiblemente sociales. La persona individual no es autosuficiente, pues tiene muchas necesidades que no puede

satisfacer por sí sola. Incluso a nivel de las necesidades materiales de alimento, cobijo y ropa, una persona difícilmente puede proporcionarse todas estas cosas por sí misma con absoluta independencia de los otros. Una tal persona debería gastar la mayor parte de su tiempo en la lucha por sobrevivir, y le quedaría muy poco para actividades específicamente humanas como amistad, juego, arte y aprendizaje. De nuevo, se nos manifiesta el hecho de que diferentes individuos tienen diferentes aptitudes e intereses; hay campesinos, artesanos, soldados, administradores, etc., cada uno apto por naturaleza, educación y experiencia para especializarse en un tipo de tareas. Tal división de trabajo es considerablemente más eficiente que la otra alternativa, un tanto irrealista (369-70). Según Platón, y de nuevo es esta una típica perspectiva griega, vivir en sociedad es natural al hombre; cualquier otra cosa está por debajo de lo humano.

### *Diagnóstico*

Las Ideas definen los ideales que tiene Platón respecto del hombre y de la sociedad humana, y cuando él mira los hechos encuentra que están muy lejos de estos ideales. Casi ningún individuo manifiesta esa armonía de las tres partes del alma que Platón llama «justicia». Ni tampoco las sociedades humanas manifiestan esa armonía y estabilidad que él llama asimismo «justicia». Platón dedica una sección de la *República* (543-76) al diagnóstico de los varios tipos de sociedad imperfecta y los correspondientes tipos de individuos imperfectos. En una sociedad «timocrática» como la de Esparta es el tipo de individuo ambicioso, competitivo, guerrero, el que triunfa y la inteligencia no es apreciada. En una «oligarquía» el poder político está en manos del rico, y el individuo con éxito es el que sabe hacer dinero. Platón presenta una desilusionada perspectiva de la democracia tal como él la entendía, influenciado sin duda por su experiencia de la política ateniense. Pensaba que era absurdo dar a toda persona el mismo voto, puesto que

no todo el mundo está igualmente capacitado para discernir qué es lo mejor para la sociedad. Critica al individuo típico de una sociedad democrática por su falta de disciplina, por vivir sólo para los placeres del momento. La tiranía, piensa Platón, es la típica secuela de la anarquía y el caos resultante de la desenfrenada libertad de la democracia; un líder logra el poder absoluto y lo mantiene por medios tan poco escrupulosos que los más criminales elementos de la naturaleza humana encuentran su expresión en el violento tipo de sociedad así producida. Platón concluye que cada uno de estos tipos de hombres y de sociedad se aleja más del ideal y alcanza un nivel mayor de infelicidad (576-87).

Los defectos de la naturaleza humana que diagnostica Platón están íntimamente relacionados con los defectos que encuentra en las sociedades humanas. Dudo que sea posible atribuirle ni la perspectiva simplista de que son los individuos los que tienen la culpa ni la no menos simplista de que es la sociedad la que es básicamente mala. Él diría, más bien, que hay una interdependencia entre individuo y sociedad. Una sociedad imperfecta produce individuos imperfectos, e individuos imperfectos constituyen una sociedad imperfecta. No se puede tener justicia en el estado sin tenerla en los individuos, ni viceversa. Porque la justicia es lo mismo en ambos casos —una armonía entre los componentes naturales en la que cada uno realiza su propio trabajo (435); y, correlativamente, la injusticia es desarmonía. El problema está entonces en cómo establecer la armonía en el individuo y en el Estado.

### *Prescripción*

«No tendrán fin las perturbaciones de los Estados, ni de la humanidad misma, hasta que los filósofos no lleguen a ser reyes en este mundo, o hasta que aquellos que ahora llamamos reyes y gobernantes lleguen a ser real y verdaderamente filósofos, y así el poder político y la filosofía vengan a las mismas manos» (473). Esta es la



esencia de la prescripción de Platón, como él la establece. Es consciente de que esta prescripción suena a absurdo, pero dada su teoría de las Ideas y su teoría de la naturaleza humana puede verse la base racional que la inspira. Si existe una cosa tal como la verdad acerca de cómo debemos vivir, y si esta verdad puede ser conocida por aquellos que tienen capacidad y voluntad de aprender, entonces aquellos que posean este conocimiento son las únicas personas que están propiamente cualificadas para dirigir el curso de la sociedad humana.

Filósofos son aquellos que han alcanzado este conocimiento a través del conocimiento de las Ideas, y, por tanto, si la sociedad es gobernada por filósofos, los problemas de la naturaleza humana podrán ser resueltos. El Estado perfecto es aquel que está gobernado por hombres perfectos, y la noción de perfección incluye y unifica aquí lo intelectual, lo moral y lo político. Así, pues, la *República* es al mismo tiempo un diseño del Estado perfecto y un análisis de la naturaleza de la filosofía—ese conocimiento intelectual y moral que, piensa Platón, hace que un hombre sea perfecto.

Con vistas a producir tales individuos perfectos, es necesario (376-412 y 521-541) un elaborado sistema de educación. Platón es, pues, el primero de los que han visto en la educación la llave para construir una sociedad mejor. Y al igual que muchos después de él, considera varias etapas en la educación, quedando abiertas las etapas más altas sólo a aquellas personas que están cualificadas para abordarlas, la élite que suministrará los futuros gobernantes de la sociedad. En dichas etapas superiores se pone el énfasis en la matemática y en la filosofía, disciplinas que conducen a la mente al conocimiento de las Ideas y a amar la verdad por sí misma. La élite así producida preferirá hacer filosofía más que cualquier otra cosa, pero responderá a la llamada del deber y aplicará su conocimiento al desarrollo de la sociedad. Después de adquirir experiencia en oficios subordinados, estará dispuesta para el ejercicio del poder supremo. Sólo los que hayan llegado a amar de este

modo la verdad permanecerán incorruptibles ante las tentaciones de abusar de su poder para provecho personal, porque valorarán la felicidad de una vida recta y racional más que cualesquiera riquezas materiales (521).

¿Qué sucede entonces con el resto de la sociedad —la no-élite? Hay varias funciones que es preciso que sean desempeñadas, y una división del trabajo es el modo natural y eficiente de organizar tales funciones. Platón introduce una división básicamente tripartita de su sociedad ideal (412-427). Aparte de los gobernantes filósofos, ha de haber una clase tradicionalmente denominada de los Auxiliares, que cumplen las funciones de soldados, policía y funcionarios civiles. Ellos son los que ponen en práctica las directivas de los Gobernantes. La tercera clase no tiene nombre especial pero incluirá a los trabajadores de todas las clases, campesinos, artesanos, comerciantes, etc., todos los que atienden a las necesidades materiales de la vida. La división entre estas tres clases será estricta; de hecho, Platón dice que la «justicia» o bienestar de la sociedad depende de que cada persona cumpla su función propia y no interfiera con los demás (432-434). Al igual que el bienestar del individuo, que Platón trata inmediatamente después de análoga manera, la salud de la sociedad consiste en el armonioso funcionamiento conjunto de sus tres constituyentes principales. Dice que su propósito al fundar el estado no es promover la felicidad de una cualquiera de las clases, sino, en la medida de lo posible, de toda la comunidad (420). Piensa que el estado será armonioso y estable sólo si se mantiene esa división estrictamente tripartita de clases, de modo que cada clase debe ser persuadida de que la misión de sus miembros consiste en perfeccionarse en el ejercicio de las funciones que les corresponden, y deben sentirse satisfechos con el grado de felicidad que permita su puesto en la sociedad (421).

## *Discusión crítica de la teoría de Platón*

La *República* es uno de los libros de mayor influencia de todos los tiempos. El anterior esbozo sólo puede dar una muestra de la riqueza y diversidad de ideas que contiene y no puede sustituir la lectura del libro mismo. Pero ahora pasaré a bosquejar algunos de los principales puntos problemáticos de la teoría de Platón, su diagnóstico y su prescripción al objeto de invitar al lector a una reflexión crítica sobre ellos.

No necesitamos entrar en los numerosos problemas lógicos, epistemológicos y metafísicos de la teoría de las Ideas —estos problemas son aún materia de discusión técnica por parte de filósofos profesionales. Pero el aspecto moral de las Ideas es central aquí para nuestro propósito, porque hemos visto que la teoría de que existe una cosa tal como la verdad acerca de cómo deben vivir los hombres es fundamental para el tratamiento que da Platón a los problemas de la naturaleza humana. Ahora bien, apenas es necesario decir que esta suposición es muy discutible. Muchas personas, desde los primeros tiempos hasta el día de hoy, mantienen que muchos problemas, si no todos, de moral y política, carecen de respuesta universalmente «verdadera». Puede decirse que el juicio acerca de qué sea lo que es recto varía de sociedad a sociedad, o que no hay una sola respuesta adecuada ni siquiera dentro de una sociedad dada. De modo que si dos personas dan diferentes respuestas a cuestiones morales, no es que haya una verdad y una falsedad sobre este asunto, sino sólo una diferencia de gusto, a la manera como sucede que a una persona le gusta la cerveza y otra prefiere sidra. Toda esta cuestión de la objetividad de los juicios de valor es, desde luego, fundamental en filosofía moral, y es tema de continuas disputas. Así, debemos preguntar si Platón nos ha dado alguna razón adecuada para creer que hay normas objetivas en moral y política. Puesto que no da argumentos directos en favor de tal conclusión, éste debe ser uno

de los puntos más fundamentales que hacen dudar de su teoría.

Pero aun dando por supuesto que existiesen tales normas objetivas, la teoría de Platón afirma también que hay métodos racionales para hallar cuáles sean (se supone que la educación de los filósofos-gobernantes enseña tales métodos). Pero ¿y si se da que hombres educados discrepan sinceramente en cuestiones fundamentales de moral y política —como sabemos muy bien que sucede a menudo? ¿Hay algún modo racional de mostrar cuál es el punto de vista correcto? Platón apenas ha mostrado que exista un tal método de resolver los desacuerdos. Él mismo parece casi ir más allá de la racionalidad en algunos lugares, al hablar de que los filósofos eventualmente alcanzan una visión de la Idea del Bien mismo, que los iluminará como la cegadora luz del sol (508-509). Pero ¿y si en tales «visiones», diferentes filósofos afirman ver cosas diferentes? ¿hay algún método de determinar lo correcto, o puede que sólo sea un conflicto entre posiciones opuestas? Cuando alguien cree que conoce la verdad última acerca de alguna cuestión importante, es fácil que sea intolerante con quien discrepa, e incluso que se sienta justificado para imponer su punto de vista a los que no están de acuerdo con él (como atestigua la historia de las controversias religiosas). Platón piensa que los filósofos son capaces de conocer la verdad absoluta acerca de cómo gobernar la sociedad y están justificados por tanto para detentar el poder absoluto. Este punto de vista contrasta llamativamente con el de Sócrates, quien siempre fue consciente de lo mucho que *no* conocía, y alardeaba de ser superior a los hombres irreflexivos sólo en que él era consciente de su propia ignorancia mientras tales hombres no lo eran.

En la teoría platónica de la naturaleza individual humana hay muchas cosas que cabe cuestionar. ¿Es el alma una cosa no-material? ¿Es inmortal e indestructible? ¿En qué sentido, si hay alguno, puede decirse del alma que tenga partes? Y ¿es adecuada la división tripartita: Razón, Ánimo y Apetito? Sólo acerca de la última cuestión diré algo más aquí. Las divisiones tripartitas han

gozado de aceptación en diversas teorías de la naturaleza humana, y quizá Platón propuso la suya como una primera aproximación, distinguiendo algunos elementos en la naturaleza humana que pueden entrar en conflicto entre sí. Pero difícilmente puede ser considerada como una división rigurosa o exhaustiva, ni siquiera reetiquetando esa parte con términos modernos como intelecto, personalidad y cuerpo. La emoción, por ejemplo, es algo que envuelve a las tres.

Hay, pienso, dos críticas principales que hacer al plan diseñado por Platón para su sociedad Ideal. La primera concierne a su exigencia de que los hombres perfectos —los reyes filósofos— tuvieran poder político absoluto. Pero ¿hay realmente alguna garantía de que algún proceso de educación, por bien diseñado y bien ejecutado que sea, pueda producir hombres absolutamente perfectos? La perspectiva de Platón, según la cual los filósofos serán tan amantes de la verdad que nunca abusarían de su poder, parece ingenuamente optimista. ¿No tendremos necesidad de erigir un sistema político que proteja contra la posibilidad del abuso de poder? Dado que todos los hombres son de algún modo imperfectos, ¿no es irrealista basar un proyecto en la idea de que podría haber hombres perfectos? Todo sistema político realista debe considerar a los hombres como son, no como quisiéramos que fueran. Platón parece hacerse a sí mismo esta pregunta: ¿quién está capacitado para detentar el poder absoluto? Pero ¿no deberíamos más bien formular la pregunta: «cómo podemos asegurar que nadie tenga poder absoluto»? Platón descarta la democracia de manera algo precipitada e injusta; sin duda él pensaba en una democracia del tipo de la ateniense, en la que cada ciudadano debería emitir un voto en cada decisión, lo cual sería, ciertamente un sistema incómodo, si no imposible, en un Estado de cierto tamaño. Pero la idea básica de las modernas democracias parlamentarias —que un gobierno debe someterse a reelección en un cierto período fijo de tiempo— proporciona una especie de mecanismo de seguridad para destituir a los gobernantes, que está totalmente ausente en la *República* de

Platón. Una democracia de este tipo puede ser ineficiente e imperfecta de varias maneras, pero ¿no es mucho peor la alternativa del poder absoluto, sin garantía contra su abuso?

La segunda crítica a efectuar es que Platón parece más interesado por la armonía y estabilidad de todo el Estado que por la felicidad de los individuos que hay en él. Ya hemos citado antes un pasaje en el que afirma algo así (420); en 519-520 dice:

El objeto de nuestra legislación no es el bienestar de una clase particular, sino de la comunidad total. Se usa la persuasión o la fuerza para unir a todos los ciudadanos y hacerles compartir juntos los beneficios que cada uno individualmente puede otorgar a la comunidad; y el propósito de alentar esa actitud no es facilitar a cada uno la propia satisfacción, sino hacer de cada hombre un eslabón en la unidad del todo.

Estos pasajes pueden ser interpretados de un modo inocuo o de un modo siniestro. Nosotros estamos generalmente a favor del «espíritu comunitario», de que cada persona contribuya algo al bienestar de la totalidad de la sociedad y de que ciertas leyes (por ejemplo contra el asesinato y el robo) valgan para todos. Pero el proyecto de Platón parece imaginar algo más que esto, en su estricta triple división de clases y su insistencia en que la armonía y la estabilidad del Estado requiere que cada persona cumpla la función que le es adjudicada y sólo ésa. El gobernante debe gobernar aunque no fuese esto lo que él preferiría hacer, e igualmente los auxiliares deben ser auxiliares y los trabajadores deben trabajar. Esto es lo que Platón llama «justicia» en el Estado, lo cual no es en modo alguno lo que nosotros entendemos por el término, que implica algo así como igualdad ante la ley y justa distribución en todo. Si el trabajador no se contentase con ser un trabajador y no participar en modo alguno en política, entonces Platón, pienso yo, le obligaría a permanecer forzosamente en su puesto. Pero tampoco está toda la ventaja de parte de los gobernantes y ayudantes, pues no se les permite

tener propiedad privada (416) ni vida familiar (457). Parece, pues, que Platón está dispuesto a recusar muchos de los que, según un amplio sentir, casi siempre se consideran requisitos esenciales para la felicidad individual, en interés de la institución de un estado estable que se conforme a sus ideales. Pero ¿qué sentido tiene una sociedad estable si no es el servir a los intereses de los individuos que la forman? La estabilidad y la eficacia son valiosas, pero no son ciertamente los únicos criterios, ni siquiera quizá los más importantes, para el bienestar de una sociedad.

Así pues, el programa de política práctica de Platón de conceder poder ilimitado a una élite de sabios debe ser severamente criticado. Y su teoría filosófica de las Ideas es objeto de muchas objeciones en filosofía. Pero sus ideas generales de que la razón humana puede alcanzar el conocimiento a través de la educación y de que tal conocimiento no sólo es valioso en sí mismo, sino que puede contribuir al sabio gobierno y a la reforma de la sociedad, son ideas con las cuales casi todo el mundo estará de acuerdo. Quizá no hayamos reparado en que debemos estas concepciones a Platón más que a ningún otro.

## Lecturas recomendadas

Texto básico: *República* (en sus numerosas ediciones y traducciones). La traducción de H. D. P. Lee en la serie Penguin Classics, Londres (Penguin, 1955) divide útilmente el texto por materias. Véase también la traducción con introducción y notas de F. M. Cornford (Nueva York, Oxford University Press paperback).

Para una introducción general a la filosofía de Platón, véase *The Philosophy of Plato*, de G. C. Field (Londres, Oxford University Press, 2.<sup>a</sup> ed. 1969. Este libro contiene también bibliografía adicional).

Para un ataque hostil al programa político de Platón, véase *La sociedad abierta y sus enemigos*, volumen I, de K. R. Popper (Buenos Aires, Paidós, 1957). El lector encontrará en este libro la fuente de muchas de mis críticas a Platón.



## CAPÍTULO IV

### El Cristianismo: salvación divina

En los capítulos preliminares sugerí que el Cristianismo contiene una teoría del universo, una teoría del hombre, un diagnóstico y una prescripción; y he mencionado ya alguna de las objeciones típicas. Las doctrinas cristianas, por supuesto, han cambiado y se han desarrollado durante los dos mil años de su historia, y la situación actual es quizá particularmente confusa, pues hay grandes desacuerdos sobre cuáles sean las doctrinas esenciales. Dentro de las tres grandes divisiones (Catolicismo romano, Ortodoxia oriental y Protestantismo) hay muchas más subdivisiones, e incluso dentro de cada secta particular pueden encontrarse diferencias de doctrina. Aunque todos reconocerán que derivan del Antiguo y del Nuevo Testamento, y en alguna medida de los primitivos Credos y declaraciones de la Iglesia, hay desacuerdo sobre en qué sentido sean estas fuentes una autoridad definitiva. En este capítulo no intentaré ninguna exposición sistemática de la doctrina cristiana (el que desee aprenderla deberá leer la Biblia, y las declaraciones de fe de las diversas iglesias). Lo que trataré de hacer es liberar de viciadas interpretaciones algunas de las tesis que entiendo que son esenciales a toda creencia que merezca el nombre de «cristiana». Y al mismo tiempo indicaré alguna de las principales dificultades con que esas tesis se enfrentan, de modo que en este capítulo la crítica se mezclara con la exposición.

En primer lugar, pues, consideremos la tesis básica del Cristianismo sobre la naturaleza del universo: que Dios existe. ¿Qué *clase* de Dios se afirma que existe? No, seguramente, un Dios que está literalmente «ahí», situado en algún lugar en el espacio y en el tiempo. Cuando los cosmonautas rusos informaron que no habían encontrado a Dios en sus viajes del espacio, esto no constituía seguramente evidencia genuina alguna contra el Cristianismo. Ciertamente, no se supone que el Dios cristiano sea un objeto entre otros en el universo; no ocupa una posición en el espacio ni dura una cierta cantidad de tiempo. Tampoco debe ser identificado con la totalidad del universo, la suma total de cuanto existe, como algunos escritores (v. gr. Spinoza) han dicho. Esto es panteísmo, no Cristianismo. Tradicionalmente, el Dios cristiano es trascendente además de inmanente —aunque en algún sentido presente en todo lugar y en todo tiempo (Salmo 90,2, Romanos, 1,20). Algunos teólogos contemporáneos parecen dispuestos a negar esto, y a definir a Dios como realidad última, el fundamento de todo ser, o como lo que nos concierne últimamente; pero tales definiciones parecen ser completamente compatibles con lo que era llamado tradicionalmente ateísmo. Hasta se oye hablar de gentes que se llaman a sí mismos «ateos cristianos». Parece que en el esfuerzo de acomodar el Cristianismo al pensamiento moderno, tales doctrinas niegan realmente lo que están tratando de defender.

La trascendencia de Dios es, pues, esencial al cristianismo. Pero hay serias dificultades filosóficas a esta doctrina. Hubo un tiempo en que muchos supusieron que había argumentos válidos para probar la existencia de Dios, pero Hume y Kant criticaron destructivamente aquellos argumentos en el siglo XVIII. Algunos cristianos (en su mayor parte católicos romanos) han continuado sosteniendo que estamos capacitados para probar la exis-

tencia de Dios, pero la validez de estos argumentos es, por supuesto, calurosamente discutida por los no creyentes. Muchos cristianos están ahora de acuerdo en que la existencia de Dios no puede ser probada ni refutada por la sola razón de que la creencia en Él es una cuestión de fe más que un argumento.

Pero no obstante, ¿qué es lo que uno cree cuando cree en Dios? Aquí es donde se inicia el moderno debate crucial sobre la significatividad y la verificabilidad. Si Dios es trascendente, Él no es, por supuesto, visible, tangible, ni observable, por ninguno de los métodos de la ciencia. Pero no es una mera abstracción como los números y otros objetos de la matemática, pues se supone que es un Ser personal que nos ama. Si ni la observación empírica ni el razonamiento puramente lógico pueden contar en favor o en contra de su existencia, ¿qué es, entonces, lo que está afirmando el creyente en Dios? En el capítulo II señalamos cómo el dolor y el mal en el mundo parecerían ser una prueba contra aquel Dios omnisciente, omnipotente y benévolo, y, sin embargo, el cristiano no lo cuenta necesariamente como un argumento en contra de su creencia. Dirá, tal vez, que del dolor puede resultar finalmente un mayor bien, o que la posibilidad del mal debe existir si es que los hombres han de ser genuinamente libres para hacer opciones morales. Pero los no creyentes pueden, sin embargo, preguntarse por qué Dios no puede haber hecho el mundo tal que el dolor no fuera el único camino para el bien, y tal que los hombres hubiesen escogido libre y justamente. Así parece como si el Cristianismo no exhibiese su creencia en Dios como susceptible de ser falseada por la evidencia del actual estado del mundo.

Otra parte vital de la doctrina cristiana de Dios es que Él creó el mundo (Génesis, I, 1; Job, 38,4). Esto presupone su trascendencia, porque el mundo difícilmente pudo ser creado por una parte o por la totalidad de sí mismo). Pero decir que ello implica que la Creación fue un hecho en el tiempo es una falsa interpretación de esta doctrina. Los teólogos modernos no se dan necesariamente por vencidos ante las teorías cosmológicas

que implican que el universo no tiene un principio en el tiempo. Ahora se acepta muy generalmente que el relato de la creación del hombre en el Génesis es un mito (simbolización de profundas verdades religiosas) más que historia, de modo que no hay ninguna incompatibilidad con la teoría de la evolución, a pesar de la tempestad que suscitó el tema en el siglo XIX. El cristiano que todavía mantiene la existencia histórica de Adán y Eva está insistiendo en una interpretación super-literal de las palabras de la Escritura. Pero continúa en pie la cuestión de saber ¿qué es precisamente lo que se significa al decir que Dios es el creador del mundo y del hombre? Parece implicar que si Dios no existiese, el mundo no existiría; y que el mundo está de alguna manera fundamentalmente en concordancia con el plan de Dios, que no hay nada que exista si no es por Su designio o al menos por Su permiso. Antes era común argüir que el mundo, especialmente el mundo de los seres vivos, parece como si hubiese sido diseñado por un Creador muy inteligente y poderoso. Pero Hume y Kant destruyeron efectivamente este «Argumento del Designio», y la ciencia biológica moderna ha proporcionado convincentes explicaciones alternativas de la asombrosa adaptación de los sistemas vivientes a su ambiente. Así, los teólogos se sienten actualmente mucho menos inclinados a contrastar la doctrina de la creación del mundo por Dios mediante la observación del estado del mundo. Pero hace surgir de nuevo la pregunta de qué clase de enunciado es la doctrina cristiana de la Creación.

De acuerdo con el principio de verificación, mencionado en el capítulo II, si una prueba no es verificable por la observación ni probable por la sola lógica, entonces no es literalmente significativa, no puede afirmar nada acerca de lo que existe, sino que es, a lo sumo, un uso poético del lenguaje, una expresión de actitudes o emociones. Ahora algunos cristianos se dan por contentos con asegurar que todo lo que están haciendo cuando dicen que Dios existe es afirmar una actitud, quizá que el amor es la cosa más importante del universo, o que deberíamos comportarnos *como si* el universo estuviera

regido por un Dios amoroso. Pero un ateo podría estar también dispuesto a sostener tales actitudes, sin dejar de discrepar al mismo tiempo acerca de la real existencia de Dios. Toda creencia que merezca el nombre de Cristianismo debe hacer *más* que expresar meramente una actitud, por vitales que sean las actitudes y las acciones.

Otros cristianos aceptan el desafío del criterio de verificabilidad y de significatividad, y tratan de dar una respuesta sugiriendo que en ciertas experiencias humanas —morales, religiosas o místicas— existe la posibilidad de verificación empírica de Dios. Pero será inevitablemente muy discutible el cómo describir tales experiencias, y el no creyente encontrará naturalmente gran dificultad en la interpretación de cualquier experiencia humana en términos de un Dios trascendente. Otra sugerencia ha sido que en la vida después de la muerte seremos capaces de verificar la existencia y naturaleza de Dios, por algo similar a la observación. Pero esto es responder a un problema verificable para plantear otro, porque ¿cómo podemos *ahora* verificar o encontrar evidencia de la realidad de la vida después de la muerte?

Los teólogos que están a la cabeza en los trabajos más recientes de filosofía, cuestionarán el mismo principio de verificación como criterio adecuado de significatividad. Pero tendrán también que contar con el principio, filosóficamente más aceptado, de que toda prueba *fáctica* o *científica* ha de ser falseable. Si la afirmación de la existencia de Dios es tal que no pudiera considerarse ninguna prueba concebible en contra, entonces es difícil ver cómo puede ser una afirmación acerca de lo que sucede en el universo. La mayoría de los creyentes aceptarán que su creencia no es científica y muchos se ven atraídos por la idea de que ciencia y religión dan informes *complementarios*, no rivales, del universo, describiendo, por así decirlo, la misma realidad última desde distintos lados. Sin embargo, esto no explica todavía cómo las pruebas religiosas pueden dar alguna clase de *descripción* de la realidad, si no son principios falseables. Éste sigue siendo uno de los pro-

blemas filosóficos más fundamentales sobre la religión, y de ahí que gran parte de la discusión contemporánea en filosofía de la religión se centre alrededor de la pregunta sobre la naturaleza del lenguaje religioso. Pero una vez introducido el problema, tendremos que abandonarlo en el presente libro.

### *Teoría del hombre*

La doctrina cristiana del hombre lo ve principalmente en relación a Dios, que lo ha creado para ocupar una posición especial en el universo. El hombre está hecho a la imagen de Dios, para tener dominio sobre el resto de la creación (Génesis, 1,26); es el único que tiene en sí algo de la autoconciencia y capacidad de amar libremente que es característico del mismo Dios. Dios creó al hombre para que le hiciese compañía; así pues el hombre realiza el fin de su vida solamente cuando ama y sirve a su creador.

Pero aunque el hombre es considerado así como fundamentalmente distinto del resto de la creación, es al mismo tiempo continuación de ella (si es que esto no es una contradicción). El hombre está hecho del «polvo de la tierra» (Génesis, 2,7), es decir, de sustancia material. Es una común, repetida y errónea interpretación de la doctrina cristiana el entender que afirma un dualismo entre un cuerpo material y un alma o mente inmaterial. Tal dualismo es una idea griega (hemos observado esto en Platón en el capítulo III), y no se encuentra ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. En los primeros siglos de la Iglesia, la teoría cristiana empezó a emplear ideas de la filosofía griega en su formulación de la doctrina, y la teoría del alma inmaterial halló su camino dentro del pensamiento cristiano y ha tendido a permanecer ahí desde entonces. El Cristianismo está, por supuesto, comprometido con la idea de la vida como la supervivencia del alma inmaterial después de la muerte del cuerpo material. Los Credos manifiestan explícitamente la creencia en la resurrección del *cuerpo*,

y la justificación bíblica al respecto está en Corintios, 1, 15, 35 y ss., donde San Pablo dice que morimos como cuerpos físicos, pero resurgimos como cuerpos espirituales. Por supuesto, no está claro lo que sea el cuerpo espiritual, pero San Pablo utiliza la palabra griega *soma*, que significa «cuerpo».

Esta creencia en la vida después de la muerte por la resurrección del cuerpo es, creo yo, otra de las doctrinas esenciales del Cristianismo. Interpretar la doctrina como «el mal que hacen los hombres vive después de ellos», o tomar la promesa de la vida eterna (Juan, 4,14) solamente como un nuevo modo de vida en este mundo, es vaciarla de uno de sus contenidos esenciales. El humanista puede unirse con el cristiano para intentar una regeneración del hombre tal y como lo conocemos, un escape del egoísmo y de la soberbia; es la esperanza de una supervivencia de la persona individual dentro de la dimensión eterna la que es distintivamente cristiana. Pero lo mismo que antes, este elemento esencial trascendente en la tesis cristiana incurre en dificultades filosóficas. Si los cuerpos son resucitados, presumiblemente, al ser *cuerpos* de alguna clase, tienen que ocupar un espacio y un tiempo de alguna clase. Ahora bien, esto no significa seguramente que existen en algún lugar en el espacio en el que estamos situados —¡ningún cristiano esperaría que un hombre del espacio pudiera encontrarse con los cuerpos resucitados de San Pablo, Napoleón o la tía Águeda! Así parece que a lo que tenemos que tratar de darle sentido es a la idea de que hay un espacio en el que existen cuerpos resucitados, que no tiene relaciones espaciales con el espacio en el que estamos nosotros ubicados. La cuestión del tiempo tiene, por lo menos, igual dificultad. Presumiblemente, no quiere decir necesariamente que hay algún tiempo en el futuro en el que tenga lugar la resurrección (aunque cuando San Pablo dice «todos nosotros seremos cambiados en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, con la última trompeta» (Corintios, 1, 15, 51,52), estas palabras suenan más bien a algo parecido). ¿Hay, entonces, un sistema de tiempo que no tiene relación temporal con

nosotros, o son intemporales los cuerpos resucitados, en cuyo caso qué sentido puede darse a la idea de *vida* resucitada? (Porque la vida, como nosotros la entendemos, es un proceso en el tiempo).

Otra mala interpretación de la doctrina cristiana del hombre consiste en identificar la distinción entre bien y mal con la distinción entre espíritu y cuerpo, o mente y materia. Esta idea de que toda materia es básicamente mala, si bien tuvo influencia en el primitivo pensamiento cristiano, no es cristiana. La distinción de San Pablo entre espíritu y carne (Romanos, 8) no es entre pensamiento y materia, sino entre el hombre regenerado y no regenerado. A continuación consideraremos la idea de la regeneración.

El punto más crucial en la concepción cristiana de la naturaleza humana es la noción de libertad, la capacidad de amar, que es la imagen del Dios Mismo. Platón (y la filosofía griega en general) pone el énfasis sobre el intelecto, sobre la capacidad del hombre para alcanzar el conocimiento de la verdad teórica y moral, pensando que el fin verdadero de la vida humana es alcanzable solamente por los que son capaces de obtener tal conocimiento. En cambio, el Cristianismo no pone el énfasis sobre la moralidad o la vida virtuosa, sino sobre las bases del carácter y la personalidad desde la cual procede tal vida. La consecución del fin verdadero de la vida humana —el amor de Dios y la vida según su voluntad— está abierta a todos, cualquiera que sea la capacidad intelectual de cada uno (Corintios, 1, 1,20). «Si yo comprendo todos los misterios y todo el conocimiento... pero no tengo amor, no soy nada» (Corintios, 1, 13,2). Este amor (para el cual la palabra griega era *ágape*, traducida tradicionalmente por «caridad») no debe ser identificado meramente con una afección humana de cualquier clase, es en última instancia divino por naturaleza y puede ser otorgado solamente por Dios.



Dada la doctrina cristiana del hombre como hecho por Dios, el diagnóstico cristiano del mal básico que padece el hombre se sigue fácilmente. Ha pecado, ha abusado de su albedrío dado por Dios, ha elegido el mal frente al bien, y ha roto, por lo tanto, su relación con Dios (Isaías, 59,2).

Pero también esta doctrina de la caída del hombre necesita desenredarse de la mala interpretación. La caída no es un hecho histórico particular —el relato del Génesis sobre Adán y Eva, la serpiente y la manzana, es un mito más que narración histórica. Es un símbolo del hecho de que todos los hombres están sujetos al pecado, de que hay una fatal imperfección en nuestra naturaleza. Pero esta doctrina del «pecado original» no implica que seamos total y enteramente depravados, que no podamos hacer nada bueno. Es que nada de lo que podemos hacer puede ser perfecto según los cánones de Dios: «Todos han pecado, y no alcanzan la gloria de Dios» (Romanos, 3,23). El pecado *no* es básicamente de naturaleza sexual, aunque desde San Agustín ha sido una tendencia en el pensamiento cristiano identificarlo con el deseo de la carne. El sexo tiene su legítimo lugar dentro del matrimonio cristiano; la verdadera naturaleza del pecado no es en nada esencialmente corporal, sino más bien la afirmación de la voluntad del hombre contra la voluntad divina y su consiguiente alienación de Dios.

La caída del hombre implica de alguna manera a la totalidad de la Creación en el mal (Romanos, 8,22); de alguna manera todo «se ha alejado de la gloria de Dios». Pero no es necesario para los cristianos postular alguna clase de Diabolo personal para expresar esta idea de la Caída cósmica. Y es herejía creer en poderes iguales y gemelos del bien y del mal; para el cristiano, Dios es el creador de todo, y en última instancia controla todo. Pero esta creencia choca directamente con el problema del mal, que ya hemos señalado.

## *Prescripción*

La prescripción cristiana sobre el hombre está basada en Dios, al igual que la teoría y el diagnóstico. Si Dios ha creado al hombre para Su compañía, y si el hombre se ha desviado y ha roto su relación con Dios, entonces solamente Dios puede perdonar al hombre y restaurar esa relación. De ahí la idea típicamente bíblica de salvación, de una regeneración del hombre hecha posible por la gracia, el perdón, y el amor de Dios. En el Antiguo Testamento figura el pacto establecido entre Dios y su pueblo elegido (Éxodo, 19,5), por el que Dios lo redime de su cautiverio en Egipto y le promete que será Su pueblo si guarda Sus mandamientos. Cuando los judíos dejaron de obedecer las leyes de Dios, surge la idea de que Dios utiliza los acontecimientos de la historia, tales como la derrota por naciones vecinas para castigarlos por su pecado (un tema que se repite a lo largo de historias y profecías en el Antiguo Testamento). Y luego viene la idea del misericordioso perdón de Dios. Su cancelación de la transgresión del hombre y Su regeneración del hombre y de la totalidad de la creación (Isaías, capítulos 43-66).

Pero es en el Nuevo Testamento, en la vida y obra de Jesús, donde encontramos la idea típicamente cristiana (más que judía) de salvación. La tesis central es que Dios estuvo presente de modo único en el ser humano particular Jesús, y que Dios utiliza la vida, muerte y resurrección de Jesús para restaurar a los hombres elevándolos a una justa relación con Él. Ninguna creencia puede llamarse propiamente cristiana a menos que acepte el contenido esencial de estas tesis. No es bastante decir que Jesús fue un gran hombre, un hombre de genio o incluso un hombre de supremo genio religioso superior a cuantos le antecedieron o sucedieron. La tesis cristiana se expresa tradicionalmente en la doctrina de que Jesús es el Hijo de Dios, tanto humano como divino, la Palabra eterna hecha Carne (Juan, 1,1-18). Las primitivas

versiones filosóficas de esta doctrina —dos naturalezas en una sustancia, etc.—, no son quizá esenciales. Pero la idea básica de la Encarnación, que Dios está *únicamente* presente en Jesús, lo es. E igualmente es esencial la idea de la redención que los acontecimientos históricos particulares de la vida, muerte y resurrección de Jesús (y su continua representación por la Iglesia cristiana) son los medios por los que Dios reconcilia a Su creación consigo mismo. No basta decir que la vida y muerte de Jesús son un ejemplo para todos nosotros. Hay que afirmar que la resurrección de Jesús sucedió realmente (Corintios, 1, 15,17), por flagrante que sea su contradicción con todas las leyes conocidas de la naturaleza. (La idea del nacimiento de una virgen es no menos improbable, pero quizá menos importante.)

Estas doctrinas de la Encarnación y Redención desafían la racionalidad humana, y ciertamente su formulación ha provocado muchos desacuerdos dentro del Cristianismo. ¿Cómo puede una persona particular ser miembro de la Divinidad trascendente? La doctrina cristiana de la Trinidad —que hay tres personas en un solo Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo)— multiplica, en lugar de resolverlos, los problemas conceptuales. La defensa normal consiste, obviamente, en decir que son misterios más que contradicciones, que la razón humana no puede esperar el poder entender los infinitos designios de Dios, que nosotros sólo creemos por la fe que Dios nos ha revelado de Sí mismo. Pero el problema que plantea este tipo de afirmación es que sólo es válida para aquellos ya dispuestos a creer, que no puede hacer nada para responder a las genuinas dificultades conceptuales de un escéptico. E igual cabe decir de la Redención: no muchos cristianos la interpretarán como los sacrificios propiciatorios del Antiguo Testamento, como si Dios exigiese derramamientos de sangre (de cualquier sangre, incluso la del inocente) antes de disponerse a perdonar los pecados. Pero continúa siendo un enorme misterio cómo la crucifixión de un maestro religioso judío a manos del gobernador romano Poncio Pilatos hacia el año

30 d. C., puede tener por efecto que la totalidad del mundo sea redimida del pecado.

La prescripción cristiana no queda terminada del todo, sin embargo, con la obra salvadora de Jesucristo. Resta para esta salvación el ser aceptada y hecha efectiva en cada persona individual, y el ser propagada en todo el mundo por la Iglesia Cristiana. Cada persona debe aceptar la Redención que Dios ha efectuado para él en Cristo, y llegar a ser un miembro de la Iglesia, la comunidad en la cual es activa la gracia de Dios. Diferentes tradiciones cristianas han insistido, respectivamente, en la aceptación individual y en la pertenencia a la Iglesia, pero todas concuerdan en que ambos requisitos son necesarios. Así, surte efecto la regeneración del hombre y del mundo: «Si uno está en Cristo es una nueva creación» (Corintios, 2, 5,17). No hay necesidad de una experiencia singular de conversión en cada individuo, ni tampoco tiene efecto la regeneración de una vez por todas; debe ser un proceso que dure toda la vida, que persiga más allá de esta existencia, en la resurrección del cuerpo, su cumplimiento y perfección (Filipenses, 3,12).

Un último problema conceptual (o misterio) queda planteado por los papeles representados por el hombre y por Dios en el drama de la salvación. La concepción cristiana fundamental es, ciertamente, que la redención sólo puede venir de Dios, a través del ofrecimiento de Sí mismo en Cristo. Si somos salvados, lo somos por esta gracia libre de Dios, no por algo que podamos hacer nosotros mismos (Efesios, 2,8). Sin embargo, la doctrina cristiana es, manifiestamente, que la voluntad del hombre es libre; en primer lugar fue por su propia elección por lo que pecó, y debe ser por su propia elección también por la que acepte la salvación de Dios y logre su regeneración en esta vida. El Nuevo Testamento está lleno de exhortaciones para arrepentirse y creer (Hechos, 3,19) y vivir la vida que Dios ha hecho posible a través del poder regenerador del Espíritu Santo (Gálatas, 5,16). Hay así una tensión, si no una contradicción, entre la insistencia de que todo se debe a Dios y la exhortación de que la salvación depende de la respuesta del hombre.

San Agustín subrayó lo primero, y Pelagio lo segundo; en esta controversia el problema de la libertad de la voluntad surge como un problema interno crucial para la teología cristiana. Aunque Pelagio fue condenado como hereje, la doctrina de la libre voluntad humana tiene que seguir siendo un elemento esencial en la creencia cristiana, por difícil que sea reconciliarla con la teoría de la completa soberanía de Dios.

Muchos cristianos reflexivos reconocerían que existen todos estos problemas conceptuales en las doctrinas cristianas básicas. Pero insistirían en que el Cristianismo es más que una teoría, un modo de vida; y aunque puede decirse que es una ideología, no es una ideología política como el marxismo. Continúan siendo cristianos practicantes, y aceptan la teoría básica a pesar de sus dificultades, por lo que encuentran en la vida y el culto de la Iglesia: un cierto desarrollo de la vida interior o «espiritual» que no encuentran en ninguna otra parte. Sin tener en cuenta este aspecto del Cristianismo no puede tener lugar una valoración completa del mismo.

## Lecturas recomendadas

Texto básico: La Biblia (en cualquiera de sus múltiples versiones y traducciones); he tomado las citas de la Versión Canónica Revisada. Un comentario como el *Peake's Commentary on the Bible* ayudará a elucidar dificultades. Igualmente servirá *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha: Revised Standard Version*. Un estudio ecuménico de la Biblia preparado por Herbert G. May y Bruce M. Metzger (Nueva York, Oxford University Press, 1974).

*The Existence of God*, preparado por John Hick (Londres, Collier-Macmillan, 1964; Macmillan paperback, Nueva York), es una colección de pasajes de autores clásicos sobre los argumentos tradicionales en pro y en

contra de la existencia de Dios, junto con algunos artículos de autores modernos sobre el problema de la verificabilidad.

*Philosophy of Religion*, por John Hick (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 2.<sup>a</sup> ed. 1973, libro de bolsillo), es un libro introductorio que concentra su atención sobre el concepto judeo-cristiano de Dios y traza admirablemente un panorama de las discusiones filosóficas contemporáneas al respecto.

Ambos libros contienen bibliografía adicional sobre sus respectivas materias.

## CAPÍTULO V

### Marx: la revolución comunista

Al comparar el marxismo con el Cristianismo en los capítulos introductorios, he esbozado ya algunas de las ideas más importantes del marxismo y algunas de las objeciones que más comúnmente se les dirigen. En este capítulo, me gustaría profundizar algo más, presentando una introducción a la vida y obra de Marx seguida de un análisis crítico de su teoría de la Historia, teoría del hombre, diagnóstico y prescripción. No intentaré definir ni discutir las muchas variedades subsiguientes del marxismo y comunismo; me ciño estrictamente a las ideas de Carlos Marx. (Aunque Marx y Engels escribieron algunos trabajos en colaboración, no hay duda de que la contribución de Engels fue relativamente menor.)

#### *Vida y obra*

Carlos Marx nació en 1818 en la Renania alemana, de una familia judía que se convirtió al Cristianismo; fue educado como protestante, pero pronto abandonó la religión. Desplegó tempranamente su capacidad intelectual, y en 1836 ingresó como estudiante en la Universidad de Berlín, en la Facultad de Derecho. Por aquel tiempo la influencia intelectual dominante en Alemania

era la filosofía hegeliana, y Marx, muy pronto, se vio envuelto hasta tal grado en la lectura y discusión de Hegel que abandonó sus estudios de derecho y se entregó completamente a la filosofía. La idea capital en la obra de Hegel fue la del desarrollo histórico. Mantuvo que cada periodo en la historia de cada cultura o nación tiene carácter propio como una etapa en el desarrollo que va desde la que le precedió a la que le sucederá. Tal desarrollo, según Hegel, sigue su curso mediante unas leyes que son fundamentalmente mentales o espirituales; una cultura o nación tiene un tipo de personalidad propia, y su desarrollo debe explicarse en términos de su propio carácter. Hegel llevó esta personificación aún más lejos y la aplicó al mundo entero. Identificó la totalidad de la realidad con lo que él llamó «lo absoluto», o «el mundo mismo», o Dios (se trata, desde luego, de un concepto de Dios más panteísta que cristiano), e interpretó la totalidad de la historia humana como la progresiva autorrealización de este Espíritu Absoluto. La «Autorrealización» es considerada así como el progreso espiritual fundamental que alienta detrás de toda historia. Es la superación de lo que Hegel llamó «Alienación», en la cual la persona cognoscente (el sujeto) se enfrenta con algo distinto que él o ajeno a él mismo (un objeto); de alguna manera esta distinción entre sujeto y objeto queda absorbida en el proceso del Espíritu que se realiza en el mundo.

Los seguidores de Hegel se dividen en dos campos sobre la cuestión de cómo aplicar las ideas del maestro a la política. Los hegelianos de «derecha» mantenían que el proceso de desarrollo histórico conducía automáticamente a los mejores resultados posibles. Así veían en el Estado prusiano contemporáneo la culminación ideal de la historia precedente. De acuerdo con ello sostenían puntos de vista políticos conservadores, y tendían a poner énfasis en los elementos religiosos del pensamiento de Hegel. Los hegelianos de «izquierda» o «jóvenes» pensaban que el ideal aún tenía que ser realizado, que los estados nacionales de la época estaban muy lejos de ese ideal y que el deber del hombre era ayudar a cam-



biar el viejo orden y asistir al desarrollo de la siguiente etapa de la historia humana. De conformidad con lo cual, mantenían en política puntos de vista radicales y tendían a identificar a Dios con el hombre, adoptando así un punto de vista fundamentalmente ateo. Uno de los pensadores más importantes en esta dirección fue Feuerbach, cuya *Esencia del Cristianismo* fue publicada en 1841. Feuerbach sostenía que Hegel lo había invertido todo, que lejos de consistir en que Dios está realizándose progresivamente a Sí mismo en la Historia, la situación real es que las ideas religiosas son producidas por los hombres como un pálido reflejo de este mundo, que es la única realidad. Es porque los hombres están descontentos o «alienados» en su vida práctica por lo que necesitan creer en ideas ilusorias. Por lo tanto, la metafísica, es sólo «psicología esotérica», la expresión de sentimientos que proceden de nuestro interior, más que verdades acerca del universo. La religión es la expresión de la alienación, de la que los hombres tienen que liberarse realizando su destino estrictamente humano en este mundo. Feuerbach es, pues, una de las fuentes más importantes del pensamiento humanista.

Ésta era la atmósfera intelectual de los años de formación de Marx. Su lectura de Feuerbach rompió el hechizo que Hegel había ejercido en él, pero lo que permaneció fue la idea de que en los escritos de Hegel la verdad sobre la naturaleza y la sociedad humanas se ocultó bajo una especie de forma invertida. Como veremos, las nociones de desarrollo histórico y de alienación juegan un papel crucial en el pensamiento de Marx. Escribió una crítica de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, en 1842-1843, y al mismo tiempo fue director de un periódico radical de política y economía, llamado *Rheinische Zeitung*. Este periódico fue suprimido pronto por el Gobierno prusiano, de manera que Marx emigró a París en 1843. En los dos años siguientes encontró allí las otras grandes influencias intelectuales de su vida, y comenzó a formular sus teorías características. Sus amplias lecturas incluyeron al economista británico Adam Smith y al socialista francés Saint-Simon. Encontró a

otros pensadores socialistas y comunistas como Proudhon, Bakunin y Engels. (Éste fue el comienzo de su amistad y colaboración de por vida con Engels.) En 1845 fue expulsado de París y se trasladó a Bruselas.

Durante estos años en París y Bruselas, Marx formuló su denominada «teoría materialista de la Historia». Al invertir el punto de vista de Hegel, como había sugerido Feuerbach, Marx llegó a ver en la fuerza impulsora del cambio histórico, no un carácter espiritual, sino material. La clave de toda la Historia yace no en las *ideas* de los hombres, como tampoco lo está, por cierto, en ningún tipo de personalidad nacional o cósmica, sino en las condiciones *económicas*, de la vida de los hombres. La alienación no es ni metafísica ni religiosa, sino realmente social y económica. Bajo el sistema capitalista el trabajo es algo externo y ajeno al trabajador, que no trabaja para sí mismo sino para otro —el capitalista— quien se adueña del producto como propiedad privada. Este diagnóstico de la alienación se encuentra en los «Manuscritos económicos y filosóficos» que Marx escribió en París en 1844, pero de los que en general no se pudo disponer en inglés hasta los años 1950. La concepción materialista de la Historia se encuentra en otras obras de este periodo —*La Sagrada Familia*, de 1845, *La ideología alemana*, de 1846 (escrito con Engels) y *La miseria de la filosofía*, de 1847.

En Bruselas, Marx se comprometió en la organización práctica del movimiento socialista y comunista, tarea que ocupó gran parte del resto de su vida. Porque él vio el propósito más importante de su obra en la tarea de «no sólo interpretar el mundo, sino transformarlo» (como escribió en sus *Tesis sobre Feuerbach*, en 1845). Convencido de que la Historia caminaba hacia la revolución por la que el capitalismo dejaría paso al comunismo, trató de educar y organizar al «proletariado» —la clase de los trabajadores para quienes él pensó que sería la victoria en la presente lucha. Se le encargó que escribiera una definitiva formulación de los fines del movimiento comunista internacional y, junto con Engels, elaboró el famoso *Manifiesto del Partido Comunista* que se publi-

có a principios de 1848. Inmediatamente después, en ese mismo año (aunque difícilmente como resultado del Manifiesto), hubo revoluciones abortadas en varios de los principales países europeos. Tras el fracaso de estas revoluciones, Marx se vio expulsado de Bélgica, Francia y Alemania, de manera que en 1849 se exilió en Londres, donde permaneció el resto de su vida.

En Londres Marx llevó una existencia pobre, viviendo del periodismo ocasional y de ayudas de Engels. Comenzó a investigar diariamente en el Museo Británico y continuó organizando el movimiento comunista internacional. Durante 1857-58 escribió otra serie de manuscritos llamados *Grundrisse*, en los que esbozaba un plan de su teoría total de la Historia y la sociedad. Hasta 1973 no se ha podido disponer tampoco del texto completo en inglés de estos manuscritos. En 1859 publicó su *Crítica de la Economía Política*, y en 1867 el primer volumen de su obra más sustancial, *El Capital*. Estas dos últimas obras contienen una historia económica y social muy rica en detalles que refleja los resultados de los trabajos de Marx en el Museo Británico. Aunque hay menos evidencia de las ideas filosóficas hegelianas, tales como la alienación, Marx aún trataba de aplicar su interpretación materialista de la Historia para probar la inevitabilidad de la caída del capitalismo.

Son estas últimas obras, desde el *Manifiesto Comunista* en adelante, las que han sido mejor conocidas y las que han constituido la base de gran parte de la teoría y práctica comunistas. En ellas encontramos filosofía alemana, socialismo francés y economía política británica, las tres principales influencias en Marx, integradas en una teoría global de la historia, la economía y la política. Esto es lo que Engels llamó «socialismo científico»; porque Marx y Engels pensaban haber descubierto el método *científico* correcto para el estudio de la Historia, y con ello la verdad acerca del desarrollo presente y futuro de la sociedad de su época. Pero la reciente publicación de sus obras iniciales, particularmente los Manuscritos de París de 1844, nos ha enseñado mucho sobre el origen del pensamiento de Marx

en la filosofía hegeliana, y ha revelado la naturaleza más filosófica de sus primeras ideas. Así, ha surgido la cuestión de si hubo dos periodos distintos en su pensamiento —una primitiva fase que ha sido denominada humanista o incluso existencialista, para dar paso al posterior y más austero «socialismo científico». Creo que es correcto decir que la opinión general es que hay continuidad entre las dos fases, que el tema de la alienación está enterrado, pero todavía operante en la obra posterior; el contenido de los *Grundrisse* de 1857-58 parece confirmarlo. Mi discusión sobre Marx, por tanto, se basará en la hipótesis de que su pensamiento no es discontinuo. Mis citas de página en lo sucesivo se refieren al libro de la serie «Pelican», *Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, que es quizá el más útil de los muchos volúmenes de lecturas selectas de Marx y Engels, puesto que contiene selecciones tanto de la primera como de la última fase.

### *Teoría del universo*

Iniciamos ahora nuestro análisis crítico de la principal teoría de Marx. Marx era, por supuesto, ateo, pero eso no es lo peculiar en él. Lo característico de su comprensión del mundo como totalidad es su interpretación de la Historia. Afirmó haber encontrado el método *científico* para estudiar la historia de las sociedades humanas, y contemplaba por anticipado el día en que habría una ciencia única que incluyese la ciencia del hombre juntamente con la ciencia natural (pág. 85 [MEF]). De acuerdo con ello, sostuvo que hay *leyes* universales tras el cambio histórico, y que el curso futuro de la Historia a largo plazo puede *predecirse* a partir del conocimiento de estas leyes (tal como la astronomía predice los eclipses). En el prefacio a la primera edición del *Capital*, Marx comparó su método al del físico y dijo: «El propósito último de esta obra es poner al descubierto la ley económica del movimiento de la sociedad moderna»; también habló de las leyes naturales de la producción capi-

talista «que impulsan con necesidad férrea hacia resultados inevitables». Coincidía con Hegel en que cada período en cada cultura tiene un carácter propio, de manera que las únicas leyes verdaderamente universales en la Historia podrían ser las concernientes a los procesos de *desarrollo* por los que una etapa da lugar a la siguiente. Dividió someramente la Historia en las fases asiática, clásica, feudal y «burguesa» o capitalista, y mantuvo que cada una tenía que dar paso a la siguiente cuando las condiciones estuvieran maduras (pág. 68 [P]). Se esperaba que el capitalismo daría paso, inevitablemente, al comunismo (págs. 150-151 [C 1]).

Sin embargo, hay serias razones para cuestionar el concepto de leyes de la Historia. Ciertamente, la Historia es un estudio *empírico* en el sentido de que sus proposiciones pueden y deben ser contrastadas con la evidencia de lo que ha sucedido realmente. Pero de ahí no se sigue que posea la otra característica principal de una *ciencia*, consistente en el intento de llegar a *leyes*, esto es, a generalizaciones de universalidad absoluta. Así pues, la Historia es, después de todo, el estudio de lo que ha sucedido en un planeta particular en un periodo finito de tiempo. Su materia es amplia, pero es una *especial* serie de sucesos, que no tiene equivalente en ninguna otra del Universo; por ello la historia humana es única. Ahora bien, para cualquier serie particular de sucesos, incluso uno aparentemente simple como la caída de una manzana de un árbol, no hay ningún límite claro respecto del número de leyes científicas diferentes que pueden estar involucradas —leyes de la gravedad y la mecánica, presión del viento, elasticidad de las ramas, desgaste del árbol, etc. Si no hay una ley única que gobierne la caída de una manzana, es entonces imposible postular una ley general del desarrollo subyacente a la totalidad de la historia humana.

La idea de que el curso de la Historia está predeterminado, de modo que una función principal del estudio histórico es la profecía a gran escala, es, cuando menos, cuestionable. Ciertamente, pueden descubrirse algunas *tendencias* a largo plazo y a gran escala, por ejemplo, el

incremento de la población humana desde la Edad Media. Pero una tendencia no es una *ley*; su continuación no es inevitable, sino que puede depender de condiciones que pueden cambiar. (Es obvio que la población puede no aumentar indefinidamente; su crecimiento podría, por cierto, trocarse súbitamente en lo contrario por una guerra nuclear o por carencia mundial de alimentos.)

El otro rasgo principal de la visión que tiene Marx del proceso histórico es lo que se llama concepción materialista de la Historia. Es la teoría de que las supuestas leyes de la Historia son *económicas* por naturaleza, de que «el modo de producción de vida material determina el carácter general de los procesos de vida social, política y espiritual» (pág. 67 [P], cfr. págs. 70 [IA], 90 [IA], 111-12 [IA], etc.). Se supone que la estructura económica es la base real por la cual se determina todo lo concerniente a una sociedad. Ahora bien, es innegable que los factores económicos son enormemente importantes, y que ningún estudio serio de la historia o de la ciencia social puede ignorarlos, Marx puede atribuirse parte del mérito del hecho de que ahora reconocamos esto tan fácilmente. Pero él se comprometió en la tesis, más dudosa, de que la estructura económica de una sociedad *determina* sus «superestructuras».

Esta proposición es difícil de interpretar, porque no está claro dónde debería trazarse la línea divisoria entre la base y la superestructura. Marx habla de «las fuerzas materiales de producción» (pág. 67 [P]), que presumiblemente abarcarían la tierra y los recursos minerales, las herramientas y máquinas, y quizá también el conocimiento y las habilidades del hombre. Pero también habla de la estructura económica como incluyendo las «relaciones de producción», que presumiblemente se refieren a la manera en que se organiza el trabajo (por ejemplo, la división del trabajo y ciertas jerarquías de autoridad); sin embargo, en la descripción de tal organización tiene que usar, con seguridad, conceptos como los de propiedad y dinero, que parecen ser el tipo de conceptos legales que Marx desearía situar en la super-

estructura. Si la base incluye sólo las fuerzas materiales de producción, entonces Marx se compromete a un «determinismo tecnológico» muy poco probable; pero si incluye también las relaciones de producción, entonces la distinción entre base y superestructura queda confundida.

A partir de su teoría general de la Historia, Marx derivó una predicción muy específica sobre el futuro del capitalismo. Esperaba confiadamente que el capitalismo llegaría a ser más y más inestable económicamente, que la lucha de clases entre burguesía y proletariado se intensificaría, con un proletariado cada vez más pobre y numeroso, hasta que en una gran revolución social los trabajadores tomarían el poder e instituirían la nueva fase comunista de la Historia (págs. 79-80 [IA], 147-52 [MC, C1], 194 [MC], 207 [MC], 236-8 [SF]). Ahora bien, el hecho simple y aplastante es que esto no ha sucedido en los principales países capitalistas —Gran Bretaña, Francia, Alemania, EE. UU. Por el contrario, el sistema económico del capitalismo se ha hecho más estable, las condiciones de vida para la mayoría de la gente han mejorado enormemente sobre lo que fueron en el tiempo de Marx, y las divisiones de clases se han diluido más bien que intensificado (considérese el gran número de trabajadores de «corbata» —administrativos, funcionarios públicos, profesores, etc.—, que no son ni trabajadores industriales ni propietarios industriales). Donde *han* tenido lugar revoluciones comunistas ha sido en países que apenas disfrutaron de un pequeño desarrollo capitalista o carecieron de él en ese momento —Rusia en 1917, Yugoslavia en 1945, China en 1949. Esto ha de constituir con seguridad la principal impugnación a la teoría de Marx. Este hecho no puede ser realmente explicado diciendo que el proletariado ha sido «comprado» al concedérsele salarios más elevados —porque Marx predijo que su jornal sería cada vez peor. Tampoco es aceptable afirmar que las colonias han proporcionado la mano de obra a los países industrializados, puesto que algunos, como los países escandinavos, no

han tenido colonias, e incluso en las colonias las condiciones mejoraron, aunque ligeramente. Mantener la teoría de Marx como él la estableció frente a tal evidencia en contra, es hacer de ella el objeto de una fe ciega, un sistema cerrado, más bien que la teoría científica que pretendía ser.

### *Teoría del hombre*

Excepto, quizá, cuando leyó en su juventud la filosofía de Hegel, Marx no se interesó por cuestiones de filosofía «pura» o académica, que descartaría como mera especulación comparada con la vital tarea de cambiar el mundo (pág. 82 [TC]). Así, cuando se dice que es un materialista, se hace referencia con ello a su teoría materialista de la Historia y no a una teoría sobre la relación de la mente al cuerpo. Ciertamente rechazaría la creencia en la vida después de la muerte como una de las ideas ilusorias de la religión, y pondría el acento en que todo lo referente a la persona individual (incluyendo su conciencia) está determinado por las condiciones materiales de su vida (págs. 69 [IA], 85 [MEF]). Pero esto podría ser fácilmente una perspectiva «epifenomenalista» —que la conciencia no es material en sí, pero enteramente determinada por cosas materiales— más bien que una perspectiva estrictamente materialista, según la cual la conciencia es en sí material.

Su punto de vista sobre la cuestión metafísica del determinismo es demasiado ambiguo. Desde luego, su concepción general parece determinista, con la teoría del progreso inevitable de la Historia a través de etapas económicas. Y, sin embargo, al igual que sucede con la controversia agustiniano-pelagiana dentro de la Cristiandad, parece haber también un elemento irreductible de libre albedrío. Porque los marxistas apelan constantemente a sus lectores y audiencias para que se percaten de la dirección en que se mueve la Historia y actúen en consecuencia —para ayudar a traer la revolución comunista. Dentro del marxismo ha habido controversia entre los



que acentúan la necesidad de esperar la etapa apropiada del desarrollo histórico antes de desencadenar la revolución, y los que acentúan la necesidad de actuar para traerla. Pero quizá aquí no haya una contradicción definitiva, pues Marx puede decir que aunque la revolución ocurrirá inevitablemente antes o después, es posible que los individuos y grupos asistan a su llegada y alivien los dolores del parto, actuando como comadronas de la Historia. La investigación ulterior sobre el determinismo y el libre albedrío sería probablemente condenada como especulación inútil.

Lo más distintivo del concepto de Marx sobre el hombre es su concepción de nuestra naturaleza esencialmente social: «la naturaleza real del hombre es la totalidad de las relaciones sociales» (pág. 83 [TF]). Excepto unos cuantos hechos biológicos obvios tales como la necesidad de comer, Marx tendería a decir que no existe una cosa tal como la naturaleza humana individual —lo que es verdadero (e incluso universalmente verdadero) de los hombres en una sociedad o período no es necesariamente verdadero de ellos en otro lugar o época. Cualquier cosa que una persona haga es un acto esencialmente social, que presupone la existencia de otra gente que está en ciertas relaciones con ella (págs. 91-92 [MEF], 251 [MEF]). Incluso las maneras en que comemos, dormimos, copulamos y defecamos son aprendidas socialmente. Esto es verdadero sobre todo de cualquier actividad de producción, porque la producción de nuestros medios de subsistencia es típicamente una actividad social, por cuanto requiere la cooperación de los hombres de algún modo u otro (pág. 77 [IA]). No es que la sociedad sea una entidad abstracta que afecte al individuo (pág. 91 [MEF]), sino más bien que la clase de individuo que uno es, y la clase de cosas que uno hace están determinadas por la clase de sociedad en la que uno vive. Lo que parece instintivo en una sociedad —por ejemplo, un cierto rol para las mujeres— puede ser completamente diferente en otra sociedad. En uno de los aforismos típicos de Marx: «no es la conciencia de los hombres, la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social

lo que determina su conciencia» (pág. 67 [P]). En términos modernos, podemos resumir este punto crucial diciendo que la sociología no es reducible a la psicología, es decir, no es el caso que todo lo que concierne a los hombres pueda explicarse en términos de hechos sobre individuos; el tipo de sociedad en que viven debe ser también considerado. Este punto metodológico es una de las contribuciones más distintivas de Marx, y una de las más ampliamente aceptadas. Aunque sólo sea por esta razón, debe ser reconocido como uno de los padres fundadores de la sociología. Y el método puede ser, sin duda, aceptado, esté uno de acuerdo o no con las conclusiones particulares a las que Marx llegó sobre economía y política.

Pero aquí parece haber al menos una generalización universal que Marx está dispuesto a hacer sobre la naturaleza humana. Es la tesis de que el hombre es un ser *activo*, productivo, que se distingue de los otros animales por el hecho de que produce sus medios de subsistencia (pág. 69 [IA]). Es natural que los hombres trabajen para vivir. No hay duda de que hay aquí una verdad empírica, pero al parecer Marx dedujo de esto un juicio de valor, a saber, que el tipo de vida *justo* para los hombres es el de la actividad productiva. Como veremos, esto está implícito en su diagnóstico de la alienación como una carencia de realización en el trabajo industrial (pág. 177 [MEF]), y en su prescripción para la futura sociedad comunista en la que cada uno puede ser libre para cultivar sus propios talentos en cualquier dirección (pág. 253 [IA]). Es sin duda este punto, que está más claro en sus primeros escritos, la razón de que se haya dicho de Marx que es un humanista.

### *Diagnóstico*

La teoría de Marx acerca de qué es lo que anda mal respecto del hombre y la sociedad incluye su concepto de alienación, que, como hemos visto, es heredero del concepto usado por Hegel y Feuerbach. Para Marx la

alienación resume lo que hay de erróneo en el capitalismo; dicho concepto agrupa a la vez una descripción de ciertos rasgos, que son fundamentalmente erróneos, de la sociedad capitalista y un juicio de valor. Pero el problema con la noción de alienación es que es tan vaga que difícilmente podemos saber *qué* rasgo del capitalismo está condenando Marx. Lógicamente, la alienación es una relación, esto es, debe ser alienación *respecto* de alguien o algo; no se puede simplemente estar alienado sin más, igual que no se puede matar sin matar a algo. Marx dice que la alienación lo es respecto del hombre mismo y de la Naturaleza (pág. 177 [MEF]). Pero esto no nos ayuda mucho, ya que no está claro cómo puede uno estar alienado respecto de sí mismo; y el concepto de Naturaleza envuelto aquí tiene oscuras raíces hegelianas en la distinción entre el sujeto y el supuestamente ajeno objeto. Para Marx, la Naturaleza se refiere al mundo creado por el hombre, de modo que podemos entenderlo diciendo que los hombres no son lo que deberían ser porque están alienados por los objetos y relaciones sociales que crearon. La idea general que emerge de esta terminología bastante mistificada es que la sociedad capitalista no está de acuerdo en algunos aspectos con la naturaleza básica humana. Pero todavía queda por ver cuáles son esos aspectos.

A veces parece que Marx culpa principalmente de la alienación a la propiedad privada, cuando dice que la abolición de la propiedad privada es la abolición de la alienación (pág. 250 [MEF]). Pero en otras partes dice que «aunque la propiedad privada parece ser la base y la causa del trabajo alienado, es más bien una consecuencia del último» (pág. 176 [MEF]). Describe esta alienación del trabajo como consistente en el hecho de que el trabajo no es parte de la naturaleza del trabajador, quien no se realiza plenamente en su trabajo, sino que se siente miserable, físicamente exhausto y mentalmente envilecido. Su trabajo es obligatorio para él como un medio para satisfacer otras necesidades, y en el trabajo no se pertenece a sí mismo, sino a otra persona. Incluso los objetos que produce son ajenos a él porque es

otro quien los posee (págs. 177-78 [MEF]). A veces, Marx parece echar la culpa de la alienación a la institución del dinero como medio de cambio que reduce las relaciones sociales a un denominador común comercial (págs. 179-81 [N, MEF]). En otro lugar dice que la división del trabajo convierte la obra del hombre en un poder ajeno opuesto a él, que le impide cambiar de una actividad a otra a voluntad (Marx alega, sin probarlo, que esto será viable en la sociedad comunista) (págs. 110-111 [IA]). Y en otro pasaje, Marx sitúa la base de los males sociales y su explicación general en el principio mismo del Estado (pág. 223 [A1]).

¿Qué es entonces lo que Marx diagnostica como la causa básica de la alienación? Puede que resulte difícil creer que alguien abogarí­a seriamente por la abolición del dinero (¿vuelta al sistema de trueque?), la desaparición de toda especialización en el trabajo, o la nacionalización de toda propiedad (¿incluso cepillos de dientes, camisas, libros, etc?). Es la posesión privada de la industria —los medios de producción y de cambio— lo que usualmente se toma como el rasgo definitorio del capitalismo. Y los puntos principales del programa del *Manifiesto Comunista* son la nacionalización de la tierra, fábricas, transportes y bancos. Pero no está claro en absoluto que tales cambios institucionales podrían curar la alienación del trabajo que Marx describe en semejantes términos psicológicos (en las obras iniciales a que se aludió anteriormente). Y si el Estado es la base de los males sociales, la nacionalización traería cosas peores, al incrementarse el poder del Estado.

Parece que debemos entender que Marx declara, al menos en su primera fase, que la alienación consiste en una falta de *comunidad*, de modo que la gente no puede ver su trabajo como una contribución a un grupo al cual pertenece, puesto que el Estado no es una comunidad real (pág. 226 [SF]). Tal diagnóstico sugeriría una prescripción no de nacionalización, sino de descentralización en comunidades genuinas o «comunales» (en las cuales la abolición del dinero, la especialización y la propiedad privada podría empezar a parecer más realista).

Si esto es discutible, hay en Marx un diagnóstico implícito más general, que quizá encontrarse el beneplácito universal. El cual es, a saber, que siempre es malo tratar a cualquier ser humano sólo como un medio para un fin económico. Esto es exactamente lo que ocurría en el capitalismo no restringido de principios del siglo XIX, cuando los niños trabajaban largas horas en inmundas condiciones y morían temprano tras vidas miserables. La industria está hecha para el hombre, no el hombre para la industria —y «hombre» aquí debe significar *todos* los seres humanos incluidos. Pero es más difícil, por supuesto, estar de acuerdo en cómo hacer efectivo este juicio de valor muy general.

### *Prescripción*

«Si el hombre está formado por las circunstancias, estas circunstancias deben estar formadas humanamente» (pág. 249 [SF]). Si la alienación es un problema social causado por la naturaleza del sistema económico capitalista, entonces la solución es abolir ese sistema y reemplazarlo por otro mejor. Y ya hemos visto que Marx piensa que es obligado que esto suceda de algún modo, ya que el capitalismo explotará en pedazos a causa de sus contradicciones internas, y la revolución comunista introducirá el nuevo orden de cosas en el que desaparecerá la alienación y el hombre será regenerado en su naturaleza verdadera. Igual que el Cristianismo proclama que la salvación ha sido ya establecida para nosotros, Marx proclama que la resolución de los problemas del capitalismo está ya en camino en el movimiento de la Historia.

Pero Marx sostiene que sólo una revolución completa del sistema económico lo conseguirá. De poco sirve tratar de llevar a cabo reformas limitadas tales como salarios más elevados, jornadas más cortas, etc., ya que éstas no alteran la naturaleza viciada del sistema básico y solamente distraen la atención de la tarea real, que es derrocarlo. De ahí la diferencia radical entre el programa del

partido comunista y los de la mayoría de los sindicatos obreros y los partidos demócratas sociales. Esta doctrina de «la impotencia de la política» se sigue de las premisas de Marx en su teoría materialista de la historia —porque si todas las instituciones legales y políticas están realmente determinadas por el sistema económico subyacente, entonces no pueden usarse para cambiar el sistema económico. Pero esta doctrina desafía abiertamente los hechos del desarrollo del capitalismo a partir de la época de Marx. Las instituciones legales y otras *han* modificado muy considerablemente el sistema económico del capitalismo, empezando por las Factory Acts del siglo XIX que limitaron los peores excesos de la explotación de los trabajadores, continuando con la Seguridad Nacional, el seguro de desempleo, los Servicios de Salud Pública y el continuo progreso de los sindicatos obreros en el aumento de los salarios reales y la disminución de las horas de trabajo. De hecho, muchas de las medidas específicas propuestas en el *Manifiesto Comunista* se han llegado a implantar en los llamados países capitalistas —impuesto gradual sobre el ingreso, centralización de buena parte del control económico en manos del Estado, nacionalización de algunas grandes industrias incluyendo el transporte, educación gratuita para todos los niños en escuelas estatales. El sistema libre capitalista que Marx conoció en el siglo XIX, ha dejado de existir en todas partes, y esto ha sucedido mediante una reforma lograda paso a paso, no haciendo una revolución de una vez por todas. Esto no quiere decir que el sistema existente sea perfecto —lejos de ello—. Pero es sugerir que el rechazo por parte de Marx de toda idea de reforma gradual está radicalmente equivocado; y la reflexión sobre el sufrimiento y la violencia que implican las revoluciones reales puede confirmarlo.

Al igual que el Cristianismo, Marx considera una regeneración total del hombre, pero espera que tenga lugar enteramente dentro de este mundo secular. El comunismo es «la solución al enigma de la historia» (pág. 250 [MEF]), pues supone que la abolición de la propiedad privada asegura la desaparición de la alienación y el

advenimiento de una sociedad genuinamente sin clases. Marx es muy poco preciso en cuanto al modo de conseguir esto, pero sugiere que habrá un periodo intermedio durante el cual tendrá lugar la transición, y que ello requerirá para su cumplimiento «la dictadura del proletariado» (pág. 261 [CPG]). Pero en la fase superior de la sociedad comunista, el Estado desaparecerá y empezará el verdadero reino de la libertad. Entonces la potencialidad humana se podrá desarrollar por y para ella misma (pág. 260 [C3]), y el principio orientador podrá ser: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades» (pág. 263 [CPG]).

Parte de esta visión utópica debe, con seguridad, ser calificada de brutalmente irreal. Marx no nos da ninguna buena razón para creer que la sociedad comunista será genuinamente sin clases, que los que ejerzan la dictadura del proletariado no formarán una nueva clase gobernante con muchas oportunidades para abusar de su poder, como sugiere obviamente la historia de Rusia desde la Revolución. No hay ninguna razón para esperar que conjunto alguno de cambios económicos elimine para siempre *todos* los conflictos de interés. El Estado, lejos de desaparecer, se ha hecho cada vez más poderoso en los países comunistas (quizá la misma naturaleza de la industria moderna y la tecnología hacen esto inevitable).

En cambio, con otros elementos de la visión de Marx no tenemos más remedio que estar de acuerdo. La idea de una sociedad descentralizada en la que los hombres cooperen en comunidades para el bien común, la aplicación de la ciencia y la tecnología para producir bastante para todos, la reducción de la jornada de trabajo de modo que los hombres puedan cada vez más dedicar su tiempo de ocio al libre desarrollo de sus posibilidades, la idea de una sociedad en equilibrio con la naturaleza —todos estos son ideales que casi todo el mundo compartirá, pese a que no está claro que sean compatibles entre sí. No hay duda de que si el marxismo puede todavía ganar y retener la adhesión de tanta gente, es porque ofrece este tipo de esperanzada visión del futuro. Porque a pesar de los evidentes defectos de la vida en

los actuales países comunistas, muchos de sus habitantes mantienen una creencia genuina en la teoría marxista. Y a pesar de las reformas que han alterado ya el rostro del capitalismo, muchas personas en Occidente ven la necesidad de una mayor transformación del sistema socio-económico existente y buscan en Marx inspiración para un tal cambio.

Al igual que el Cristianismo, el marxismo es más que una teoría, y la discutibilidad de muchas de sus aseveraciones teóricas no le hace caer y morir. Contiene una receta de salvación social y ofrece una crítica de toda sociedad existente. Sin embargo, el énfasis que pone Marx en los factores económicos y sociales dirige nuestra atención a uno, pero sólo uno, de los obstáculos en el camino del progreso humano. Debemos buscar en otra parte, por ejemplo, en Freud, para obtener más información sobre la naturaleza y problemas de los *individuos* humanos.

## Lecturas recomendadas

Texto básico: *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, traducción de T. B. Bottomore, y preparado por T. B. Bottomore y M. Rubel (Londres, Penguin, 1963; Nueva York, McGrawHill paperback, 1964). Quizá la mejor selección de pasajes de todos los periodos de la obra de Marx. Al final contiene una bibliografía de las principales obras de Marx.

Una exploración de los escritos de Marx podría continuarse con las ediciones de sus obras en Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires, que incluyen la traducción castellana de los *Grundrisse*. *The Thought of Karl Marx* (Londres, Macmillan, 1971; Nueva York, Harper & How, 1972) es una guía útil.

Uno de los más famosos de entre los muchos estudios críticos se encuentra en *La Sociedad abierta y sus enemigos*, parte II, de Karl Popper (Buenos Aires, Paidós,



1957). El lector reconocerá en este libro la fuente de muchos de mis puntos de vista.

Para una biografía legible de Marx, que pone el principal acento en el desarrollo de sus ideas, véase *Karl Marx* de Isaiah Berlin (Madrid, Alianza Editorial, 1973). Este libro contiene también bibliografía adicional.

Para una introducción a posteriores formas de marxismo, véase *The Marxists* de C. Wright Mill (Londres, Penguin, 1963; Dell paperback, Nueva York).

Las referencias de página en este capítulo son de la edición Penguin de *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Para orientación del lector, cada una de las citas de página de dicha antología irá acompañada de la sigla de la obra de Marx de donde procede el pasaje correspondiente, de acuerdo con la siguiente clave:

A 1, 2	Observaciones críticas en <i>Vorwärts</i> , I, II
C 1, 2, 3a, 3b	<i>Capital</i> , tomo I, II, IIIa, IIIb
CPG	<i>Crítica del Programa de Gotha</i>
IA	<i>Ideología alemana</i>
MC	<i>Manifiesto Comunista</i>
MEF	<i>Manuscritos económicos y filosóficos</i>
N	Cuadernos de Notas de Marx
P	Prefacio a los <i>Grundrisse</i>
SF	<i>Sagrada Familia</i>
TF	<i>Tesis sobre Feuerbach</i>



## CAPÍTULO VI

### Freud: psicoanálisis

La teoría de la naturaleza humana que voy a considerar a continuación es la de Freud, pues es un lugar común (y además una verdad) decir que ha revolucionado en este siglo el conocimiento que teníamos de nosotros mismos. Por tanto, una adecuada discusión de la naturaleza humana no puede dejar de encararse con el pensamiento freudiano. Ahora bien, la tarea de abordar este pensamiento en un solo capítulo, aun concentrándose sólo en Freud e ignorando los numerosos desarrollos ulteriores en teoría y práctica psicoanalíticas, es una tarea peculiarmente difícil. Porque Freud dedicó casi cincuenta años al desarrollo y modificación de sus teorías, escribiendo una tan vasta cantidad de material que el no especialista no puede abrigar la esperanza de leerla por completo. Lo que trataré de hacer aquí es trazar un breve esbozo de su vida y su obra (lo cual permitirá sugerir de antemano algo de la complejidad y riqueza de esta última); resumiré después algunos de los puntos más fundamentales de la teoría de Freud al respecto, de su diagnóstico y su prescripción, y consideraré finalmente algunas de las principales cuestiones críticas que resulta preciso plantear.

## *Vida y obra*

Sigmund Freud nació en Moravia en 1856, pero en 1860 su familia se trasladó a Viena, donde vivió y trabajó hasta el último año de su vida. Ya desde sus años escolares extendió sus intereses a la totalidad de la vida humana, y cuando ingresó en la Universidad de Viena como estudiante de Medicina no se concentró exclusivamente en esta materia. Se interesó también por la Biología, y consagró seis años al ejercicio de la investigación en Fisiología en el laboratorio del gran científico alemán Brücke. En 1882 contrajo compromiso matrimonial, por lo cual necesitaba una carrera con más seguro soporte financiero y así, contra su voluntad, comenzó a ejercer como doctor en el Hospital General de Viena. En 1886 pudo casarse e iniciar la práctica privada en «enfermedades nerviosas» que continuó hasta el final de su vida.

A partir de entonces, la vida de trabajo de Freud puede dividirse someramente en tres fases. En la primera de ellas efectuó sus grandes descubrimientos y desarrolló la teoría y el tratamiento que han llegado a ser conocidos como psicoanálisis. Su interés por los problemas psicológicos había sido suscitado por una visita a París en 1885-86 para estudiar con Charcot, un neurólogo francés que estaba utilizando entonces el hipnotismo para tratar la histeria. Al enfrentarse con síntomas similares en sus propios pacientes, Freud experimentó tanto con la electroterapia como con la sugestión hipnótica, pero encontrándolas insatisfactorias, comenzó a ensayar otro método que había sido usado por Breuer, un acreditado especialista vienés que era amigo suyo. El punto de vista de Breuer se basaba en la suposición de que la histeria estaba causada por una experiencia emocional intensa que el paciente había olvidado; el tratamiento consistía en inducir el recuerdo de la experiencia, y con ello una descarga de la emoción correspondiente. Esta idea de que las personas podrían padecer por causa de alguna idea, memoria o emoción de la que no fuesen conscientes, pero

de la que podrían ser curados si de alguna manera se la pudiese hacer presente a la conciencia, es la base a partir de la cual se desarrolló el psicoanálisis de Freud, que siguió adelante en ello introduciendo los conceptos de resistencia, represión y transferencia, de los que pronto nos ocuparemos. En 1895 publicó los *Estudios sobre la histeria* juntamente con Breuer, pero poco después rompió con su amigo y siguió adelante en su propia dirección teórica. Al mismo tiempo estaba escribiendo (para Fliess, otro amigo que influyó sobre él en este periodo) el *Proyecto de una psicología científica*, un manuscrito que no fue publicado hasta 1950. En este proyecto intentaba, un tanto prematuramente, poner en relación la teoría psicológica que entonces estaba desarrollando con una base material en la fisiología del cerebro, que había estudiado ya en su trabajo anterior al ejercicio de la Medicina. En los últimos años del siglo emprendió la difícil tarea de analizar su propia mente, y llegó a los conceptos de sexualidad infantil y de interpretación de los sueños, conceptos ambos que son centrales en la teoría madura del psicoanálisis.

La segunda fase de la obra de Freud, en la que aparecieron los grandes libros que exponen su teoría madura, puede ser convenientemente fechada desde la publicación en 1900 de *La interpretación de los sueños*, obra que él consideró como la mejor de las suyas. Siguió en 1901 la *Psicopatología de la vida cotidiana*, en la que analizaba las causas inconscientes de errores cotidianos, y en 1905 *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. Estas tres obras aplicaban la teoría psicoanalítica al conjunto de la vida mental normal, y no sólo a condiciones patológicas. Por entonces comenzaron el reconocimiento y la difusión internacionales del psicoanálisis, y en 1909 Freud fue invitado a América donde pronunció las conferencias que constituyeron la primera de sus obras expositivas, las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. En 1913-14 apareció *Totem y Tabú*, que aplicaba sus teorías a material antropológico, y en 1915-17 presentó en la Universidad de Viena las *Lecciones de introducción al psicoanálisis*,

en las que expuso al detalle la teoría completa tal como la había desarrollado hasta entonces.

Desde el final de la primera guerra mundial hasta su muerte, la tercera fase de la obra de Freud incluyó desarrollos y cambios posteriores de la teoría, juntamente con ambiciosos intentos especulativos de aplicar sus teorías a cuestiones sociales. Durante este período padeció progresivamente del cáncer que había de matarle. En 1920 apareció *Más allá del principio del placer*, donde introdujo por vez primera el concepto de un instinto de muerte independiente del instinto erótico o de vida que había postulado largo tiempo atrás. Otro postrer desarrollo fue la estructura tripartita de la mente —el ello, el yo y el super-yo— que presentó en 1923 en *El yo y el ello*. La mayor parte de los últimos años de Freud estuvieron consagrados a trabajos sociológicos. *El futuro de una ilusión*, de 1927, versa sobre religión, a la que trata, según sugiere el título, como una falsa creencia cuyo origen ha de ser explicado psicológicamente. *El Malestar de la cultura* (1930) se ocupa del conflicto entre las exigencias de la sociedad civilizada y los instintos implantados en toda persona, y *Moisés y el monoteísmo* (1939) estudia la historia de los judíos desde un punto de vista psicoanalítico. En 1938 Hitler invadió Austria, pero a Freud se le permitió marchar a Londres, donde pasó el último año de su vida escribiendo una breve exposición de la última versión de su doctrina —*Un esquema del psicoanálisis*.

No hay mejor introducción al pensamiento de Freud que sus propias *Cinco conferencias* de 1909. A continuación, las citas de pasajes de Freud se referirán a las páginas correspondientes del libro de la colección «Pelican» *Two short Accounts of Psycho-Analysis*, que contiene estas conferencias juntamente con la obra expositiva *El análisis profano* de 1926, donde Freud discutió si podía permitirse a los no doctores la práctica del psicoanálisis, y explicó su teoría básica en términos de la estructura tripartita que recientemente había formulado.

## *Teoría del universo*

Lo más característico del pensamiento de Freud se da no bajo este título, sino en su teoría del hombre, pero tomaremos nota de sus hipótesis básicas al respecto y de cómo difieren éstas de las teorías debatidas hasta aquí. Freud empezó su carrera como fisiólogo y procuró seguir siendo un científico cabal y tratar científicamente todos los fenómenos, incluyendo los de la naturaleza humana (página 100). No estableció suposiciones teológicas (de hecho fue un ateo convencido), ni suposiciones metafísicas como Platón sobre las Formas, o Marx sobre el movimiento de la historia. Lo que dio por supuesto (sin duda motivado por su educación en la ciencia del siglo XIX y su investigación en el laboratorio de Fisiología de Brücke) es que todos los fenómenos están determinados por las leyes de la Física y de la Química, y que también el hombre es un producto de evolución natural, sujeto en última instancia a las mismas leyes.

## *Teoría del hombre*

Trataré de resumir los conceptos básicos de Freud bajo cuatro apartados principales. El primero es una aplicación estricta del principio del determinismo —que todo acontecimiento es precedido por causas suficientes— dentro del ámbito de lo mental. Freud consideró que cosas de las que tradicionalmente se suponía que carecían de significado para entender a la persona, por ejemplo, los lapsos lingüísticos, los actos fallidos y los sueños, estaban determinados por causas ocultas en la mente de la persona. Así, pueden ser altamente significativas al revelar de forma desviada lo que de otro modo permanecería oculto (págs. 56, 60, 65-66). Nada de lo que una persona hace o dice es realmente casual o accidental; todo puede ser en principio, atribuido a causas que están de alguna manera en la mente de la persona. Esto

podiera parecer que implica una negación del libre albedrío humano, de manera que incluso cuando pensamos estar eligiendo con entera libertad e incluso arbitrariamente, Freud diría que hay causas incontrolables que determinan nuestra elección. Hay aquí un interesante paralelo con Marx, pues ambos están diciendo que nuestra conciencia, lejos de ser perfectamente «libre» y «racional», está realmente determinada por causas de las cuales no somos conscientes; pero mientras que Marx dice que estas causas son de naturaleza social y económica, Freud sostiene que son individuales y mentales.

El segundo punto importante —la postulación de estados mentales *inconscientes*— surge, por tanto, del primero. Pero debemos poner cuidado en comprender correctamente este concepto de lo inconsciente. Hay una buena cantidad de entidades mentales, por ejemplo, memorias de experiencias particulares o de hechos particulares, de los cuales (¡por fortuna!) no somos continuamente conscientes, pero a los que podemos evocar en la mente siempre que sea necesario. A estas entidades Freud las llamaría «preconsciente» (que puede llegar a ser consciente), reservando el término «inconsciente» para lo que *no puede* en absoluto llegar a ser consciente bajo circunstancias normales. La tesis en cuestión es, por tanto, que la mente no es co-extensiva con lo que es consciente o puede llegar a ser consciente, sino que incluye datos de los que ordinariamente la persona no puede tener conocimiento en absoluto (págs. 107, 43, 47). Para usar una analogía familiar, pero útil, la mente es como un iceberg, con sólo una pequeña porción de ella visible por encima de la superficie, pero con una gran parte oculta que ejerce su influencia sobre el resto. Porque el inconsciente es por naturaleza dinámico, esto es, ejerce activamente presiones e influencias sobre lo que la persona es y hace. Por ejemplo, hay deseos inconscientes, que pueden inducir a alguien a hacer cosas que no puede explicar racionalmente a otras personas, ni siquiera a sí mismo.

Al afirmar la existencia de entidades mentales inconscientes, ¿se compromete Freud a un dualismo entre men-



te y cuerpo, o entre estados mentales y estados físicos? Creo que esto sería interpretarlo mal. Muchos filósofos estarían de acuerdo ahora en que al hablar de estados mentales ordinarios *conscientes* (por ejemplo, pensamientos, deseos, emociones) no quedamos por esto comprometidos a un dualismo metafísico. La cuestión de la naturaleza última de tales estados mentales es un problema filosófico que nuestro lenguaje cotidiano acerca de ellos deja abierto. No hay razón para suponer que el caso sea en absoluto diferente para estados mentales inconscientes. El propio Freud, con su educación psicológica, habría rechazado ciertamente cualquier insinuación de dualismo. Después de su temprano intento de encontrar una base fisiológica para sus teorías psicológicas (en el *Proyecto* de 1895), llegó a la consideración de que tales materias no son de interés psicológico (pág. 103) y decidió dejarlas para el futuro desarrollo de la neurofisiología. Pero jamás dudó de que las entidades mentales que había postulado tuviesen *alguna* base fisiológica, aun cuando ésta fuese aún desconocida. Así, su teoría del hombre no es una teoría dualista como la de Platón.

Hay, sin embargo, un paralelismo interesante con Platón, en la teoría de la estructura tripartita de la mente, que Freud introdujo en sus postreras exposiciones de los años 20. Dicha estructura tripartita no se identifica con la distinción entre consciente, preconsciente e inconsciente que él había usado hasta entonces. Ahora distinguía tres principales sistemas estructurales dentro de la personalidad o mente humana: el *ello*, que contiene todos los impulsos instintivos que requieren satisfacción inmediata; el *yo*, que se ocupa del mundo real fuera de la persona, mediando entre este mundo y el *ello* (págs. 104-105), y el *super-yo*, o una parte especial del *yo* que contiene la conciencia, las normas sociales adquiridas en la infancia (pág. 137). El *super-yo* tiene también una conexión con el *ello*, porque puede, a la manera de un padre riguroso, confrontar al *yo* con las reglas morales; el *yo* tiene que reconciliar las conflictivas demandas del *ello*, el *super-yo* y la realidad externa. Todo lo que puede llegar a ser consciente está en el *yo*, aunque también

en el yo puede haber cosas que queden inconscientes, mientras que en el ello todo es permanentemente inconsciente (pág. 108). Así, el ello se corresponde estrechamente con el elemento platónico del Apetito o deseo, pero no está tan claro cómo el yo y el super-yo se corresponden con los elementos platónicos de Razón y Espíritu. En su función de contraste-de-la-realidad, el yo parecería ser semejante a la Razón, pero ésta tiene también para Platón una función moral que Freud asignaría al super-yo. Y en cambio, el elemento espiritual parece realizar una función moralista en la situación de auto-descontento con que Platón la ilustró.

El tercer aspecto principal del concepto freudiano del hombre es la teoría, elaborada por Freud, de los instintos o «impulsos» —o mejor, las diversas teorías al respecto, porque ésta es una de las partes más variables de la obra freudiana. Los instintos son las fuerzas motivantes en el aparato mental; toda la «energía» de nuestras mentes proviene solamente de ellos (pág. 110). (Freud usó este lenguaje mecánico o eléctrico de un modo casi literal, sin duda bajo la influencia de su educación científica y de su *Proyecto* de 1895.) Si bien sostuvo que puede distinguirse un número indeterminado de instintos, también pensó que todos ellos podrían ser derivados de unos cuantos instintos básicos, que pueden combinarse e incluso reemplazarse mutuamente de múltiples modos. Ahora bien, no cabe duda de que sostuvo que un instinto básico de esa índole es sexual por naturaleza (página 69); pero es una vulgar malinterpretación de Freud decir que redujo *toda* conducta humana a motivaciones sexuales. Lo que *es* verdad es que dio a la sexualidad un alcance mucho más amplio en la vida humana del que tradicionalmente se le había reconocido (pág. 76). Defendió que los instintos sexuales existen en los niños desde el nacimiento (págs. 71, 121), y afirmó la crucial importancia de la energía sexual o «libido» en la vida adulta (pág. 118). Pero Freud sostuvo siempre que había al menos otro instinto o grupo de instintos básicos. En su obra inicial hablaba de instintos de autoconservación tales como el hambre, y los contrastó con los ins-

tintos eróticos, de los cuales el sadismo era una manifestación agresiva no usual. Pero en su obra posterior, desde alrededor de 1920 en adelante, cambió esta clasificación reduciendo los instintos eróticos y de autoconservación a un instinto básico de «vida» (Eros) y encuadrando el sadismo, la agresión, la autodestrucción, etc., en un instinto básico de «muerte» (Tanatos).

El cuarto punto principal es la teoría freudiana evolutiva o histórica del carácter humano individual. No se trata aquí precisamente de la trivial evidencia de que la personalidad depende tanto de la experiencia como de las dotes hereditarias. Freud partió del descubrimiento de Breuer, según el cual experiencias «traumáticas» particulares podrían, aunque olvidadas en apariencia, seguir ejerciendo una influencia perniciosa sobre la salud mental de una persona (pág. 39). La teoría plenamente desarrollada del psicoanálisis generaliza a partir de este descubrimiento y afirma la importancia decisiva, para el carácter adulto, de las experiencias de la niñez y temprana infancia (págs. 70, 115). Se considera que los primeros cuatro o cinco años constituyen el tiempo en que se construyen los cimientos de la personalidad individual. Así, no se puede entender por completo a una persona hasta tanto no se tenga conocimiento de los hechos psicológicamente cruciales de su primera infancia.

Freud elaboró teorías detalladas de las fases de desarrollo que atraviesa todo niño al crecer (págs. 73, 121). Estas teorías particulares pueden distinguirse del planteamiento evolutivo general y son más fácilmente contrastables por observación. Se refieren específicamente al desarrollo de la sexualidad; Freud amplió el concepto de sexualidad para incluir cualquier género de placer obtenido de las partes del cuerpo. Sugirió que los niños obtienen primeramente un tal placer de la boca (la fase oral) y después, del otro extremo del aparato alimenticio (la fase anal). Luego, tanto los niños como las niñas empiezan a interesarse por el órgano sexual masculino (la fase fálica). Se considera que el niño siente deseos sexuales por su madre y teme la castración por su padre (la situación del «complejo de Edipo») (pág. 125). Tanto

el deseo hacia la madre como la hostilidad hacia el padre son entonces normalmente reprimidos. Freud supuso que la niña desarrolla «envidia del pene» en esa misma fase; pero nunca trató tan pormenorizadamente la sexualidad femenina. Desde los cinco años hasta la pubertad (el período de «latencia») la sexualidad es mucho menos aparente. Retorna en su pleno desarrollo «genital» al comienzo de la edad adulta.

### *Diagnóstico*

Al igual que Platón, Freud dice que el bienestar o la salud mental del individuo dependen de una relación armoniosa entre las diversas partes de la mente, y entre la persona y el mundo real en el que tiene que vivir. El yo tiene que reconciliar el ello, el super-yo y el mundo externo, percibiendo y seleccionando oportunidades para satisfacer las demandas instintivas del ello sin transgredir las normas exigidas por el super-yo (págs. 111, 137). Si el mundo es hostil y no ofrece ninguna de tales oportunidades, entonces es claro que acarreará sufrimiento, pero incluso cuando el medio ambiente sea razonablemente favorable se producirán alteraciones mentales si hay conflicto interno entre las partes de la mente. Así, pues, la neurosis es resultado de la frustración de instintos básicos, bien sea por causa de obstáculos externos o por causa de un desequilibrio mental interno (pág. 80).

Hay una particular inadaptación mental que es de importancia crucial en el origen de enfermedades neuróticas a la que Freud denominó represión. En una situación de conflicto mental extremo, donde una persona experimenta un impulso instintivo que es claramente incompatible con las normas a las que siente que ha de adherirse, es posible para esa persona el alejar tal instinto de su conciencia (págs. 48-49), huir de él, pretender que no existe (pág. 113). La represión es, pues, uno de los llamados «mecanismos de defensa», mediante el cual una persona intenta evitar conflictos internos. Pero se trata esencialmente de un escape, de un engaño, de una evasión

de la realidad (pág. 80), y como tal está condenado al fracaso. Pues lo que está siendo reprimido no desaparece realmente, sino que continúa existiendo en la porción inconsciente de la mente. Allí conserva toda su energía instintiva y ejerce su influencia enviando a la conciencia un sustituto encubierto de él —un síntoma neurótico (págs. 52, 114). De este modo, la persona puede hallar que se comporta de una manera que admitirá que es irracional, pero se siente compelida a continuar sin saber por qué. Puesto que al reprimir algo alejándolo de su conciencia ha perdido el control efectivo sobre ese algo, no puede ni liberarse de los síntomas por ello ocasionados, ni eliminar voluntariamente la represión y hacérselo presente a la conciencia.

Como cabría esperar de su concepción evolutiva del individuo, Freud localiza las represiones decisivas en la primera infancia (pág. 115). Y como podría esperarse del énfasis que pone en la sexualidad, sostiene que son básicamente sexuales (pág. 71). Para la futura salud mental del adulto, es esencial que el niño recorra con éxito las fases normales de desarrollo de la sexualidad. Pero esto no siempre sucede satisfactoriamente y cualquier choque al respecto deja una predisposición para una futura neurosis (págs. 75, 122); las diversas formas de perversión sexual pueden ser retrotraídas a una tal causa. Una clase típica de neurosis consiste en lo que Freud llamó «regresión» (pág. 75), el retorno a una de las fases en las que se obtenía satisfacción infantil. Incluso identificó ciertos tipos de carácter de adulto como oral y anal, por referencia a las fases infantiles en las cuales creía que tenían su origen.

Hay mucha mayor riqueza de detalles en las teorías de Freud sobre las neurosis, en los que no podemos entrar aquí, pero ya hemos advertido que puede atribuir parcialmente su origen al mundo externo, por lo cual con vendrá detenerse un tanto a considerar este aspecto social de su diagnóstico. Porque las normas a las que una persona se siente obligada a someterse son uno de los factores cruciales en el conflicto mental, pero esas normas son (desde el punto de vista de Freud) un producto

del entorno social de la persona —principalmente sus padres, pero incluyendo también a todo aquel que haya ejercido influencia y autoridad en la evolución del niño. Es la inculcación de tales normas lo que constituye la esencia de la educación y hace del niño un miembro de la sociedad civilizada; porque la civilización requiere un cierto control de los instintos, un sacrificio de la satisfacción instintiva (pág. 81) con vistas a hacer posibles las realizaciones culturales (pág. 86). Pero las normas inculcadas no son automáticamente lo «mejor», o más racional, o más conducente a la felicidad individual. Ciertamente, los padres individuales varían en amplio grado, y es probable que los padres mal adaptados produzcan hijos mal adaptados. Pero Freud estaba dispuesto a contemplar la posibilidad (más obviamente en su obra de última época *El malestar de la cultura*, aun cuando los inicios de esta línea de pensamiento están presentes en muchas obras anteriores) de que la totalidad de la relación entre la sociedad y el individuo haya perdido su equilibrio, de que nuestra entera vida civilizada pueda ser neurótica (pág. 119). Ya en las *Cinco conferencias* de 1909, afirmaba que nuestras normas civilizadas hacen la vida demasiado difícil para la mayor parte de la gente y que no podemos negar una cierta cantidad de satisfacción a nuestros impulsos instintivos (págs. 86-87). Así hay una base en los escritos del mismo Freud para aquellos freudianos posteriores que diagnostican que el principal conflicto reside en la sociedad más bien que en el individuo.

### *Prescripción*

Como es habitual, la prescripción se sigue del diagnóstico. El propósito de Freud era restablecer un equilibrio armónico entre la parte de la mente y entre el individuo y su mundo. Este segundo equilibrio puede muy bien envolver programas de reforma social, pero Freud nunca los especificó con detalle; su práctica cotidiana era el tratamiento de pacientes neuróticos mediante psicoanáli-

sis. La palabra «psicoanálisis» se refiere, cuando menos, tanto al método freudiano de tratamiento como a las teorías en que dicho método está basado. Este método es lo que vamos a examinar ahora.

El método en cuestión se desarrolló gradualmente a partir del descubrimiento inicial de Breuer de que podría ayudarse a una determinada paciente histérica animándola a hablar acerca de las fantasías que habían ocupado su mente, y se la podría curar realmente induciéndola a recordar las experiencias «traumáticas» que al parecer habían causado en primer lugar su enfermedad (págs. 33-39). Freud empezó usando su «cura por el habla» y, suponiendo que los recuerdos patógenos estuviesen siempre en algún lugar de la mente de la persona, aun cuando no ordinariamente disponibles para la conciencia, pedía a sus pacientes que hablasen libremente y sin inhibiciones confiando en que podría interpretar las fuerzas inconscientes ocultas tras lo que éstos decían (págs. 58-59). Les animaba a que dijese todo lo que les viniese a la mente, por absurdo que fuese (el método de la «asociación libre»). Pero a menudo encontraba que el flujo de asociaciones cesaba y que el paciente declaraba no saber nada más, e incluso se oponía a que continuase la investigación. Cuando tal «resistencia» tenía lugar, Freud la tomaba como un signo de que se estaba aproximando realmente a la interpretación correcta del complejo reprimido. Pensaba que la mente inconsciente del paciente se percataría de algún modo de aquello y trataría de evitar que la dolorosa verdad aflorase a la conciencia (pág. 48). Pero sólo si el material reprimido aflorase a la conciencia podría curarse el paciente, recuperando su yo el poder sobre el ello que había perdido en el proceso de represión (págs. 66, 115):

Pero conseguir este feliz resultado podría implicar un largo proceso, requiriendo tal vez sesiones semanales por un período de años. El analista tiene que tratar de llegar a la interpretación correcta de la condición de su paciente y presentar a éste dicha interpretación en el momento y del modo que pueda aceptarla (pág. 134). Los sueños del paciente proporcionarán un material muy fecundo

para la interpretación, puesto que, de acuerdo con la teoría de Freud, el contenido «manifiesto» de un sueño es siempre la realización *encubierta* de deseos reprimidos, que son su contenido real o «latente» (págs. 60-64). Los actos fallidos pueden ser interpretados también como delatores de su causa inconsciente (pág. 65). Como cabría esperar de la teoría que acabamos de resumir, las interpretaciones se referirían muy a menudo a la vida sexual de una persona, a sus experiencias de la niñez, a su sexualidad infantil, y a sus relaciones con sus padres. Claramente, todo esto exige una relación de especial confianza entre paciente y analista, pero Freud descubrió que era mucho más lo que sucedía; de hecho, sus pacientes manifestaban hacia él un grado de emoción que casi podría llamársele enamoramiento. A este fenómeno le dio Freud el nombre de «transferencia», suponiendo que la emoción era de algún modo transferida al analista desde las situaciones de la vida real en las que una vez estuvo presente, o desde las fantasías inconscientes del paciente (pág. 82-83, 139-141). El tratamiento de tal transferencia es de importancia decisiva para el éxito del análisis, porque puede ser a su vez analizada hasta rastrear sus fuentes en el inconsciente del paciente (págs. 141-142).

El objetivo del tratamiento psicoanalítico puede resumirse diciendo que es auto-conocimiento. Lo que el neurótico curado haga con el nuevo entendimiento que obtiene de sí es algo que depende de él, siendo posibles varias alternativas. Puede reemplazar la represión patológica de los instintos por un control racional y consciente de ellos (*supresión* mejor que *represión*); o puede ser capaz de hacer que se desvíen a través de canales dignos (sublimación); o puede decidir que, después de todo, se satisfagan (págs. 85-86). Pero no hay posibilidad en absoluto de un resultado que es a veces temido por el hombre ordinario —que los instintos primitivos, al desatarse, lo dominen por completo— pues el poder del instinto es realmente *reducido* al ser traído a la conciencia (páginas 84-85).



Freud dedicó su vida al tratamiento de pacientes neuróticos individuales. Pero nunca pensó que el tratamiento del psicoanálisis fuera la respuesta a todo problema humano. Al meditar y especular sobre los problemas de la civilización y la sociedad fue lo bastante realista como para percatarse de su extrema complejidad y abstenerse de ofrecer cualquier panacea. Pero sostuvo que el psicoanálisis tenía aplicaciones mucho más amplias que el simple tratamiento de neuróticos (pág. 168). Decía que «nuestra civilización impone sobre nosotros una presión casi intolerable y ello requiere un correctivo», y aventuró que el psicoanálisis podría ayudar a la preparación de un tal correctivo (págs. 169-170). Al final de *El malestar de la cultura* propuso cautelosamente una analogía entre culturas e individuos, de modo que las culturas también podían ser «neuróticas». No obstante, reconoció la precariedad de esta analogía y rehusó «erigirse ante sus semejantes como un profeta».

### *Discusión crítica*

La posición del psicoanálisis en el mapa intelectual es todavía materia de disputa. Los psicoanalistas continúan aplicándolo, con una variedad de doctrinas freudianas y post-freudianas. Pero muchos psicólogos académicos y algunos psiquiatras prácticos condenan al psicoanálisis por considerarlo casi por completo no científico, y más semejante a la brujería que a la medicina científica respetable. Algunos críticos destacan la ortodoxia que imponen, a manera de culto, las diferentes escuelas de psicoanalistas, y el «adoctrinamiento» que se exige a todo aspirante a psicoanalista para entrar en ellas (haciéndose él objeto de psicoanálisis). De ahí que consideren la teoría y la práctica del psicoanálisis como una fe casi religiosa. El psicoanálisis por su parte tiene un método para analizar despectivamente las motivaciones de sus críticos (porque de cualquier intento de cuestionar la verdad de la teoría psicoanalítica puede alegarse que está basada en la resistencia inconsciente del crítico a las desagradables implicaciones de dicha teoría. Así,

si (como muchos dicen) la teoría lleva consigo también un método de eliminar toda evidencia que parezca falsificarle, será ciertamente un sistema cerrado, en el sentido definido en el Capítulo 2. Y puesto que la creencia en la teoría es un requisito para ser miembro de los Institutos de psicoanálisis, cabría incluso decir que ésa es la ideología de tales grupos sociales. Sin embargo, consideraremos más detenidamente el caso en torno a Freud antes de emitir un juicio.

En primer lugar, hemos de distinguir dos cuestiones independientes: la verdad de las teorías de Freud y la efectividad del método de tratamiento basado en ellas. En cuanto al *status* de las teorías, el problema decisivo es si son falseables, porque hemos visto que Freud sostenía que sus teorías son científicas, y hemos tomado la falseabilidad empírica como condición necesaria del *status* científico (en el capítulo II). Pero para algunas de las proposiciones centrales de la teoría de Freud no está claro si son falseables en absoluto. Permítasenos ilustrarlo con ejemplos tomados de las cuatro secciones principales en que hemos resumido la teoría. El postulado del determinismo psíquico conduce a proposiciones disfrazadas de un deseo. ¿Puede ello ser contrastado? Un freudiano convencido puede seguir manteniendo que hay un deseo cuyo disfraz no ha sido aún descubierto. Pero ello haría imposible mostrar que un sueño *no* es la satisfacción disfrazada de un deseo, y por tanto, vaciaría a esa proposición de todo contenido genuinamente empírico, dejando solamente la prescripción de que deberíamos *buscar* un deseo satisfecho por el sueño. La proposición puede ser empírica solamente si podemos tener evidencia independiente de (a) la existencia del deseo y (b) la interpretación correcta de su disfraz.

Consideremos ahora el postulado de los estados mentales inconscientes y, en particular, la estructura tripartita de el ello, el yo y el super-yo. Freud no esperaba sin duda que estas entidades fuesen visibles o tangibles, y hemos visto que dejó de considerar la cuestión de saber de qué están constituidas por su falta de interés psicológico (pág. 103). Pero eso fue porque entonces había

renunciado a la esperanza de descubrir en el cerebro una base fisiológica de tales factores mentales. Es lógicamente posible que la neurofisiología pueda progresar hasta un punto en que pudiéramos identificar tres sistemas físicos en el cerebro que desempeñasen las funciones atribuidas por Freud al ello, al yo y al super-yo. Pero todavía no hay indicios de que una tal posibilidad haya sido realizada. Mientras tanto debemos preguntarnos si el postulado de los estados mentales inconscientes ofrece alguna explicación genuina del comportamiento humano. Sería demasiado precipitado desechar esos estados sólo porque sean inobservables, porque las teorías científicas postulan frecuentemente entidades que no son directamente evidentes para ninguno de los sentidos humanos, por ejemplo, átomos, electrones, campos magnéticos y ondas de radio. Pero en estos casos hay claras «reglas de correspondencia» que conectan las entidades inobservables con fenómenos observables, de modo que, por ejemplo, podemos inferir la presencia o ausencia de un campo magnético a partir del comportamiento visible de una aguja de compás. El problema que plantean algunas de las entidades freudianas es que no hay para ellas tales reglas exentas de ambigüedad: puede decirse que el coleccionar sellos sea un signo de «retentividad anal» inconsciente, pero ¿podría mostrarse que *no* existe en alguien semejante rasgo inconsciente?

La teoría freudiana de los instintos es tal vez la parte que menos abierta está al contraste empírico, como lo sugieren las vacilaciones de Freud sobre el tema. Cabe describir como instintiva cualquier forma de comportamiento que no haya sido aprendida de la experiencia del individuo (aun cuando frecuentemente pueda ser difícil *mostrar* que no haya sido aprendida). Pero nada parece añadirse al referir el comportamiento instintivo a *un* instinto como su causa —porque ¿qué evidencia puede haber de la existencia de un instinto excepto la ocurrencia del correspondiente comportamiento no aprendido? Y si se sostiene que hay sólo un cierto número de instintos básicos, no está del todo claro cómo se podría decidir cuáles son básicos, y cómo pueden ser distinguidos

y contados. ¿Podría cualquier evidencia del comportamiento humano establecer si una u otra de las principales teorías freudianas del instinto es la correcta, por ejemplo, frente a la teoría adleriana de un instinto básico de auto-afirmación, o a la teoría jungiana de una necesidad instintiva de Dios? Una vez más, la postulación de inobservables es inútil si no es falseable.

La concepción evolutiva del carácter individual y la teoría de las fases del desarrollo sexual infantil son más fácilmente contrastadas por la observación. En este terreno, algunas proposiciones de Freud están claramente apoyadas por la evidencia, otras, en cambio, ni están apoyadas ni refutadas, mientras que otras son muy difíciles de probar (véase el libro de Kline que se recomienda más abajo). La *existencia* de lo que Freud llamaba los caracteres oral y anal ha sido confirmada por el descubrimiento de que ciertos rasgos de carácter (por ejemplo, parsimonia, orden y obstinación —los rasgos anales) tienden a presentarse juntos. Pero la teoría de que estos tipos de carácter *tienen su origen* en ciertos procedimientos de crianza infantil no ha sido apoyada por estudios fiables. Sin embargo, hay dificultades prácticas en obtener las correlaciones necesarias entre la experiencia infantil y el carácter adulto, de modo que la teoría no está aún refutada. Por lo que se refiere a otras partes de las teorías psico-sexuales de Freud, hay dificultades conceptuales para su contraste. ¿Cómo, por ejemplo, podría someterse a contrastación si los niños tienen placer erótico al ser amamantados? Algunos estudios sugieren que los niños que han tenido menos oportunidad de mamar durante la alimentación tienden a chuparse más los pulgares —pero ¿puede esto realmente ser interpretado como evidencia de la naturaleza *erótica* del acto de mamar?

Esta breve consideración de unos cuantos ejemplos muestra al menos que hay serias dudas acerca del *status* científico de algunas de las afirmaciones teóricas claves de Freud. Algunas no parecen susceptibles de ser falseadas, mientras que de aquellas que *pueden* ser contrastadas solamente algunas han recibido un claro apoyo eviden-

cial. La contrastación está sujeta a una mezcla de complicaciones prácticas y dificultades conceptuales.

Se ha sugerido (tanto por psicoanalistas como por filósofos) que el psicoanálisis no consiste primariamente en una serie de aserciones que hayan de ser empíricamente contrastadas, sino más bien un modo de comprender a la gente, de ver un *significado* en sus acciones, sus errores, sus bromas y sus sueños. Puede decirse que puesto que los seres humanos son inmensamente distintos de las entidades estudiadas por la física y la química, no debería condenarse al psicoanálisis por fracasar en el intento de hallar criterios de *status* científico que hayan sido tomados de las ciencias físicas establecidas. Quizá la discusión psicoanalítica de un sueño es más semejante a la crítica literaria, tal como la interpretación de un poema oscuro, donde hay razones (pero no razones concluyentes) para una variedad de interpretaciones. Muchas de las concepciones de Freud pueden ser consideradas como extensiones de nuestra manera ordinaria de comprender a los demás en términos de conceptos cotidianos tales como amor, odio, temor, ansiedad, rivalidad, etc. Y puede considerarse al psicoanalista experto como una persona que ha adquirido una profunda comprensión de las causas de la motivación humana y una habilidad para interpretar las múltiples complejidades de su funcionamiento en situaciones concretas, prescindiendo de los puntos de vista teóricos que pueda adoptar.

A una tal concepción del psicoanálisis se le ha encontrado apoyo filosófico estableciendo una nítida distinción entre *motivos* y *causas* y, por lo tanto, entre la explicación científica (en términos de causas) y la explicación de las acciones humanas (en términos de motivos, propósitos o intenciones). Y se ha sugerido que el propio Freud malinterpretó lo que hacía al teorizar en términos de causas más bien que en términos de motivos. Sin embargo, como sucede con otras dicotomías de las que se dice que están claramente delimitadas, ello queda abierto a la duda filosófica. Ya que, después de todo, tanto nuestra comprensión diaria de la gente como las interpretaciones de los psicoanalistas deben estar soportadas

por razones, y estas razones tienen que consistir, con seguridad, en evidencias de cómo se comporta la gente. ¿Resulta tan claro, entonces, que haya alguna diferencia específica entre las explicaciones cotidianas del comportamiento de la gente y las explicaciones científicas? Recuérdese que la falseabilidad es una condición necesaria no sólo de que un enunciado sea científico sino también de que sea factual. Así, la discusión del psicoanálisis nos lleva a la continuación de los debates filosóficos acerca de hasta qué punto los métodos de explicación e investigación científica son aplicables a los seres humanos.

Las dudas sobre la teoría psicoanalítica se extienden naturalmente al tratamiento basado en ellas. Pero cuando ese tratamiento haya sido ya ampliamente aplicado, podremos estimar su eficacia. En principio, ello proporcionaría un nuevo contraste a la teoría, porque si ésta es realmente verdadera podremos esperar que el tratamiento sea efectivo. Sin embargo, tampoco aquí es fácil la cuestión. Por una parte, una teoría verdadera podría ser mal aplicada en la práctica y, por otra, existen dudas sobre lo que constituye la «cura» de la enfermedad neurótica. Se ha dado una proporción de dos tercios como tasa aproximada de curación de pacientes que recibieron una terapia psicoanalítica completa. Esta proporción parece ser favorable, pero, por supuesto, será preciso establecer comparación con un «grupo de control» de casos similares que hayan sido tratados por otros métodos psiquiátricos o no tratados en absoluto. La proporción de recuperación en tales grupos es también del orden de los dos tercios, de manera que no hay aún ninguna prueba de efectividad terapéutica del psicoanálisis.

Así pues, no puede darse ningún veredicto claro sobre las teorías de Freud en conjunto. Su genio es indiscutido, pero por influyente que sea el pensamiento de un hombre, no podemos excusarnos nunca de la tarea de evaluar críticamente lo que dice. Freud dijo tanto y de tan gran importancia, que digerirlo y contrastarlo llevará muchos años a filósofos y psicólogos.

## Lecturas recomendadas

Texto básico: *Two Short Accounts of Psycho-Analysis*, traducido y editado por James Strachey (Londres, Penguin, 1962). Este libro contiene un esbozo biográfico y bibliografía adicional. Estas dos «concisas exposiciones» figuran en los volúmenes II y XII de la edición castellana de las *Obras Completas* de Freud (Buenos Aires, Santiago Rueda).

La exploración de los propios escritos de Freud podrían continuarse con la *Introducción al Psicoanálisis* (Madrid, Alianza Editorial, 1967; 7.<sup>a</sup> ed. 1977), que son las conferencias pronunciadas en 1915-1917 (véanse *Obras Completas*, vols. IV y V).

Para una perspectiva hostil, véase H. J. Eysenck, *Usos y abusos de la psicología* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1957), capítulo 12, y para detalles de la contrasatación empírica de las teorías freudianas, véase *Fact and Fantasy in Freudian Theory* de Paul Kline (Methuen, Londres, 1972; Barnes & Noble, Nueva York).

Para un estudio filosófico de los conceptos freudianos, véase *The Unconscious* de Alasdair MacIntyre (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958; Nueva York, Humanities Press, 1962).

Para la biografía de Freud, véase la famosa *Vida y obra de Sigmund Freud* de Ernest Jones, en tres volúmenes (Buenos Aires, Editorial Nova, 1959-1962).

Existe una versión abreviada de este libro, en un solo volumen, por Lionel Trillings y Steven Marcus (Londres, Penguin, 1964; Nueva York, Basic Books, 1961).

Para una introducción a los desarrollos posteriores de la teoría psicoanalítica, véase *Freud and the Post-Freudians* de J. A. C. Brown (Londres, Penguin, 1964, y Nueva York).





## CAPÍTULO VII

### Sartre: existencialismo ateo

Al pasar de Freud a Sartre vamos de la Viena de finales de siglo al París de los años 30 y 40, del lado psicológico de la Medicina a la Filosofía expresada en la Literatura imaginativa y en la exposición académica. No obstante, existe un interés común por los problemas del individuo humano, y en particular por la naturaleza del conocimiento. Encontraremos que Sartre tiene también una teoría cuatripartita de la naturaleza humana, pero deberíamos primero situarle en el contexto del existencialismo como un todo.

A muchos escritores, filósofos y teólogos se les ha llamado «existencialistas». En la medida en que quepa discernir un núcleo común, parecería haber tres principales preocupaciones que son centrales al existencialismo. En primer lugar, por el ser humano *individual*, más bien que por las teorías generales sobre él. Tales teorías, se piensa, omiten lo que es más importante sobre cada individuo —su unicidad. En segundo lugar, existe una preocupación por el *significado* o propósito de las vidas humanas, más que por las verdades científicas o metafísicas acerca del universo. Así, la experiencia interior o subjetiva es de algún modo considerada como más importante que la verdad «objetiva». En tercer lugar, está la preocupación por la *libertad* de los individuos, como su más importante propiedad distintivamente humana. Así, los existencialistas creen en la capacidad de cada

persona para elegir por sí misma sus actitudes, fines, valores, y modo de vida. Y se preocupan no ya por mantener esta tesis como una verdad, sino por persuadir a cada uno a que actúe según ella. Pues en su opinión el único modo «auténtico» y genuino de vida es el que cada individuo escoge libremente por sí mismo. Estas tres preocupaciones básicas son pues, realmente, aspectos de un sólo tema fundamental.

Pero este núcleo común del existencialismo puede hallarse en una amplia variedad de contextos. Se expresa, naturalmente, en descripciones del detalle concreto de caracteres y situaciones particulares, como en dramas y novelas. Sin embargo, cualquiera puede darse por incluido entre los filósofos existencialistas con sólo disponerse a emitir un enunciado *general* sobre la condición humana (aun en el caso de que ese enunciado consista en negar la posibilidad o la importancia de otros enunciados generales). Las filosofías existencialistas se presentan en formas varias, siendo la religiosa y la atea las que más radicalmente se diferencian entre sí. El pensador cristiano danés Kierkegaard (1813-1855) es generalmente considerado como el primer existencialista moderno. Al igual que Marx, reaccionó contra el sistema filosófico hegeliano, pero en una dirección bastante diferente. Rechazó el sistema teórico abstracto por parecerle como una inmensa mansión en la que uno no vive realmente y defendió en su lugar la importancia suprema del individuo y su capacidad de elegir libremente. Distinguía tres modos de vida —el estético, el ético y el religioso— y exigía de cada individuo que eligiera entre ellos. Pero también sostuvo que el modo religioso (más específicamente, el Cristianismo) es el más elevado aunque solamente puede ser alcanzado por un libre «salto a los brazos de Dios». La otra fuente del existencialismo del siglo XIX, el escritor alemán Nietzsche (1844-1900), era agresivamente ateo. Sostuvo que ya que «Dios ha muerto» (es decir, al haber sido desenmascaradas las ilusiones de la religión) tendremos que volver a pensar la entera base de nuestras vidas, y encontrar su significado y fin en términos únicamente humanos. En esto, tenía mucho

en común con su compatriota anterior Feuerbach, cuyo ateísmo humanista mencioné brevemente al introducir el pensamiento de Marx. Lo que es más distintivo de Nietzsche es el énfasis que otorga a nuestra libertad de cambiar las bases de nuestros valores, y su visión del «Super-hombre» del futuro, que rechazará nuestros sumisos valores actuales, de base religiosa, por otros más reales, basados en la humana «voluntad de poder».

También en el siglo xx, se han dividido los existencialistas en cristianos y ateos. El existencialismo ha sido una corriente moderna en Teología, tanto protestante como católica, al igual que en Filosofía. El movimiento filosófico se centró en el continente europeo, especialmente en Alemania y Francia, y ha tenido mucha menos influencia en los países de habla inglesa. Sus fuentes se encuentran en Kierkegaard y Nietzsche, pero también en la «fenomenología» del filósofo de habla germana Husserl (1859-1938). Este un tanto oscuro método filosófico intentó encontrar un sencillo punto de comienzo describiendo únicamente los «fenómenos» tal y como parecen ser, sin hacer ninguna suposición acerca de lo que realmente son. Así dio a la Filosofía un giro subjetivo, casi psicológico, haciendo de ella el estudio de la conciencia del hombre. Es esta preocupación por la conciencia lo que encontraremos en los filósofos existencialistas del siglo xx. En Alemania el más importante de ellos es Heidegger (nacido en 1898) cuya principal obra, el colosal y oscuro libro *El ser y el tiempo*, apareció en 1927. Su principal preocupación reside, sin embargo, en la existencia humana, y en la posibilidad de vivir una vida «auténtica» encarándose con la posición real de uno mismo en el mundo y, en particular, con la inevitabilidad de la muerte propia.

Pero no es mi propósito tratar aquí del existencialismo en general; lo que más arriba se ha esbozado servirá tan sólo de telón de fondo para nuestra consideración del más famoso de los existencialistas franceses Jean-Paul Sartre (nacido en 1905). Con una brillante carrera profesional absorbió, entre muchas otras cosas, el pensamiento de los grandes filósofos europeos, especialmente

el de Hegel, Husserl y Heidegger. Muchas de las oscuridades del personal estilo filosófico de Sartre pueden deberse a la influencia de estos tres escritores alemanes y sus graves abstracciones. Temas de la obra de Husserl se pueden detectar en sus primeros libros —la novela *La náusea* de 1938, y tres estudios filosóficos de temas psicológicos: *La imaginación* (1936), *Esquema para una teoría de las emociones* (1939) y *La psicología de la imaginación* (1940). Su obra central, que expone ampliamente su filosofía de la existencia humana, es la famosa *El ser y la nada*, publicada por vez primera en 1943. Una exposición mucho más breve y clara del existencialismo ateo figura en *Existencialismo y humanismo*, una conferencia pronunciada en París en 1945, pero desgraciadamente el tratamiento de la materia en dicha obra es popular y superficial, y no se la puede considerar como una exposición cabal de su pensamiento. Durante la Segunda Guerra Mundial tomó parte activa en la Resistencia Francesa contra la ocupación nazi, y algo de la atmósfera de esa época se puede encontrar en su obra; por ejemplo, la elección que obligó a todos los franceses a enfrentarse con la colaboración, la resistencia, o la tranquila autoconservación, fue un caso particular obvio de lo que los existencialistas consideraron ser la necesidad omnipresente de elección para cada individuo. Tales temas están expresados en la trilogía de novelas de Sartre *Los caminos de la libertad*, y en algunas de sus obras de teatro. Más recientemente ha rectificado el existencialismo individual de sus escritos tempranos y ha adoptado una forma de marxismo, al que ha descrito como «la filosofía ineludible de nuestro tiempo», que necesita, sin embargo, ser nuevamente fertilizada por el existencialismo. Este cambio de postura está expresado en su *Crítica de la razón dialéctica* (Volumen 1) de 1960. Pero no trataré aquí de esta filosofía; consideraré únicamente la filosofía existencialista de *El ser y la nada* \*.

---

\* A continuación, las citas de página se referirán a la versión castellana de *El ser y la nada* (Buenos Aires, Losada, 4.ª ed., 1976). (N. del T.)

## *Teoría del universo*

La más importante aseveración de Sartre sobre el mundo como totalidad es su negación de la existencia de Dios. No da argumentos para esta conclusión negativa, si bien sostiene que la idea de Dios es contradictoria en sí misma (pág. 747). Parece, más bien, que la considera como algo ya ampliamente establecido por pensadores anteriores y en su propia obra se limita tan sólo a considerar las consecuencias que comporta. Al igual que Nietzsche, sostiene que la ausencia de Dios tiene para todos nosotros la mayor importancia; el ateo no difiere solamente del cristiano en cuestiones de metafísica, sino que debe mantener además un punto de vista profundamente diferente sobre la existencia humana. Si Dios no existe, entonces todo está permitido (como Dostoyevsky escribió una vez). No hay valores establecidos trascendentes ni objetivos para nosotros, ni leyes divinas, ni ideas platónicas ni nada similar. No hay un significado ni fin último inherente a la vida humana; en este sentido la vida es «absurda». Estamos «desamparados», «abandonados» en el mundo para cuidar de nosotros mismos por entero. Sartre insiste en que el único fundamento de los valores es la libertad humana, y que no puede haber una justificación externa u objetiva para los valores que uno elija adoptar (pág. 82).

## *Teoría del hombre*

En un sentido, Sartre negaría que existe cosa tal como la «naturaleza humana» acerca de la cual hay teorías verdaderas o falsas. Éste es un rechazo típicamente existencialista de las tesis generales acerca del hombre. Sartre lo ha expresado diciendo que la existencia del hombre precede a su esencia (págs. 542-543); no hemos sido creados para ningún fin, ni por Dios, ni por la evolución, ni por ninguna otra cosa. Simplemente nos encon-

tramos existiendo, y entonces tenemos que *decidir* qué hayamos de hacer con nosotros mismos. Ahora bien, difícilmente pretenderá negar que pueda haber ciertas propiedades que sean universales entre los seres humanos —por ejemplo, la necesidad de comer para sobrevivir. Es obvio que tales hechos generales existen, aunque puede haber un margen para discutir acerca de su número. Así, presumiblemente, lo que pretende decir es que no hay tesis generales «verdaderas» que nos digan lo que todos los hombres deberían ser, y esto es simplemente el rechazo de cualquier noción de valores objetivos, al que ya hemos aludido.

Sin embargo, Sartre, en tanto que filósofo existencialista, se ve forzado a establecer *algunas* tesis generales acerca de la condición humana. Su afirmación central es, por supuesto, la de la libertad humana. En su opinión estamos «condenados a ser libres»; no hay límites a nuestra libertad excepto el que no somos libres para dejar de ser libres (pág. 545). Pero debemos examinar cómo alcanza esta conclusión por medio de un análisis de la noción de consciencia. Parte de una distinción radical entre consciencia (*l'être-pour-soi*, ser-para-sí) y objetos no conscientes (*l'être-en-soi*, ser-en-sí) (pág. 35). Este dualismo básico se muestra, piensa Sartre, por el hecho de que la consciencia necesariamente tiene un objeto, es siempre consciente *de* algo que no es ella misma (página 30). El siguiente punto a considerar es la conexión que Sartre ve entre la consciencia y el concepto misterioso de «nada» que aparece en el título de su libro. Convendrá evitar todo intento de rastrear las raíces de este concepto en la filosofía alemana, y nos limitaremos a seleccionar algunos extremos de fácil entendimiento de la filosofía de Sartre. Hemos observado que la consciencia lo es siempre de algo distinto de ella misma; Sartre sostiene que es siempre igualmente consciente de sí misma (págs. 19, 113), y así distingue por necesidad entre ella misma y su objeto. Esto guarda relación con nuestra capacidad de hacer juicios acerca de tales objetos. Un juicio puede ser tanto negativo como positivo; podemos reconocer y afirmar lo que *no* es verdaderamente el caso,

como cuando yo busco en la cafetería y digo «Pedro no está aquí» (págs. 48-49). Si hacemos una pregunta debemos comprender la posibilidad de que la réplica sea «No» (pág. 43). Así pues, los seres conscientes, por su misma naturaleza, pueden tener noticias de lo que *no* es el caso.

Sartre hace juegos verbales mistificadores con su concepto de la nada, llegando a veces a expresiones absurdas tales como «la existencia objetiva de un no-ser» (página 43) (lo cual, si quiere decir algo, puede únicamente significar que hay enunciados negativos verdaderos), algunas veces en frases oscuras como «la nada está en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano» (pág. 62). Pero a mi modo de ver, el papel crucial de la nada consiste en establecer una relación conceptual entre la consciencia y la libertad. Porque la capacidad de concebir lo que no es el caso es la libertad de imaginar otras posibilidades, la libertad de suspender el juicio. Nunca podremos alcanzar un estado en el que no haya posibilidades incumplidas, pues en cualquier estado que estemos, podemos siempre concebir cosas que sean de otro modo. (Sartre piensa que siempre estamos intentando alcanzar un tal estado, para convertirnos en objetos más bien que en seres conscientes; de aquí su descripción de la vida humana como «una consciencia desgraciada sin posibilidad de superar su estado de desgracia» (pág. 143), «una pasión inútil» (pág. 747). La noción de deseo envuelve el reconocimiento de la *falta* de algo (págs. 139-140), al igual que la noción de acción intencional (págs. 537-538), pues únicamente puedo intentar llegar a un resultado si creo que lo que estov intentando no es ya el caso. El poder de la negación es, pues, la misma cosa que la libertad —libertad de pensamiento (para imaginar posibilidades) y libertad de acción (para intentar actualizarlas). Se sigue que ser consciente es ser libre.

Obsérvese cómo esta posición de Sartre, contradice directamente dos de las posiciones de Freud. Obviamente, es incompatible con el postulado freudiano del completo determinismo psíquico (pág. 567). Pero también

envuelve un conflicto con el postulado de estados mentales inconscientes, ya que Sartre sostiene que la conciencia es necesariamente transparente a sí misma. Todo aspecto de nuestras vidas mentales es intencional, elegido y sujeto a nuestra responsabilidad. Por ejemplo, a menudo se piensa que las emociones están fuera del control de nuestras voluntades, pero Sartre mantiene que si yo estoy triste es únicamente porque yo elijo estar triste (pág. 107). Este punto de vista, desarrollado de forma más completa en su *Esquema de una teoría de las emociones*, defiende que las emociones no son cosas que «nos sobrevengan», sino modos por los que aprehendemos el mundo. Lo que distingue la emoción de otros modos de ser consciente de objetos es que intenta transformar el mundo por la magia —cuando no podemos alcanzar el racimo de uvas, las despreciamos por «demasiado verdes», atribuyéndoles esta cualidad aunque sabemos realmente bastante bien que su madurez no depende de su asequibilidad. Así, somos responsables de nuestras emociones, porque son modos en los cuales elegimos reaccionar frente al mundo (pág. 549). Somos igualmente responsables de los rasgos duraderos de nuestro carácter. No podemos decir «soy tímido», como si fuera un hecho inmodificable de nuestro carácter, como «soy un negro», pues nuestra timidez es el modo en que nos comportamos y podemos elegir intentar comportarnos de forma diferente. Incluso decir «soy feo» o «soy estúpido» no es afirmar un hecho ya existente, sino anticipar cómo las mujeres o la sociedad reaccionarán a mi comportamiento en el futuro, y esto sólo puede ser descubierto intentándolo (pág. 567).

Así, aun a pesar, incluso, de que a menudo no somos conscientes de ello, nuestra libertad y, por tanto, nuestra responsabilidad se extiende a todo lo que pensamos y hacemos. Hay veces, sin embargo, en que esta libertad total se nos manifiesta claramente. En momentos de tentación o indecisión —por ejemplo, cuando el hombre que ha decidido no jugar más, se enfrenta de nuevo con los juegos de mesa— nos damos cuenta de que ningún motivo y ninguna resolución pasada determina lo que



hacemos *ahora* (pág. 76). Cada momento requiere una elección nueva o renovada. Siguiendo a Kierkegaard, Sartre utiliza el término «angustia» para describir esta consciencia de la propia libertad de uno (págs. 71, 573). La angustia no es el miedo a un objeto externo, sino la conciencia de la impredecibilidad última de la propia conducta de uno. El soldado teme a la herida o la muerte, pero siente angustia cuando se pregunta si va a ser capaz de «resistir» en la batalla siguiente. La persona que pasea sobre un acantilado peligroso teme caer, pero siente angustia porque sabe que no hay nada que le impida arrojar al vacío (págs. 72-75).

### *Diagnóstico*

La angustia, la consciencia de nuestra libertad, es dolorosa y generalmente tratamos de evitarla (págs. 83-84). Pero tal «escape» es ilusorio, pues es una verdad necesaria el que seamos libres. Tal es el diagnóstico de Sartre sobre la condición humana. El concepto crucial de su diagnóstico es el de auto-decepción o el de «mala fe» (*mauvaise foi*). La mala fe es el intento de escapar de la angustia pretendiendo persuadirnos de que no somos libres (págs. 88-89). Intentamos convencernos de que nuestras actitudes y acciones están determinadas por nuestro carácter, nuestra situación, nuestro papel en la vida, o cualquier otra cosa que sea distinta de nosotros mismos. Sartre da dos ejemplos famosos de mala fe (páginas 100-106). Nos describe a una muchacha que está sentada con un hombre del que ella sabe muy bien que desearía seducirla. Pero cuando él toma su mano, ella intenta evitar la dolorosa necesidad de tomar la decisión de aceptarlo o rechazarlo, pretendiendo no darse cuenta, dejando su mano en la de él como si no fuera consciente de la situación. Pretende ser un objeto pasivo, una cosa, y no lo que realmente es, un ser consciente que es libre. El segundo ejemplo es el del camarero de un café que realiza su trabajo con un cierto exceso de amabilidad; está obviamente «representando

el papel». La mala fe reside en que está intentando identificarse completamente con el papel de camarero, fingir que este papel particular determina cada una de sus acciones y actitudes. Mientras que la verdad es, por supuesto, que él ha elegido este empleo y es libre para dejarlo en cualquier momento. Él no es *esencialmente* un camarero, pues ningún hombre es esencialmente nada. Sartre rechaza cualquier explicación freudiana de la mala fe en términos de estados mentales inconscientes. Un seguidor de Freud podría intentar describir los casos anteriores como ejemplos de represión —en el caso de la muchacha, ella está reprimiendo el conocimiento de que su compañero le ha hecho una insinuación sexual, en el caso del camarero, éste está reprimiendo el conocimiento de que es un agente libre que no tiene por qué continuar actuando de camarero más tiempo del que él quiera. Pero Sartre señala lo que parece ser una autocontradicción en la idea misma de represión: debemos atribuir la represión a algún agente dentro de la mente («la censura»), que hace distinciones entre lo que va a ser reprimido y lo que va a ser permitido dentro de la conciencia, de modo que esta censura ha de ser consciente de la idea reprimida con el fin de no ser consciente de ella. La censura incurre, pues, en la mala fe, y así no hemos obtenido explicación alguna de cómo es posible la mala fe por la mera localización de ella en un agente de la mente más bien que en la persona como un conjunto (págs. 97-98).

Sartre continúa sugiriendo que la sinceridad, la antítesis de la mala fe, se presenta también como un problema conceptual. Pues tan pronto como nos describimos de algún modo (por ejemplo, «soy un camarero»), por ese mismo acto hacemos una distinción entre el yo que ejerce lo que se describe, y el yo descrito. El ideal de completa sinceridad parece condenado al fracaso (pág. 109), pues nunca podemos ser objetos a observar y describir con precisión. Sartre está expresando aquí lo que otros han llamado «la sistemática elusividad del yo». Pero su explicación la hace incluso más paradójica y desconcertante de lo que realmente es, pues constantemente repite

la fórmula de que «la realidad humana sea lo que no es y no sea lo que es» (por ejemplo, págs. 114-115). Esta fórmula es desde luego una autocontradicción y Sartre no puede querer significarlo literalmente; creo que debemos tomarla como abreviatura de la expresión «es menester que la realidad humana no sea *necesariamente* lo que es, y *pueda* ser lo que no es» (pág. 105 —el subrayado es mío). Esto retrotrae nuestra atención a la tesis más básica de Sartre, la de que ser consciente es ser libre. La consciencia entraña en su ser un permanente riesgo de mala fe, pero Sartre mantiene que es *posible* evitar esto y conseguir la autenticidad (págs. 118-119).

### *Prescripción*

En vista de su rechazo de cualquier posibilidad de valores objetivos, la prescripción de Sartre tiene que ser una prescripción particularmente vacía. No existe un curso *particular* de acción o modo de vida que él pueda recomendar a otros. Lo único que está en su mano hacer es condenar cualquier mala fe, cualquier intento de pretender que uno no es libre. Y todo lo que puede recomendar es autenticidad, que cada uno de nosotros haga sus elecciones individuales con completa conciencia de que nada las determina para nosotros. Debemos aceptar nuestra responsabilidad sobre todo lo que nos concierne, no solamente por nuestras acciones, sino por nuestras actitudes, nuestras emociones, e incluso nuestros caracteres. El «espíritu de seriedad», la ilusión de que los valores están objetivamente en el mundo más que sustentados sólo por la elección humana, debe ser repudiado (págs. 707, 758). No existe escapatoria de la angustia de la libertad; evitar la responsabilidad es en sí una elección (págs. 597, 678).

En *Existencialismo y humanismo* Sartre ilustra la imposibilidad de prescripción mediante el caso de un joven francés en la época de la ocupación nazi, que se enfrentó con la elección de, o bien ir a ayudar a las fuerzas francesas libres en Inglaterra, o permanecer en casa para estar

con su madre que vivía únicamente para él. Un curso de acción estaría dirigido a lo que él veía como el bien nacional, pero ello tendría probablemente un efecto insignificante en la guerra total. El otro curso tendría un efecto práctico inmediato, pero estaría dirigido al bien de un único individuo. Sartre sostiene que ninguna doctrina ética, cristiana o kantiana, o cualquier otra, puede arbitrar entre tan inconmensurables demandas. Ni tampoco puede solucionar el asunto la fuerza del sentimiento del individuo enfrentado con tal elección, pues no hay medida de tal sentimiento, excepto en términos de lo que el individuo hace actualmente, lo que, por supuesto, es precisamente lo que está en juego. Elegir un consejero es en sí una elección. Así, cuando Sartre fue consultado por este joven se limitó a decir: «Eres libre, en consecuencia elige.»

Sin embargo, Sartre se compromete claramente con el valor intrínseco de la elección auténtica. Sus descripciones de casos particulares de mala fe no son moralmente neutros, sino que condenan implícitamente cualquier autoengaño, cualquier rechazo a enfrentarse con la realidad y a reconocer las propias elecciones. Y ofrece así otra perspectiva de la antigua virtud del autoconocimiento prescrita por Sócrates, Freud y muchos otros. Pero la comprensión de la naturaleza de Sartre y la posibilidad del autoconocimiento difiere de modo crucial de la de Freud. Hemos visto que el psicoanálisis está basado en la hipótesis de estados mentales inconscientes que tienen efectos causales sobre la vida mental de las personas. Freud concebía estas causas como actuando de un modo cuasimecánico, como flujos de energía, y pensaba que su tarea en el psicoanálisis consistía en descubrir esas causas ocultas. Sartre rechaza enfáticamente la idea de causas inconscientes de acontecimientos mentales; para él todo lo mental está al descubierto, disponible a la conciencia (pág. 695). La tarea de lo que él llama «psicoanálisis existencial» no es buscar *causas* del comportamiento de una persona, sino el *significado* de ese comportamiento (págs. 693-694). Algunos psiquiatras contemporáneos, tales como R. D. Laing, siguen a Sartre en este punto. (En

el capítulo anterior hice la sugerencia de que el mismo psicoanálisis freudiano es realmente una interpretación de motivos, fines e intenciones más que un descubrimiento de causas.) Así, para entender a una persona Sartre busca *elecciones* (pág. 697), y sostiene que puesto que una persona es esencialmente una unidad, no justamente un haz de deseos o hábitos inconexos, debe haber para cada persona una elección fundamental (el «proyecto original») que da el significado de cada aspecto particular de su comportamiento (págs. 687-690). Las biografías que Sartre ha escrito de Baudelaire, Genet y Flaubert son ejercicios particulares de interpretación del significado fundamental del modo de vida de una persona. El psicoanálisis existencial es, pues, el medio por el cual Sartre espera que nosotros podamos lograr el autoconocimiento genuino. Finaliza *El ser y la nada* con la promesa de escribir otra obra, sobre el plano ético, que muestra cómo podemos vivir como seres libres conscientes de nuestra libertad.

### *Discusión crítica*

Mi primera crítica sobre Sartre se refiere al estilo más que al contenido. *El ser y la nada*, justo será prevenir al lector, es con mucho el más ilegible de los textos citados en este libro. No se trata precisamente de una cuestión de longitud y monotonía; la dificultad estriba en el placer que muestra por los juegos verbales con el nombre abstracto, la metáfora elusiva y la paradoja no resuelta. Atribuir esta característica a la influencia de Hegel, Husserl y Heidegger puede explicar la obra, pero difícilmente puede excusarla. Es de agradecer que Sartre no sea tan oscuro como lo son aquellos autores, pero con seguridad podría haber dicho lo que tenía que decir de modo más claro y mucho más brevemente. Resulta muy exasperante encontrar pasajes de relativa claridad y gran penetración enterrados dentro de un conglomerado de verbalismos. Sin embargo, el esfuerzo para comprenderle

comienza a revelar una concepción de la naturaleza humana que ejerce una atrayente fascinación.

Volviendo al contenido, consideremos primero cómo es posible el problema de la mala fe. Hemos observado que Sartre rechaza, por razones conceptuales, cualquier explicación freudiana al respecto. Pero no queda claro que ofrezca su propia y adecuada solución al problema conceptual de cómo la consciencia puede «ser lo que no es y no ser lo que es», pese a la extensa discusión del ser-para-sí en la parte segunda. Parece apoyarse con demasiada facilidad en enunciados tan paradójicos como el anterior y rehuir la difícil tarea filosófica de explicar en términos claros y no paradójicos lo que genera este problema en la consciencia.

Existe una contradicción aparente entre la insistencia constante de Sartre sobre nuestra libertad y su análisis de la condición humana como necesariamente determinada en ciertos aspectos. Porque él sostiene que como seres conscientes estamos queriendo siempre llenar la «nada» que es la esencia de nuestro ser consciente; deseamos convertirnos en cosas más que permanecer perpetuamente en el estado de tener posibilidades incumplidas (pág. 143). Sostiene también que la relación entre dos conciencias es necesariamente una relación de conflicto, pues cada uno quiere lograr el ideal imposible de hacer del otro un mero objeto (págs. 473, 531). En estos dos aspectos, Sartre analiza la vida humana como un intento perpetuo de alcanzar lo que es lógicamente imposible. Pero ¿por qué *debe* ser así? ¿Existe tal vez una contradicción directa entre estos «deberes» y nuestra supuesta libertad? ¿No puede alguien elegir no desear convertirse en objeto, o hacer de otras personas objetos? Es difícil ver si Sartre intenta siquiera resolver estas contradicciones insertas en el núcleo de su teoría.

Hemos observado que la única recomendación positiva que Sartre puede hacer es la de que se debería evitar la mala fe y elegir auténticamente. Pero ¿pueden el autoconocimiento o la autenticidad ser las únicas bases que sustenten un modo de vivir? Si no puede darse ninguna razón para elegir un modo de vida más que otro, la elec-

ción es arbitraria. Parece que, según sus propias premisas, Sartre tendría que elogiar al hombre que elige dedicar su vida al exterminio de judíos, supuesto que ese individuo lo haya elegido con completa conciencia de lo que está haciendo. Y a la inversa, el hombre que se dedica a ayudar «aquí y allá», pero no es consciente de su propio y real motivo para hacerlo (quizá una reacción contra su ambiente familiar) tendría que ser al parecer condenado como inauténtico. O ¿puede argüirse que la autenticidad debe envolver el respeto por la libertad de otras personas? Sartre nunca escribió su libro prometido sobre ética, y quizá la razón estribe en que supo percatarse de que a partir de las premisas individualistas de *El ser y la nada* no podría desarrollarse ninguna ética social. No hay ninguna duda de que aquí se encuentra la razón de su adopción de un punto de vista marxista: buscar las condiciones sociales que harían posible para *todos* los hombres el ejercicio de su libertad.

Sin embargo, todavía hay algo importante que aprender del profundo análisis de Sartre de cómo la noción misma de conciencia envuelve la de libertad. Hemos visto cómo pretende extender el concepto de elección más allá de su uso normal, para sostener que somos responsables no precisamente por nuestras acciones, sino por nuestras emociones e incluso por nuestros caracteres. Si estoy enfadado, es porque he elegido estar enfadado; y si soy la clase de persona que está por lo general pasivamente resignada con su condición, eso es también una disposición que yo elijo adoptar. Este punto de vista parece contradecir nuestros conceptos normales de emoción y carácter, pues se supone que las emociones «le sobrevienen a uno» tanto si quiere como si no. Se supone que nuestro carácter es un *hecho* en nosotros, como nuestro peso —algo que podemos intentar cambiar gradualmente siguiendo ciertos pasos, pero no algo que podemos cambiar repentinamente, como levantarnos o sentarnos. Y, sin embargo, el punto de vista de Sartre aquí no es precisamente un abuso arbitrario del lenguaje. Pues comúnmente reprochamos a la gente sus emociones y caracteres —«¿cómo podría usted sentir así?», «¿tiene us-

ted que ser así...?» Y tal reproche no es siempre inútil. Porque hacer a alguien consciente de que está sintiendo o comportándose de un cierto modo no es indiferente. Cuanto más *consciente* se haga de su cólera o de su orgullo, más dejará de estar *sólo* enfadado u orgulloso, y más capaz será de pasar a ser otra cosa. Quizá sea esta la esencia del punto de vista de Sartre. El ingenue verbalismo de sus conclusiones filosóficas desemboca, en definitiva, en un desafío directo e íntimo dirigido a todos nosotros, que nos induce a convertirnos más verdaderamente en autoconscientes y ejercitar nuestro poder de cambiarnos nosotros mismos.

### Lecturas recomendadas

Texto básico: *El ser y la nada*, traducción de Juan Valmar (Buenos Aires, Losada, 1966; 4.<sup>a</sup> reimpresión 1976). Este libro, prolijo e intrincado, debe ser leído con la ayuda de una introducción que dirija al lector hacia los pasajes más importantes y relativamente más claros. Espero que el presente capítulo haya servido de alguna ayuda, pero el libro de Manser que se cita a continuación proporcionará una más amplia y detallada guía.

*Sartre: A Philosophic Study*, de Anthony Manser (Londres, Athlone Press, 1966; Nueva York, Oxford University Press Galaxy Books paperback), es un panorama de la totalidad del pensamiento de Sartre, incluyendo su literatura y su política, pero otorgando la mayor atención a su filosofía.

Para una introducción a otros pensadores existencialistas, véase *Existentialism*, por Mary Warnock (Oxford, Oxford University Press OPUS paperback, 1970; Nueva York, Galaxy Books paperback).



## CAPÍTULO VIII

### Skinner: el condicionamiento de la conducta

Quizá se pregunte ahora el lector si vale la pena prestar tanta atención a los filósofos y pensadores especulativos del pasado. En una época científica, ¿no deberíamos buscar en la Psicología la verdad sobre la naturaleza humana? En los últimos cien años la Psicología se ha establecido como una rama independiente de la ciencia empírica, claramente separada de sus primitivas fuentes filosóficas; ¿podemos esperar con seguridad ahora algunas respuestas científicas adecuadas a nuestras cuestiones sobre la naturaleza humana? El hecho es, sin embargo, que la Psicología es una disciplina extraordinariamente difícil y compleja, que proporciona respuestas claras solamente a cuestiones cuidadosas y precisamente definidas sobre tópicos específicos. Así, si un psicólogo experimental empieza a *generalizar* sobre la naturaleza humana, sus proposiciones probablemente sean tan especulativas como las de los pensadores que hemos considerado, al menos en el presente estado de su disciplina. También es verdad que todavía sigue habiendo varias escuelas de pensamiento y varias metodologías en Psicología, de modo que esta ciencia no está tan libre de cuestiones «filosóficas» como quisiéramos creer. Como muestra de lo que tiene que ofrecer un tipo de Psicología, vamos a considerar la obra de B. F. Skinner, profesor de Psicolo-

gía de la Universidad de Harvard desde 1948, que ha sido uno de los psicólogos experimentales más influyentes en la tradición conductista. Puesto que es también uno de los que están dispuestos a generalizar sobre la naturaleza humana y a ofrecer diagnósticos y prescripciones relativos a nuestros problemas, encontraremos mucho que discutir sin necesidad de sumergirnos en los detalles de su trabajo experimental, sobre el cual los psicólogos difícilmente pueden estar cualificados para hacer comentarios.

Como fundamental antecedente al trabajo de Skinner será útil considerar el de su compatriota más antiguo J. B. Watson, que es generalmente reconocido como el fundador del conductismo psicológico. En el último cuarto del siglo XIX se establecieron los primeros laboratorios psicológicos, y la Psicología comenzó a ser una ciencia empírica bajo el liderazgo de hombres como Wundt en Alemania y William James en América, quienes la definieron no como el estudio del alma o de la mente (lo que sugeriría alguna suerte de dualismo metafísico), sino como el estudio de la conciencia. Pensaron que puesto que cada uno de nosotros conoce los contenidos de su propia conciencia, podemos sencillamente informar de ellos por introspección y suministrar así los datos empíricos a la Psicología. Pero pronto se halló que tales informes no podían estar de acuerdo en la descripción y clasificación de las sensaciones, imágenes y sentimientos. De este modo, el método introspectivo desembocó en un callejón sin salida. Al mismo tiempo la obra de Freud sugería que hay importantes aspectos de la mente que no son accesibles a la conciencia. En el estudio de los animales la introspección es obviamente imposible y, sin embargo, cabría esperar (desde Darwin) que el estudio de los animales esté estrechamente relacionado con el de los hombres. Y en cualquier caso, la noción de conciencia plantea casi tantos problemas filosóficos como la de alma o mente.

Así, cuando Watson proclamó, en un escrito de 1913, que el objeto de la Psicología debía ser la *conducta*, no

la conciencia, sus puntos de vista encontraron una rápida aceptación que dio a la Psicología una orientación completamente nueva. Puesto que la conducta de animales y hombres es públicamente observable, los informes y descripciones de ella pueden constituir los datos objetivos de la Psicología; y el concepto de conducta no envuelve al parecer ninguna suposición filosófica cuestionable. Este rechazo del método introspectivo fue el punto más fundamental del nuevo programa de Watson. Desde luego se trata de una posición puramente metodológica acerca de qué es lo que deba estudiar la psicología, y es enteramente independiente de toda afirmación metafísica de que la conciencia no existe o de que no es nada más que los procesos materiales dentro del cráneo de una persona. Es también independiente de la tesis filosófica (llamada conductismo lógico o analítico) que afirma que nuestras palabras para los fenómenos mentales sólo se refieren realmente a la conducta y disposiciones para la conducta. Pero Watson y sus seguidores pretendían ir más allá de su posición meramente metodológica y alegar que la creencia en la conciencia es un vestigio de nuestro supersticioso pasado precientífico, semejante a la creencia en la brujería.

Sin embargo, había otros dos puntos principales en el credo de Watson que son realmente teorías empíricas en Psicología más bien que posiciones metodológicas. El primero era su creencia en que el ambiente es mucho más importante que la herencia en la determinación de la conducta. Lo cual es una consecuencia natural de su metodología, puesto que las influencias externas sobre la conducta de un organismo son observables fácilmente y manipulables por medio de experimentos, mientras que las influencias internas (y en particular los genes) son mucho más difíciles de observar y manipular. Pero, desde luego, este hecho aislado no nos dice nada sobre la relativa influencia del ambiente y la herencia sobre la conducta. Sin embargo, Watson dio por supuesto que los únicos rasgos heredados de la conducta eran simplemente reflejos fisiológicos; todo lo demás lo atribuyó al aprendizaje. De ahí su lema (que él admitía que iba más

allá de los hechos conocidos): «Dadme una docena de niños sanos, bien formados, y el ambiente específico adecuado para educarlos, y me comprometo a tomar al azar cualquiera de ellos y adiestrarlo para hacer de él el tipo de especialista que yo elija —médico, abogado, artista, negociante, e incluso mendigo y ladrón—, sin tener en cuenta sus talentos, tendencias, habilidades, vocaciones y raza de sus antepasados» (*Behaviourism* [Conductismo], 1924, edición revisada 1930, pág. 104). La otra conjetura empírica de Watson era una teoría particular sobre cómo tiene lugar el aprendizaje, que es, a saber, por el condicionamiento de reflejos. Ello fue sugerido por los famosos experimentos de Pavlov, que adiestró a perros para segregar saliva al sonido de una campana, haciéndola tocar regularmente inmediatamente antes de darles la comida. El programa de Watson era explicar toda la conducta compleja de los animales y los hombres como resultado de tal condicionamiento por el medio ambiente.

En psicología experimental han surgido dudas, posteriormente a Watson, sobre la extrema importancia que atribuye al medio ambiente y sobre su particular teoría del aprendizaje. Sin embargo, Skinner ha proseguido con el programa de Watson. Se adhiere, incluso más rigurosamente, a la metodología conductista y renuncia a toda referencia a entidades inobservables. Muestra una fe similar en el programa que pretende explicar toda la conducta de animales y hombres como el efecto del ambiente sobre ellos, un efecto mediatizado por unos cuantos procesos básicos de condicionamiento. *La conducta de los organismos: un análisis experimental* (1938) es su obra técnica fundamental sobre el condicionamiento. En *Ciencia y conducta humana* (1953) aplicó sus teorías a la vida humana y a la sociedad en general, y en *Verbal Behaviour* ([*Conducta verbal*], 1975), al lenguaje humano en particular.

Ha publicado también una novela, *Walden Dos* (1948), en la que describe una comunidad utópica organizada según sus principios del condicionamiento conductista.

Y recientemente ha producido *Más allá de la libertad y la dignidad* (1971), donde vuelve a sostener que una tecnología de la conducta puede solucionar los problemas de la vida humana y la sociedad solamente si abandonamos nuestras ilusiones sobre la libertad, responsabilidad y dignidad de los individuos. En lo que sigue, mis citas se referirán a las páginas de *Ciencia y conducta humana* (traducción castellana en Fontanella, Barcelona), que es la de más vasto alcance y más legible de estas obras. E incorporaré la crítica a la exposición, porque el análisis de lo que Skinner significa lleva directamente a criticarlo.

### *Teoría del universo*

Skinner es el más rigurosamente «científico» de los pensadores que considero en este libro. Cree que sólo la ciencia puede decirnos la verdad sobre la naturaleza, incluida la naturaleza humana, puesto que, dentro de las actividades humanas, la ciencia es única en mostrar un progreso acumulativo (pág. 42). Lo que es fundamental para la ciencia no es ni la medida ni los instrumentos, sino el *método* científico —la disposición de ir a los hechos, sean separados o sorprendentes, agradables o repugnantes—. Todos los enunciados han de ser sometidos al contraste de la observación o el experimento, y donde hay evidencia insuficiente debemos admitir nuestra ignorancia. El científico intenta hallar uniformidades o relaciones legales entre los fenómenos y construir teorías generales que expliquen con éxito todos los casos particulares. Además, Skinner no ve una clara distinción entre ciencia y tecnología; dice que la misión del científico no es justamente predecir, sino *controlar* el mundo (pág. 45).

La mayoría de los científicos estarían de acuerdo con Skinner en su descripción del método científico, excepto en que ellos podrían hacer una distinción más clara entre ciencia y tecnología, entre predicción y control. Pero algunos científicos son cristianos mientras otros son hu-

manistas, algunos son de izquierdas y otros de derechas. Skinner parece pensar que no hay base si no es en la ciencia para responder a *cualquier* tipo de pregunta. Ciertamente, no encuentra base científica para la creencia en Dios, y trata a la religión meramente como una de las instituciones sociales para la manipulación de la conducta humana (págs. 373-381). Los juicios de valor son típicamente, piensa, la expresión de la presión ejercida por cualquier grupo social para imponer conformidad (páginas 438-440), una especie de mandato disimulado (página 451). Sólo se les puede dar una base científica objetiva si se refieren a medios para fines. «Deberías coger un paraguas» podría ser, más o menos, traducido como «Deseas mantenerte seco, los paraguas te mantienen seco bajo la lluvia, y va a llover» (aunque Skinner reemplaza la noción ordinaria de desear por la noción supuestamente más científica de «refuerzo») (pág. 451). La única base objetiva que puede ver para la evaluación de prácticas culturales en su conjunto es su valor de supervivencia para la cultura (págs. 452-458). Pero incluso aquí advierte que realmente no podemos *elegir* la supervivencia como un valor básico, lo que ocurre es que nuestro pasado nos ha condicionado de tal modo que tendemos a buscar la supervivencia de nuestra cultura (pág. 454). Si queremos un rótulo para este intento de responder a *todas* las preguntas en forma científicamente pura, quizá pueda ser el de «ciencismo».

### *Teoría del hombre*

Skinner sostiene que el estudio empírico de la *conducta* humana es el único camino para llegar a una verdadera teoría de la naturaleza humana. Así rechaza, obviamente, cualquier tipo de dualismo metafísico. Pero con ello rechaza toda tentativa de explicar la conducta humana en términos de entidades mentales, bien sean conceptos cotidianos de deseos, intenciones y decisiones, o postulados freudianos tales como el ello, el yo y el super-yo (págs. 58-59). Rechaza tales entidades no

sólo porque son inobservables, sino porque piensa que no tienen en modo alguno valor explicativo. Por ejemplo, decir que un hombre come porque está hambriento no es asignar una causa a su conducta, sino simplemente describirla (pág. 60). Ello no es más explicativo que decir que el opio produce sueño *porque* tiene un «poder dormitivo». Desde luego, Skinner debe admitir la posibilidad de descubrir precondiciones fisiológicas de la conducta (los estados literalmente internos). Pero sostiene que incluso cuando el progreso de la Fisiología nos hable de ellos, tendremos todavía que atribuir *su* causa al medio ambiente, de modo que podemos tranquilamente dejar de lado la fisiología y buscar directamente las causas ambientales de la conducta (págs. 63-64). Tiene que admitir que los factores genéticos son relevantes, puesto que es obvio que especies diferentes se comportan de maneras muy diferentes. Pero descarta el uso profano de «herencia» como una explicación puramente ficticia de la conducta, y sostiene que los factores genéticos son de poco valor en el «análisis experimental», porque no pueden ser manipulados por el experimentador (pág. 56).

Esta posición es una mezcla bastante confusa de precepto metodológico y teoría empírica, ambos derivados del conductismo de Watson. Conviene que intentemos discriminar los diferentes componentes de esta mezcla. Obviamente, Skinner define la Psicología como el estudio de la conducta. Pero esto no establece si se permite a la Psicología postular entidades inobservables para explicar la conducta. Muchos psicólogos no tienen el menor reparo en hablar en términos de impulsos, memoria, emociones y otras entidades «mentales», supuesto, sin duda, que lo que se diga acerca de ellas es contrastable mediante la observación de la conducta. Pero parece que Skinner adopta una metodología mucho más austera y rechaza toda mención de entidades inobservables. Con lo cual está tratando de ser más «científico» que la mayoría de los hombres de ciencia, puesto que las ciencias físicas muy a menudo postulan entidades teóricas inobservables tales como campos magnéticos, fuerzas mecánicas y partículas subatómicas. En el apogeo de la filo-

sosía del positivismo lógico se dudaba de si este procedimiento era realmente adecuado, pero ahora se reconoce generalmente que no permitirlo sería una imposible restricción al método científico. Dando por supuesto que lo que se dice sobre las entidades teóricas inobservables es falseable por la observación, no hay ninguna objeción válida contra ellas. Así, pues, si Skinner rechaza las causas mentales internas de la conducta *sólo* porque son inobservables, pienso que debemos juzgar tal rechazo como una metodología muy innecesariamente restrictiva.

Pero él ofrece otra razón para rechazar lo que llama causas internas «conceptuales» (pág. 60), a saber: que carecen de valor explicativo (como ya observamos anteriormente). Sin embargo, no ha mostrado que tales causas internas «conceptuales» deben ser meramente redescriptivas de lo que se supone que explican; solamente ha aducido unos cuantos ejemplos en los que piensa que esto es verdad. Ciertamente, un estado interno S sólo puede ser una explicación genuina de la conducta B si podemos tener alguna evidencia de la existencia de S que no sea sólo la ocurrencia de B, pero, con seguridad, esta condición se satisface algunas veces. Verbigracia (en el propio ejemplo de Skinner), podemos tener buena evidencia para decir que alguien tiene hambre, incluso aunque no esté *actualmente* comiendo, si sabemos que no ha comido desde hace 24 horas (¡y quizá diga que tiene hambre!). No es precisamente verdad que se describa un sólo conjunto de hechos por los dos enunciados: «Él come» y «Él tiene hambre». Obviamente, uno puede tener hambre cuando no está comiendo y, menos frecuentemente, uno puede comer cuando no tiene hambre. Skinner no ha dado ninguna razón adecuada para el rechazo de todas las causas conceptuales de la conducta.

¿Y qué decir de su rechazo de los estados fisiológicos como causas? El hecho de que éstos no sean fácilmente observables o manipulables no muestra en modo alguno que no jueguen un papel crucial en la causación de la conducta (como advertimos al discutir el ambientalismo de Watson). La suposición de Skinner es que los estados fisiológicos dentro de un organismo se limitan a media-



tizar el efecto de su medio ambiente (pasado y presente) sobre su conducta. Así, piensa que la Psicología puede confinar su atención a las leyes que conectan directamente las influencias ambientales con la conducta. Hay aquí dos suposiciones que pueden ser separadas. En primer lugar, que la conducta humana es gobernada por leyes científicas de *alguna* clase: «si vamos a usar los métodos de la ciencia en el campo de los asuntos humanos, debemos asumir que la conducta está determinada y regida por leyes» (págs. 38 y 468). En segundo lugar, que estas leyes establecen conexiones causales entre los factores ambientales y la conducta humana: Nuestras «variables independientes» —las causas de la conducta— son las condiciones externas de las que la conducta es una función (pág. 65).

Estas dos suposiciones podrían ser consideradas, en una interpretación puramente metodológica, como expresión de un programa de *búsqueda* de leyes que gobiernen la conducta humana, y específicamente de leyes que conecten el medio ambiente con la conducta. Así consideradas, puede que no haya nada que objetarles. Pero está bastante claro que Skinner las toma también como aserciones generales de lo que es el caso en la conducta humana. Si se las toma así, hemos de preguntar si hay alguna razón de peso para pensar que son verdaderas, puesto que éstas son las suposiciones cruciales en que se basa la teoría de Skinner acerca de la naturaleza humana. (Parece notorio que descienden del ambientalismo de Watson.) En primer lugar, ¿hemos de suponer, si vamos a estudiar científicamente la conducta humana, que esa conducta está gobernada por leyes causales? No existe más razón para suponerlo que la que existe, según Marx, para sostener que si vamos a estudiar científicamente la Historia ha de haber leyes que determinen todo lo que sucede. El determinismo universal no es un presupuesto necesario de la ciencia, si bien la *indagación* de leyes causales es central para la ciencia. Ciertamente, sería bastante decepcionante si la Psicología no pudiera proceder más allá del mero informe de eventos particulares y de regularidades estadísticas. Pero si hay leyes causales que

gobiernan la conducta, es algo que debemos dejar que descubra la Psicología. Que *toda* conducta está gobernada por tales leyes, es una suposición «metafísica» que cuadra mal a un empirista supuestamente estricto como Skinner.

La suposición más específica de que toda conducta es una función de variables *ambientales* es todavía más dudosa. Lo que significa, más detalladamente, es que para cualquier fragmento de conducta hay un conjunto finito de condiciones ambientales (pasadas o presentes) tales que es una ley causal que cualquiera a quien se apliquen todas esas condiciones desplegará dicha conducta. Esto es una reminiscencia de la pretensión de Watson de que podía tomar al azar cualquier niño y hacer de él todo lo que le pareciera, sólo con que se diese el ambiente apropiado. Ello entraña una negación de que los factores heredados constituyen alguna diferencia para la conducta de los seres humanos. De modo que, por ejemplo, cualquier niño sano podría ser adiestrado para convertirse en un veloz carrerista, un físico nuclear o cualquier otra cosa. Tomada muy generalmente, es obvio que esta pretensión parece sencillamente falsa. El hecho de que las diferencias en habilidad entre gemelos idénticos educados aparte son mucho menores que el rango medio de habilidad entre la población total es una evidencia en contra de ella. La herencia juega *algún* papel, aunque esto no niegue la enorme importancia del ambiente. Atribuir todo al ambiente es otra suposición que Skinner no somete a contraste empírico.

Conviene prestar ahora breve atención a los mecanismos específicos de condicionamiento por medio de los cuales piensa Skinner que el ambiente controla la conducta. Su teoría descende de las ideas de Pavlov y Watson, pero esta es el área en la que Skinner ha aportado sus propias contribuciones principales al avance del conocimiento psicológico. En el condicionamiento «clásico» de los experimentos de Pavlov, el «reforzante» (alimento) era repetidamente presentado junto a un «estímulo» (el sonido de una campana), y la «respuesta» (salivación) aparecería después del sonido de la campana, sin el ali-

mento. La principal diferencia en el condicionamiento «operante» de Skinner es que lo que es condicionado no es una respuesta refleja como la salivación, sino cualquier clase de conducta que el animal pueda realizar con plena espontaneidad sin ningún estímulo particular. Por ejemplo, las ratas pueden ser adiestradas para presionar palancas, y las palomas para mantener sus cabezas anormalmente altas, en cada caso alimentando simplemente al animal cada vez que presione la palanca o levante su cabeza sobre un cierto nivel. Así, cuando el medio ambiente es dispuesto de modo tal que al reforzante sigue un cierto tipo de conducta (llamada «operante» porque el animal opera de este modo sobre su ambiente), entonces esa conducta es realizada más frecuentemente (páginas 92-96). (Este es sin duda el principio general en el que se basa todo adiestramiento animal.) En una vasta cantidad de cuidadoso trabajo experimental, Skinner y sus seguidores han descubierto muchos hechos nuevos sobre los procesos de condicionamiento, por ejemplo, que el refuerzo intermitente tiende a producir una mayor proporción de la respuesta —así, si queremos que una rata presione una palanca el mayor número posible de veces, deberemos alimentarla irregularmente, no después de cada presión.

La obra experimental de Skinner es impresionante y no admite impugnación, pero lo que podemos y debemos criticar aquí es su extrapolación de ella a la conducta humana en general. En *Ciencia y conducta humana* bosqueja la concepción de la conducta que ha extraído de sus experimentos animales (principalmente con ratas y palomas), y luego procede a explicar estas concepciones a individuos humanos e instituciones —Gobierno, religión, psicoterapia, economía y educación. Pero es bastante posible que los descubrimientos de Skinner sobre ratas y palomas se aplique solamente a estas especies (y quizá a otras afines), pero no a animales más complejos, y especialmente no a los hombres. Aunque él señala correctamente que no podemos suponer que la conducta humana sea diferente en especie de la conducta animal (págs. 67-68), su enfoque, globalmente considerado, pa-

rece admitir la suposición, igualmente injustificada, de que lo que se aplica a los animales de laboratorio se aplicará (con sólo una diferencia de complejidad) a los hombres (págs. 232 y ss.).

Un área muy importante a la que ha aplicado Skinner sus teorías sobre la conducta humana es la del lenguaje. En *Verbal Behaviour* [Conducta verbal] trata de demostrar que toda habla humana puede ser atribuida al condicionamiento de los hablantes por su ambiente (que incluye desde luego el ambiente social, los ruidos emitidos por los humanos del entorno). Así, el niño nacido en Inglaterra está sujeto a muchas muestras de conversación inglesa, y cuando sus respuestas son reproducciones razonablemente ajustadas de lo que ha oído son «reforzadas»; de este modo el niño empieza a aprender a hablar inglés. El habla adulta también es analizada por Skinner como una serie de respuestas a estímulos del ambiente, incluyendo estímulos verbales de otras personas.

Los efectos cruciales de la explicación que da Skinner sobre el lenguaje han sido señalados por Chomsky, cuya obra ha dado una nueva dirección a la investigación en Lingüística y Psicología en la última década. Chomsky argumenta que aunque Skinner ha intentado describir *cómo* se aprende el lenguaje, su explicación es de escaso valor, porque no presta atención a la cuestión de *qué* es lo que aprendemos cuando adquirimos la facultad de hablar un lenguaje como nuestra lengua nativa. Es claro, que difícilmente podemos preguntar cómo aprendemos X a menos que conozcamos primero lo que es X; hemos de tener un criterio para establecer que alguien ha tenido *éxito* en el aprendizaje de X. Ahora bien, el lenguaje humano es un tipo de fenómeno muy diferente del acto de presionar palancas efectuado por ratas. Skinner difícilmente podría negar esto, pero sugeriría que las diferencias son solamente cuestión de grado de complejidad. Pero Chomsky sugiere que el rasgo *creativo* y *estructural* del lenguaje humano —el modo en que todos nosotros podemos hablar y entender frases que nunca habíamos

oído antes, sólo por nuestro conocimiento del vocabulario y gramática de nuestro lenguaje— lo hace bastante diferente en especie de cualquier clase conocida de conducta animal. Si es así, el intento de analizar el habla humana en términos derivados de la conducta de animales inferiores parecería estar condenado desde el principio. Y lo mismo se podría aplicar a otras formas típicamente humanas de conducta.

Cabe advertir que incluso las sugerencias que hace Skinner sobre cómo es aprendida la conducta lingüística están basadas en muy débiles analogías. Por ejemplo, el refuerzo que puede estimular el habla correcta de un niño es muy raramente el alimento, sino más bien alguna especie de aprobación social. Skinner sugiere que podemos ser reforzados si se nos presta atención, o incluso sólo con que se nos diga algo que nos resulte satisfactorio, acaso únicamente porque es una reproducción ajustada de lo que hemos oído. El problema está aquí en que eso es mera especulación. El uso de un término como «refuerzo», que tiene un sentido estrictamente definido para ciertos experimentos con animales, en ningún modo garantiza la objetividad científica si se usa en situaciones humanas de las que se alega que son análogas. Así, una vez más, el enfoque de Skinner, que se supone estrictamente empírico, resulta esconder una considerable dosis de especulación no empírica.

Hay otro respecto importante en el que, según argumenta Chomsky, las teorías de Skinner se derrumban cuando se aplican al lenguaje humano. Es el caso de los factores heredados, de la contribución hecha por el hablante más que por el ambiente a su aprendizaje del lenguaje. Obviamente, los niños ingleses aprenden inglés, y los niños chinos aprenden chino, de modo que el ambiente tiene gran influencia. Pero, de nuevo, todos los niños normales aprenden uno de los lenguajes humanos, mientras que ningún otro animal aprende algo que se parezca a los lenguajes humanos en el aspecto crucial de la formación de un número indefinido de oraciones complejas de acuerdo con las reglas de la gramática. Así, parece que la capacidad de aprender tal lenguaje es pecu-

liar de la especie humana. Skinner sostiene que nuestro aprendizaje del lenguaje tiene que deberse a un complejo conjunto de refuerzos de nuestro ambiente humano. Chomsky sugiere que la velocidad asombrosa con que los niños aprenden las reglas gramaticales del lenguaje que oyen a partir de una muestra muy limitada e imperfecta de dicho lenguaje, puede ser explicada solamente mediante la suposición de que hay en la especie humana una capacidad *innata* de procesar el lenguaje de acuerdo con tales reglas. Así, por detrás de toda la aparente variedad de los lenguajes humanos debe haber una cierta estructura sistemática básica común a todos, y debemos suponer que no *aprendemos* esta estructura de nuestro ambiente, sino que procesamos cualquier estímulo lingüístico que recibimos en términos de esta estructura. Esta hipótesis fascinante no ha sido probada de ningún modo, pero la evidencia disponible se manifiesta más en favor de ella que en favor del extremado ambientalismo de Skinner.

El habla no es, por supuesto, la única actividad humana. Pero es especialmente importante como representativa de las habilidades mentales humanas «superiores». Así, si las teorías de Skinner fallan en dar explicación adecuada de ella, debemos concluir que incluso aunque expliquen parte de la conducta humana, no pueden dar una verdadera razón de la naturaleza humana en general. Queda la posibilidad de que otros importantes aspectos de la conducta humana no sean aprendidos del medio ambiente, sino que sean genuinamente innatos.

### *Diagnóstico*

El diagnóstico de Skinner puede ser considerado como el opuesto exacto del diagnóstico de Sartre. Sartre mantiene que somos libres, pero continúa pretendiendo que no lo somos. Skinner dice que estamos determinados, pero todavía le gusta pensar que somos libres. Analiza nuestras prácticas sociales ordinarias considerándolas basadas en una confusión teórica. Nos damos cuenta progresiva-

mente de cómo el ambiente determina la conducta, y de ahí que descarguemos a los individuos de culpa señalando las circunstancias de su educación. A pesar de ello, mantenemos que las personas son a menudo genuinamente responsables de sus acciones (pág. 40). Nos encontramos así en una fase inestable de transición, y «la actual condición desgraciada del mundo puede, en gran medida, ser atribuida a nuestra vacilación»; «es casi seguro que seguiremos siendo incapaces de resolver estos problemas hasta que adoptemos un punto de vista consecuente» (pág. 41). «Se necesita una revisión demoleadora del concepto de responsabilidad» (pág. 269), porque nuestra actual práctica de castigo es notoriamente ineficaz en el control de la conducta (pág. 366). Tendremos que abandonar la ilusión de que los hombres son agentes libres, que controlan su propia conducta, porque, nos guste o no, todos estamos «controlados» (pág. 460).

Este diagnóstico sobre «la condición desgraciada del mundo» parece muy dudoso. Es cierto que plantea importantes problemas prácticos el alcance de la responsabilidad, y dichos problemas están estrechamente conectados con profundas cuestiones teóricas y filosóficas en torno al concepto de libertad. Pero el desprecio de tal concepto por parte de Skinner es una respuesta inadecuada y no probada a estos problemas. En su libro más reciente, *Más allá de la libertad y la dignidad*, parece decir que al igual que el error del animismo fue tratar a cosas inanimadas como si fueran personas y atribuirles pensamientos e intenciones, también es un error tratar a las *personas* como personas y atribuirles deseos y decisiones. Sin duda esto es absurdo. El primer punto a considerar para salir de esta confusión es el siguiente. La tesis del determinismo universal es que todo suceso (incluyendo todas las elecciones humanas) tiene un conjunto de causas suficientes que lo preceden. Ahora bien, aun suponiendo que esta tesis sea verdadera (y recuérdese que Skinner no nos ha dado ninguna razón para creerlo), ello no nos impide seleccionar como «libres» aquellas acciones humanas que incluyen entre sus causas la *elección* de la persona. El concepto de una acción libre segura-

mente no implica que no tenga causas en absoluto (ello la convertiría en azar), sino que es un resultado de la elección del agente. Podríamos sostener todavía que las personas son responsables de las acciones que eligen, aunque esas elecciones tengan causas. El propio Skinner parece creer que es importante usar métodos de control social que dependan de la elección individual más que de formas de condicionamiento de las que las personas no sean conscientes.

### *Prescripción*

Al igual que Marx, Skinner sostiene que las circunstancias humanas pueden y deberían ser formadas humanamente. Si el ambiente nos convierte en lo que somos, entonces deberíamos «cambiar de un modo deliberado el medio ambiente social de forma que el producto humano encuentre especificaciones más aceptables» (pág. 448). Piensa que la Psicología ha alcanzado el punto en que puede ofrecer técnicas de manipulación y control de la conducta humana, y, por tanto, del cambio de la sociedad humana para mejor o para peor (pág. 459). Sólo si abandonamos las ilusiones de la libertad y dignidad individual, podemos crear una vida más feliz condicionando la conducta de cada uno de forma adecuada. Por ejemplo, podemos abandonar la práctica ineficaz del castigo y, en vez de ello, inducir a los individuos a actuar legalmente haciéndoles desear conformarse a las normas de la sociedad (pág. 369). Esto puede realizarse mediante una combinación de educación e inducciones positivas, no necesariamente mediante propaganda o manipulación disimulada alguna. De este modo, la ciencia conduciría al diseño de un Gobierno que realmente promoviera el bienestar de los gobernados (pág. 465), y quizá al conjunto de «valores morales» (¡palabras de Skinner!) que pudieran ser generalmente aceptados (pág. 467). Si se supone que el control se diversifica entre diferentes individuos e instituciones, no tiene que haber peligro alguno de despotismo (págs. 462-468).



Este vago programa parece optimista y, sin embargo, bastante siniestro en su confiado desprecio de la libertad individual. Lo que Skinner tiene en mente se manifiesta algo más claramente en su novela *Walden Dos*, en la que su comunidad ideal combina la atmósfera agresivo-cultural de una escuela de verano para educación de adultos con el sistema político de la *República* de Platón (porque hay un sabio diseñador de la comunidad que ha dispuesto todo desde el comienzo basándolo en principios conductistas «correctos»). Pero la utopía de Skinner está abierta con mucho a las mismas objeciones que la de Platón. ¿Sobre qué base han de decidir los diseñadores de una cultura para decidir qué es lo mejor para cada uno? ¿Cómo puede prevenirse el abuso de su poder? Pese a su mención de salvaguardas contra el despotismo, Skinner parece políticamente muy ingenuo. Su misma terminología de «diseñar una cultura» y «el producto humano» sugiere que admite la suposición, altamente cuestionable, de que el fin de la reforma social debería ser producir una cierta clase ideal de sociedad e individuo. Un importante punto de vista alternativo es que ese fin debería ser puramente negativo —eliminar causas específicas de la infelicidad humana, tales como la pobreza, la enfermedad y la injusticia— y que intentar condicionar a las personas de acuerdo con algún esquema es traspasar lo que debería ser el área de la elección individual. (Esta es la distinción que hace Popper, en su crítica de Platón, indicada anteriormente en el capítulo III, entre ingeniería social «utópica» e ingeniería social «pieza a pieza».)

De este modo, no hay que aceptar el juicio de Skinner de que la libertad individual es un mito y, por tanto, carece de importancia. Esto envuelve de inmediato cuestiones prácticas, porque la terapia de la conducta basada sobre principios skinnerianos de condicionamiento está siendo ya aplicada a neuróticos y criminales en algunos lugares. Pero en los casos no de enfermedad física, sino de conducta que es «anormal» o «desviada» por algún criterio, ¿cuándo (si es que alguna vez) tiene alguien el derecho de intentar condicionar la conducta de algún

otro? Se plantean profundos problemas —fácticos, conceptuales y éticos— acerca de cómo la consideración puramente científica de una persona, como un organismo cuya conducta tiene causas identificables y manipulables, se puede combinar con la suposición ordinaria por la que tratamos a nuestros semejantes como seres racionales que son responsables de sus acciones intencionales. Skinner supone que ambos puntos de vista son simplemente incompatibles, y que el segundo debe dar paso al primero (pág. 469). Pero esto es sólo la dogmática y acrítica posición adoptada por un psicólogo particular. Sería una verdadera lástima que esto nos desanimara en la búsqueda de una mejor comprensión de la naturaleza humana a partir de la Psicología experimental.

### Lecturas recomendadas

Texto básico: B. F. Skinner, *Ciencia y conducta humana*, traducción castellana de María Josefa Gallofré, Barcelona, Fontanella, 1963, 3.<sup>a</sup> ed., 1974.

La novela utópica de Skinner *Walden Dos* (Barcelona, Fontanella, 1968) y su *Más allá de la libertad y la dignidad* (Barcelona, Fontanella, 1972) ofrecen un bosquejo de su sociedad ideal y los medios por los que piensa Skinner que podemos alcanzarla.

Para una revisión del progreso de la psicología experimental desde Watson, véase *Behaviour*, por D. E. Broadbent (Methuen, Londres, University Paperbacks, 1961). Este libro está escrito para el no iniciado y contiene algunas discusiones críticas de la obra de Skinner en el capítulo 5.

Para la crítica que hace Chomsky a la teoría del lenguaje de Skinner, véase su recensión en *Language*, 35, 1 (1959), reimpresa en *The Structure of Language*, preparado por Fodor y Katz (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1964). Pero éste es un artículo bastante difícil de

leer; para una mejor introducción a las concepciones de Chomsky, véase su obra *El lenguaje y el entendimiento* (Barcelona, Seix Barral, 1971), o el libro sobre Chomsky de J. Lyons en la serie Maestros del Pensamiento Contemporáneo (Barcelona, Grijalbo, 1974).



## CAPÍTULO IX

### Lorenz: la agresión innata

Hemos criticado a Skinner por pasar por alto la posibilidad de que ciertos rasgos importantes del comportamiento humano sean innatos más bien que aprendidos de la experiencia. Volvamos ahora nuestra atención a Lorenz que, precisamente, basa en esta posibilidad su diagnóstico de los males humanos. Lorenz es uno de los padres fundadores de la rama de las ciencias de la vida llamada Etología. Etimológicamente, el término «Etología» significa el estudio del carácter, pero actualmente se utiliza para significar el estudio científico de la conducta animal. Sin embargo, esto no aclara en qué difiere un etólogo de un psicólogo, que también declararía estudiar la conducta animal científicamente. Quizá no exista, en última instancia, diferencia, pero han existido ciertamente dos aproximaciones diferentes que solamente ahora están realizando algún *acercamiento*. Hemos visto que conductistas como Watson y Skinner no solamente se han interesado por la metodología del estudio de la conducta más que por la conciencia, sino también por ciertas teorías empíricas de amplio alcance —esa conducta es causada casi enteramente por las influencias ambientales con la intervención mediadora de mecanismos condicionantes. Consecuentemente, sus experimentos han estudiado los detalles de cómo el ambiente puede *cambiar* la conducta. En los años 20 y 30 de este siglo

los primeros etólogos se dieron cuenta de que muchas de las pautas de conducta de los animales (las que han sido tradicionalmente llamadas «instintivas») no se podrían explicar al modo conductista. Lo que era distintivo de tal conducta era el estar  *fijada*  y no poder ser eliminada o alterada por el ambiente, por mucho que ese ambiente fuese experimentalmente manipulado. Así que los etólogos se concentraron en estas pautas fijas de conducta instintiva y observaron la conducta «natural» del animal en estado salvaje antes de intervenir mediante la realización de experimentos.

De este modo, el interés distintivo de la Etología se basa en la suposición anticonductista de que algunos de los más importantes aspectos de la conducta animal son innatos. Para explicar tal comportamiento los etólogos apelan no a la experiencia pasada del animal  *individual* , sino al proceso de evolución que ha dado lugar a la  *especie*  de ese animal. Para dar razón de la existencia de una pauta de conducta instintiva en una especie debemos decir qué valor de supervivencia tiene para la especie. Así, la Etología, más directamente que la Psicología en general, tiene por base la teoría de la evolución. Y las teorías etológicas contemporáneas de la naturaleza humana apelan a la evolución pasada del hombre para explicar su condición presente. Éste parece ser, por tanto, el lugar apropiado para bosquejar brevemente las líneas esenciales de la teoría de la evolución, que es en cualquier caso algo que ninguna teoría de la naturaleza humana adecuada puede arriesgarse a olvidar.

Darwin no fue el único en concebir una teoría de la evolución de las especies por la divergencia gradual de los antecesores comunes, pero su  *Origen de las especies*  (1859) es la obra clásica que convenció tanto a la opinión científica como a la popular de la verdad de esta teoría. Su título entero es «El origen de las especies por medio de la selección natural: o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida», lo que efectivamente sintetiza la idea clave que lo inspira. Fue escrito para el público culto en general y documenta la argumentación con una inmensa riqueza de evidencias

que Darwin había acumulado en sus investigaciones a lo largo de los veinte años que precedieron. En este libro no estableció en forma explícita lo que claramente implica esa teoría —que también el hombre desciende de antepasados animales—, pero esta obvia implicación causó una famosa controversia con algunos de los teólogos de la época. En libros posteriores Darwin aplicó explícitamente sus teorías al hombre, en *El origen del hombre* (1871) y *The Expression of the Emotions in Man and Animals* ([La expresión de las emociones en el hombre y los animales], 1872) (obsérvese cómo el título de este último libro sugiere un tema etológico).

La teoría de Darwin es una deducción lógica de cuatro proposiciones empíricas verdaderas. Las dos primeras conciernen a cuestiones de genética —que los rasgos de los padres tienden en general a pasar a su descendencia, pero que hay, sin embargo, una variación considerable entre los individuos de una especie dada. Estas dos verdades emergen claramente de una amplia variedad de observaciones, y de ellas se hace uso en la producción deliberada de diferentes variedades de animales domésticos. Pero su explicación teórica no fue descubierta hasta después de la época de Darwin, en la teoría de los genes de Mendel. (Los hechos de la «mutación» [cambios ocasionales en los genes], el número disponible de genes, y sus pautas de interacción, explican la variación establecida en la segunda proposición.) La tercera y cuarta premisas del argumento de Darwin son los hechos de que las especies son capaces de una tasa o proporción geométrica de aumento, mientras que los recursos del medio ambiente no pueden soportar semejante ritmo. De estos dos últimos hechos se deduce que una proporción muy pequeña de semillas, huevos y vástagos alcanzan la madurez; en suma, hay una lucha por la existencia, que se da primariamente entre miembros de la misma especie. Ahora bien, de esta lucha y del hecho de la variación dentro de una especie se puede deducir que habrá ciertos individuos (aquellos cuyas características son las más «ventajosas» en el medio ambiente dado) que vivirán por más largo tiempo. Tendrán la mejor

oportunidad de dejar descendencia y, por tanto, dado el hecho primero de la herencia, sus rasgos tenderán a propagarse, mientras que los rasgos poco ventajosos tenderán a desaparecer. Así pues, en un período de tiempo, las características típicas de una población de animales pueden cambiar. Y dados los inmensos períodos de tiempo geológico, y la amplia variedad de ambientes, diferentes especies proceden a la larga de antepasados comunes. Todo lo que se necesita para producir tal evolución es la presión constante de la selección natural actuando sobre las variaciones causadas por mutaciones aleatorias. No hay necesidad de postular la herencia biológicamente inadmisibles de caracteres «adquiridos» (aprendidos individualmente), como hizo Lamarck, y como también hizo Darwin en algunos estadios de su obra.

Además de esta argumentación muy general en favor del mecanismo de la evolución, hay considerable evidencia empírica directa indicativa de que el hombre tiene antepasados comunes con otros animales. La anatomía comparada muestra que el cuerpo humano tiene el mismo plan general que otros vertebrados —cuatro miembros con cinco dedos en cada uno. El embrión humano pasa por estadios de desarrollo en los cuales se asemeja a los embriones de formas inferiores de vida. En el cuerpo humano adulto existen «residuos» de tales formas inferiores —por ejemplo, un rabo rudimentario. La química básica de nuestros cuerpos —por ejemplo, la digestión, la sangre, los genes— es similar a la de los mamíferos. Finalmente, existen los vestigios fósiles de criaturas que fueron similares al mono, pero se parecían más al hombre que cualquier mono existente. Así pues, nuestra descendencia de un antepasado animal está aplastantemente confirmada por la evidencia. Pueden subsistir algunas cuestiones acerca del mecanismo detallado de la evolución, pero lo que acabamos de apuntar es actualmente un hecho establecido que ninguna teoría de la naturaleza humana puede contradecir.

Pero cuáles sean las implicaciones que tiene el hecho de la evolución es materia de controversia que no puede ser establecida por la teoría en sí. Algunos hombres de



iglesia del siglo XIX pensaban que esto contradecía la doctrina cristiana de la Creación, pero actualmente la mayoría de los teólogos no encuentran conflicto real (Teilhard de Chardin ha construido incluso una teología peculiarmente evolucionista). Marx dio la bienvenida a la teoría como una confirmación de su punto de vista del progresivo desarrollo de la historia humana (e incluso quiso dedicar la edición inglesa de *Das Kapital* a Darwin, pero este último rehusó delicadamente tal honor). Sin embargo, los políticos del ala derecha sostuvieron que la evolución mostraba que la competición económica libre era «natural», al igual que la supervivencia de los más aptos, y en consecuencia justa (tal doctrina fue llamada «darwinismo social»). En nuestros días varios libros populares han usado la idea de que nuestra evolución a partir de antepasados semejantes al mono es la clave de nuestra verdadera naturaleza: Robert Ardrey en *The Territorial Imperative* [El imperativo territorial] y otros libros, Desmond Morris en *El mono desnudo* y Arthur Koestler en *The Ghost in the Machine* [El espectro en la máquina]. Pero una de las principales fuentes de las ideas de tales autores es la obra de Lorenz. De modo que un examen crítico de las ideas de este último capacitará al lector para juzgar con simpatía, pero con escepticismo, estas populares obras recientes.

Al igual que Freud, Konrad Lorenz es producto de la tradición científica y cultural de Viena, y ha sido el pionero de una nueva área del estudio científico con implicaciones profundas para el género humano. En sus escritos técnicos sobre la conducta animal ha ofrecido una interpretación de sus extensísimas y cuidadosas observaciones de numerosas especies, y algunos de los conceptos introducidos por él han pasado al acervo común de la ciencia biológica moderna. Pero también ha escrito obras dirigidas al gran público, y en *El anillo del rey Salomón* (1958), *Man Meets Dog* (1954) y *Sobre la agresión* (1963), hace alarde de estilo, de humor, de una personalidad seductora, y de un penetrante conocimiento de profundos problemas epistemológicos y so-

ciales. Los dos primeros libros introducen temas etológicos a través de una variedad de descripciones anecdóticas, la mayoría de las cuales han sido recolectadas por el propio Lorenz.

El último de esos libros se concentra en la conducta agresiva e intenta un diagnóstico de la condición humana; por tanto, mis citas de página se referirán a él \*.

### *Teoría del universo*

Lorenz es un profesional de la ciencia biológica, y de acuerdo con ello la más importante de sus suposiciones básicas es la teoría de la evolución que más arriba acabo de sintetizar. Para explicar la existencia de cualquier órgano particular o pauta de conducta, Lorenz investiga su valor de supervivencia para la especie (págs. [8-9], 19-21). Como etólogo niega que toda la conducta esté condicionada por el ambiente (pág. [41], 61), y se dedica a estudiar aquellas pautas de conducta que son instintivas. Lo característico de éstas es que no necesitan siempre un estímulo externo para producirse, sino que ocurren espontáneamente, como si estuvieran impulsadas por causas que se hallan dentro del propio animal. Así, un palomo privado de su hembra empezaría a representar su danza de cortejo ante una paloma disecada, una pieza de ropa, o incluso el rincón vacío de su jaula (págs. [42], 62-63). Y un estornino domesticado que nunca hubiera cazado moscas ni visto hacerlo a cualquier otro pájaro, realizaría los movimientos de cazar moscas incluso cuando no las hubiera (págs. [43], 63-64). Lorenz sostiene que existen muchas pautas de conducta animal que son «coordinaciones hereditarias» o «movimientos instintivos»; son innatas más que aprendidas, y para cada una de ellas hay un «impulso» que es la causa de que la conducta aparezca espontáneamente (págs. [74], 100-101). Pero también sugiere, de un modo vago, que tales

---

\* Véase nota del Traductor a *Lecturas recomendadas* al final de este capítulo. (N. del T.)

pautas de acción fijas están sujetas a menudo a uno o más de los cuatro «grandes impulsos» —alimentación, reproducción, huida y agresión (págs. [75], 102). Piensa que toda porción de conducta está causada generalmente por al menos dos impulsos o causas internas (págs. [73, 84], 99-100, 113), y que el conflicto entre impulsos independientes puede dar solidez al organismo completo, como el equilibrio de poder dentro de un sistema político (págs. [80], 109).

En *Sobre la agresión* dedica la mayor parte de su atención a la historia natural de la conducta agresiva, que él cree que es instintiva, inspirada por uno de los impulsos fundamentales. Su interés se centra en la lucha y amenazas entre miembros de la *misma* especie, no en el ataque del predador a la presa, en el rechazo del predador por la presa, o en la auto-defensa de cualquier animal acorralado (págs. [18-22], 32-38). Concentrándose así en la agresión intra-específica, se pregunta cuál puede ser la función de la agresión en la preservación de la especie, y ofrece diversas respuestas. En primer lugar, la agresión puede distribuir equitativamente a los individuos de una especie sobre el territorio disponible, al objeto de que haya suficiente alimento para cada uno (págs. [24-30], 40-48). En un arrecife de coral, cada especie de pez tiene su propia fuente peculiar de alimento, y cada uno defenderá su «territorio» contra otros de la misma especie aunque tolerará fácilmente peces de otras especies. La organización es semejante a la de una serie de aldeas, en cada una de las cuales hay medios de vida sólo para un carnicero, un panadero y un fabricante de velas. En segundo y tercer lugar, la agresión entre machos rivales de una especie asegura que los individuos más fuertes dejan descendencia, y son aprovechables para la defensa de la familia y el rebaño (pág. [31], 49). Finalmente, la agresión puede servir para establecer y mantener una «graduación» o jerarquía en una comunidad animal que puede ser beneficiosa, ya que los animales más viejos y con más experiencia pueden dirigir al grupo y transmitirle lo que ellos han aprendido (págs. [35-37], 54-57).

Pero ¿cómo puede la agresión intra-específica tener tal valor de supervivencia sin conducir a la lesión y a la muerte, que obviamente contradicen la supervivencia? El hecho notable es que, pese a que la agresión está tan ampliamente extendida entre los animales vertebrados, es raro que un animal sea matado o herido seriamente en el medio salvaje por miembros de su propia especie. Una gran parte de la conducta agresiva toma la forma de amenazas o persecuciones más bien que la de un combate físico real. Lorenz sostiene la teoría de que la evolución ha producido una «ritualización» de la lucha, de suerte que pueda producir las ventajas anteriores sin causar daño real (págs. [93-98], 124-131). Especialmente en animales de armamento poderoso, que deben cooperar en la crianza y quizá en la caza, existe la necesidad de un mecanismo por el cual la agresión puede ser inhibida (pág. [110], 136). Así, es típico que exista algún tipo de gesto de apaciguamiento o sumisión ritual por el cual un animal más débil puede inhibir la agresión de uno más fuerte. Los perros vencidos, por ejemplo, ofrecen su vulnerable cuello a las fauces de su oponente, lo cual parece activar algún mecanismo de inhibición específico, pues sucede como si el vencedor no *podiera* entonces decidirse a administrar la dentellada fatal (páginas [113-114], 149-150), y acepta sin más que la victoria le ha sido concedida.

### *Teoría del hombre*

Lorenz ve al hombre como un animal que ha evolucionado a partir de otros animales. Al igual que nuestros cuerpos y su fisiología muestran una reconocible continuidad con la de otros animales, así Lorenz espera que nuestras pautas de conducta sean fundamentalmente similares a las de los animales. Concebirnos como diferentes en género, bien sea por virtud de la voluntad libre, o por cualquier otro motivo, es una ilusión. Nuestra conducta está sujeta a las mismas leyes causales de la naturaleza que toda conducta animal (págs. [190-192], 245-

247; [204], 262; [214], 277), y tanto peor para nosotros si no nos avenimos a reconocer este hecho. Por supuesto, somos diferentes en *grado* del resto del mundo animal, somos la «más alta» realización jamás alcanzada por la evolución (pág. [196], 252). Pero explicar causalmente nuestra conducta no nos priva necesariamente de nuestra «dignidad» o «valor», ni muestra que no seamos libres, pues al aumentar el conocimiento que tenemos de nosotros mismos aumentamos nuestro poder de control sobre nosotros (págs. [196-202], 252-259). Aunque Lorenz no llega muy lejos en la discusión de estas cuestiones filosóficas, se muestra mucho más sensitivo a ellas que Skinner.

La concepción crucial de Lorenz sobre la naturaleza humana es la teoría de que, al igual que otros animales, tenemos un impulso innato de conducta agresiva hacia nuestra propia especie. Piensa que ésta es la única explicación posible de los conflictos y de las guerras a través de toda la historia de la humanidad, de la conducta continuamente irrazonable de seres supuestamente razonables (págs. [203-204], 260-262). Sugiere que la teoría de Freud sobre el instinto de muerte es una interpretación del mismo hecho fundamental de la naturaleza humana (págs. [209], 269-270). Lorenz busca una explicación evolutiva para nuestra agresividad innata y para su naturaleza peculiarmente *comunitaria* (pues la lucha más destructiva no se da entre individuos sino entre grupos). Especula que en un cierto estadio de su evolución, nuestros antepasados habían dominado en mayor o menor grado los peligros de su ambiente no-humano, y el principal peligro procedía de otros grupos humanos. Así pues, la competición entre las tribus vecinas hostiles sería el principal factor de la selección natural y, según esto, habría un valor de supervivencia en las «virtudes del guerrero» (págs. [209], 269-270). (La selección natural puede determinar la evolución de las culturas tanto como la de las especies [págs. (224), 293].) En este supuesto estadio prehistórico, aquellos grupos que mejor se aglutinaron para luchar con otros grupos tenderían a sobrevivir durante más tiempo. Lorenz explica así la

existencia de lo que él llama «entusiasmo militante», por el cual una multitud humana puede convertirse en agresiva y perder toda la racionalidad y la inhibición moral (págs. [231-235], 301-307): ello ha sido resultado de la evolución a partir de la respuesta de defensa comunitaria de nuestros antepasados pre-humanos (página [232], 302).

### *Diagnóstico*

«Todos los grandes peligros que amenazan a la humanidad con la extinción son consecuencias directas del pensamiento conceptual y del discurso verbal» (páginas [204-205]) \*. Así, nuestros más grandes dones son beneficios muy mezclados. Los hombres son criaturas omnívoras, físicamente bastante débiles, carentes de fuertes garras, pico, o dientes, de modo que es bastante difícil para un hombre matar a otro en una lucha sin armas. De acuerdo con esto, no hubo necesidad evolutiva de fuertes mecanismos de inhibición para cesar de luchar entre los hombres-mono. Los carnívoros, equipados de armas potentes, tienen tales mecanismos (páginas [207], 267), pero otros animales carecen de ellos; esto explica por qué la paloma —el símbolo mismo de la paz— puede picar sin la menor inhibición hasta causar la muerte a una segunda paloma que está encerrada en la misma jaula y no puede escapar (véase *El anillo del rey Salomón*, pág. 184). Pero el desarrollo cultural y tecnológico ha puesto armas artificiales en nuestras manos —desde los palos y piedras de los antepasados pre-humanos, a través de los arcos y espadas de la historia, a los proyectiles y bombas actuales. El equilibrio entre la potencia de matar y la inhibición se ha roto (página [207], 267). Lorenz explica así por qué los seres humanos son los únicos animales que se permiten sacrificar en masa a individuos de su propia especie.

---

\* Las líneas intercomilladas figuran en las páginas 204-205 de la edición inglesa de la obra de Lorenz, pero han sido omitidas, con otras más, en la página 262 de la edición castellana. (N. del T.)

Las apelaciones a la racionalidad y a la responsabilidad moral han sido notoriamente ineficaces para controlar el conflicto humano. Lorenz explica esta ineficacia mediante su teoría de que la agresión es innata en nosotros y, al igual que los instintos en el ello freudiano, precisa encontrar una salida de un modo u otro. La razón es impotente por sí sola; lo único que puede es inventar medios para fines ya decididos sobre otras bases y ejercer control sobre nuestra conducta únicamente cuando está respaldada por alguna motivación instintiva (página [213], 276). Así, lo mismo que Freud, Lorenz ve un conflicto entre los instintos implantados en nosotros por evolución y las restricciones morales necesarias para una sociedad civilizada. Conjetura que en los grupos pre-humanos debió existir una moralidad primitiva que condenaba la agresión dentro de la tribu (páginas [215-216], 279-280), porque cualquier tribu que permitiese las luchas internas perdería pronto la competitividad con otras tribus. Pero las presiones de esa competitividad produjeron un instinto agresivo contra las otras tribus. Así pues, nuestra tecnología de armamentos ha dejado muy atrás el lento desarrollo de las apropiadas restricciones instintivas para el uso de tales armas, y por ello nos encontramos hoy en la situación de mayor peligro al poseer ambas cosas: el poder de destruir el mundo y la voluntad de hacerlo en ciertas situaciones.

### *Prescripción*

Si la agresión es realmente innata en nosotros, entonces parece que queda poca esperanza para la raza humana. Porque hemos visto la inutilidad de las meras apelaciones a la razón y a la moralidad, y si tratamos de eliminar todo estímulo que provoque la agresión, el impulso interno seguirá buscando otras salidas. Teóricamente, podríamos intentar eliminarlo mediante una deliberada planificación eugenésica de la reproducción humana. Pero aun en el caso de que esto fuera moral y políticamente posible, Lorenz piensa que sería muy poco aconsejable ya que no sabemos cuán esencial pueda ser

el impulso agresivo para el desarrollo de la personalidad humana en su totalidad (pág. [239], 313). Si eliminamos la agresión podríamos destruir al mismo tiempo muchas de las formas más elevadas de la realidad humana.

Sin embargo, Lorenz muestra optimismo en su capítulo final, y cree que «la razón puede y quiere ejercer una presión selectiva en la dirección correcta» (página [258], 336). Pues cuanto mejor comencemos a entender las causas naturales de nuestra agresión, tanto mejor podremos tomar medidas racionales para reorientarla. El auto-conocimiento es el primer paso hacia la salvación (¡otra resonancia de Freud, Sartre y Sócrates!). El siguiente es la sublimación, la reorientación de la agresión hacia objetos sustitutivos de manera que resulte inofensiva (pág. [240], 314). Podemos romper vajillas baratas para expresar rabia y canalizar la competitividad entre grupos hacia juegos entre equipos. Tendremos que romper la desconfianza entre los grupos humanos promoviendo los contactos personales entre individuos de diferentes naciones, clases, culturas y partidos (págs. [243-244], 316-317). Y habremos de reorientar nuestro entusiasmo hacia causas que puedan ser genuinamente universales entre todos los pueblos —Arte, Ciencia y Medicina (págs. [244-249], 317-326). Finalmente, Lorenz pone una gran confianza en el sentido del humor humano, como algo que promueve la amistad, impide el fraude y relaja la tensión sin la menor pérdida del control racional (págs. [253-257], 329-335). Así pues, humor y conocimiento son las dos grandes esperanzas de la civilización. Con tales medios, Lorenz alienta la esperanza de que en los siglos futuros nuestro impulso agresivo pueda ser reducido a un nivel tolerable sin perturbar su función esencial (págs. [257-287], 335-336).

### *Discusión crítica*

La teoría de Lorenz es muy persuasiva, pues parece combinar la penetración de Freud con el rigor científico



de Skinner. Sin embargo, su teoría y diagnóstico del hombre suscitan graves dudas. A menos que seamos investigadores profesionales de la conducta animal, difícilmente podemos estar cualificados para discutir los detalles de las teorías de Lorenz. Algunas de sus afirmaciones fácticas sobre ciertas especies —por ejemplo, las pretendidas «sangrientas batallas campales» de las ratas (págs. [11], 5; [139], 183-184)— han sido cuestionadas. Necesitamos, por supuesto, que los hechos sean acreditados. Lo que sí *podemos* empezar a discutir sin necesidad de abandonar el sillón de nuestro despacho es la metodología de los instintos o impulsos internos que Lorenz postula para explicar la conducta. Anteriormente advertimos que ésta es una de las partes más débiles de las teorías de Freud, aunque no podríamos estar de acuerdo con el rechazo total de tal postulado por parte de Skinner. ¿Ha encontrado Lorenz el camino medio correcto entre esos extremos? La cuestión crucial es si su aplicación de los conceptos de impulso e instinto es falseable por la observación y el experimento. Ahora bien, cuando Lorenz postula un impulso para explicar una pauta característica de acción concreta en una especie particular —como la rutina de cazar moscas del estornino— los comprobantes que sirven de contraste a la proposición parecen ser claros. Podemos establecer que una pauta de acción dada es innata mostrando que todos los individuos normales de la especie de edad y sexo relevantes realizan la acción, sin aprendizaje previo de otros individuos o por el método de ensayo y error. Si también hallamos que el estímulo que usualmente desencadena la acción no siempre lo hace con la misma efectividad (la conducta del apareamiento varía con la estación), y si además hallamos que la acción puede algunas veces ser producida por un estímulo más débil que el usual (como el palomo aislado que corteja el rincón de su jaula), entonces es razonable decir que hay algún factor impulsivo interno de fuerza variable.

De esta suerte, la presencia de impulsos variables para pautas de acción fija específica es contrastable. Pero lo que es más dudoso acerca de la metodología de Lorenz

es su sugerencia de que esos «pequeños impulsos parciales» se sujetan frecuentemente a uno o más de «los cuatro grandes impulsos» (alimentación, reproducción, huida y agresión) (págs. [74-76], 101-103). Lorenz sostiene que una función autosuficiente nunca es el resultado de un único impulso (pág. [73], 99), y sugiere incluso que la agresión es uno de los poderes impulsivos que «yacen tras pautas de conducta que exteriormente no tienen nada que ver con la agresión, e incluso parecen ser opuestas a ella» (págs. [35], 53-54). A la vista de esto, parece que nos estaría permitido atribuir absolutamente a la agresión cualquier tipo de conducta y hacer así de tal atribución algo incontrastable y acientífico. (Se trata de un paralelo exacto de la teoría freudiana de la «formación de reacción», por la cual una tendencia interna puede ser expresada mediante la conducta contraria). Puede que haya modos de contrastar tales afirmaciones sobre impulsos básicos, entrecruzamiento de impulsos y desviación de impulsos hacia conductas diferentes, pero hasta que no sea mostrada su contrastabilidad, tal teorización no es científica. Y hasta que tales contrastes no aporten su confirmación, no hay razón para suponer que es verdadera.

Aparte de estas cuestiones metodológicas acerca de la teoría general, han de plantearse considerables dudas respecto al modo en que traslada Lorenz sus argumentaciones de los animales al hombre. (Éste era también el defecto principal de Skinner.) En *Sobre la agresión* Lorenz toma la mayor parte de sus ejemplos de los peces y los pájaros, de unos cuantos mamíferos y de apenas algunos de nuestros más cercanos parientes, los grandes monos. Sin embargo, no vacila en argumentar por analogía que si los peces y los pájaros son innatamente agresivos, entonces la conducta humana está sujeta a las mismas leyes básicas (pág. [204], 262). Semejante analogía no puede menos de parecernos débil. Sería más rigurosa si hubiera realizado estudios más detallados de chimpancés y gorilas, al igual que los emprendidos por investigadores recientes como Jane van Lawick Goodall (véase su *In the Shadow of Man*). Pero incluso la evi-

dencia acerca de estas relaciones más cercanas está muy lejos de mostrarnos la naturaleza esencial del hombre, a pesar de que escritores populares como Morris nos lo harían creer así. Pues las *diferencias* entre los hombres y otros animales pueden ser tan importantes como las semejanzas. En general, el mostrar que X se ha desarrollado a partir de Y no muestra que X es Y, o que no es nada sino Y, o que es esencialmente Y. Aun en el caso de que pudiera mostrarse que un conflicto sectario (por ejemplo, el que tiene lugar en el Ulster) se hubiera desarrollado a partir de los mecanismos de defensa territorial de tribus de hombres-mono, ello no demuestra todavía que lo primero se identifique con lo segundo. En cualquier caso, las teorías de la conducta pre-humana de la índole de las sugerencias de Lorenz acerca de lo que haya debido ser la competición entre tribus hostiles, son altamente especulativas, y es difícil ver cómo podríamos ahora encontrar cualquier evidencia en pro o en contra de tales teorías.

Estas dudas han de infectar, por tanto, el aspecto crucial de la teoría de la naturaleza humana de Lorenz —la idea de la agresión innata. Porque si la analogía tomada de los animales no lo prueba, hemos de recurrir a la observación directa de la conducta humana para contrastarlo. En este terreno, Lorenz es tan diletante como todos los que no somos antropólogos o sociólogos. Hemos de atender no a sus especulaciones, sino a los hechos. Los antropólogos han descrito algunas sociedades en las que la agresión está notablemente ausente (véanse algunos de los ensayos contenidos en *Man and Aggression*, libro cuya referencia se especifica más abajo). Ello sugeriría que la agresión es más socialmente aprendida que innata. En las sociedades industriales modernas parece que la violencia abierta varía un tanto según el trasfondo social. Seguramente se alegará que la competición económica de la clase media es tan «agresiva» como la guerra entre bandas de la clase obrera; pero entonces se está extendiendo el término y haciéndolo abarcar algo más que la violencia física y la amenaza de ella. Es necesario el requisito previo de una definición más clara del

término para continuar la investigación, la cual parece ser ahora no menos sociológica que biológica. Hemos de juzgar la teoría del hombre de Lorenz como una generalización especulativa hacia un área de vital importancia para la investigación de la naturaleza humana.

## Lecturas recomendadas

Texto básico: *On Aggression*, traducción inglesa de Marjorie Latzke (Methuen, Londres, University paperback, 1966). *Sobre la agresión*, traducción de Félix Blanco, revisada por Armando Suárez (Siglo XXI, México-Madrid-Buenos Aires, 1971).

Los dos volúmenes de Lorenz *El comportamiento animal y humano* (Barcelona, Plaza y Janés, 1972) y *Consideraciones sobre las conductas animal y humana* (Barcelona, Plaza y Janés, 1974) ofrecen más detalles no sólo de sus estudios etológicos, sino también de la filosofía de la ciencia subyacente a ellos. Aunque ambas obras son más técnicas que la anteriormente citada, también pueden ser entendidas sin conocimiento previo científico ni etológico.

Para la crítica de Lorenz y de otros etólogos, véase *Man and Aggression*, preparado por M. F. Ashley Montagu (Nueva York, Oxford University Press Galaxy Books, 2.ª ed. 1973).

Para la teoría de la evolución de Darwin, véase su *Origen de las especies* (México, UNAM, 1959).

Las referencias de página en este capítulo corresponden a las ediciones inglesa \* y castellana de *Sobre la agresión*.

---

\* El gran número de libertades y omisiones de la versión castellana de *Sobre la agresión*, en Siglo XXI, nos ha inducido a anteponer entre paréntesis cuadrados a la paginación de la misma las cifras correspondientes a la paginación de la edición inglesa a la que se refiere el autor del presente libro. (N. del T.)

**TERCERA PARTE**

**Conclusión**



## CAPÍTULO X

### Filosofía: otros horizontes

Si el lector está esperando que este libro concluya con «la verdad» acerca de la naturaleza humana, habrá de sentirse insatisfecho. Porque yo no dispongo de una octava, o stevensoniana, teoría de la naturaleza humana que poder ofrecerle. Lo único que puedo hacer no es más que invitarle a proseguir la indagación en una variedad de direcciones. Este libro ha sido sólo una introducción a teorías, problemas y áreas en las que jamás cesa la investigación.

Aunque hemos tratado nuestras siete teorías más bien como si rivalizaran unas con otras para obtener el premio de la verdad, no todas son necesariamente incompatibles entre sí. Todo aquel que no tenga un compromiso personal o ideológico con una de ellas en particular, probablemente reparará en que ponen de relieve aspectos diferentes de la verdad total acerca del hombre. Porque a pesar de sus defectos individuales, algunos de los cuales hemos señalado en nuestras discusiones críticas, cada una de estas siete teorías ha aportado una contribución positiva a la comprensión que tenemos de nosotros mismos y de nuestro lugar en el universo. Cada una de ellas ha cambiado permanentemente nuestra concepción del hombre y, seguramente, continuará influyendo en esa concepción. De otra parte, hay muchas otras teorías, además de las siete aquí tratadas.

Así pues, podemos considerar a estas varias teorías como si se complementasen entre sí y no como si fuesen mutuamente incompatibles. No obstante hay, obviamente, *algunos* puntos de desacuerdo entre ellas que son de importancia. De nuestra discusión han resultado, en mi opinión cinco importantes problemas que quedan sin resolver. El primero es la cuestión general de cuánto hay en la naturaleza humana que sea innato y cuánto que sea aprendido del medio ambiente social. Hay muchas maneras de presentar este contraste: entre lo biológico y lo cultural, entre la herencia y el medio ambiente, entre naturaleza y educación, entre el individuo y la sociedad, entre lo instintivo y lo condicionado, entre lo que es universal, inevitable e incambiable, y lo que es relativo a una cultura, sujeto a cambio y a reforma. En que algo es innato y algo aprendido todos están de acuerdo. La cuestión está en saber qué y cuánto. Platón, Marx y Skinner acentúan el alcance del condicionamiento social y nuestro poder de cambiar los individuos mediante la mutación de las estructuras y prácticas sociales. El Cristianismo, Freud y Lorenz insisten en los límites que encuentra un tal cambio en la naturaleza universal innata del hombre. Las cuestiones a responder aquí son principalmente empíricas, de modo que para obtener las correspondientes respuestas hemos de atender a las ciencias de la Psicología, la Etología y la Sociología.

Las otras cuatro importantes cuestiones son principalmente de naturaleza filosófica. No son empíricas, porque no cabe concebir observaciones de hechos que las diriman, aunque hay muchos hechos altamente relevantes al respecto que podrían contribuir a una más adecuada comprensión de ellas. Son cuestiones que exigen el análisis lógico de los conceptos; no podemos limitarnos a aceptar la cuestión como si ya estuviese claramente entendida y no hubiera más que hallar evidencias que permitiesen darle una respuesta, sino que lo que tenemos que hacer es examinar y acaso criticar los términos mismos en que se ha planteado la cuestión y los supuestos en que puede basarse. El resultado no será, típicamente, una respuesta de tipo sí o no, sino una reformulación



de la cuestión, que quizá la escinda en varias cuestiones, algunas de las cuales pueden ser quizá desechadas como improcedentes por estar basadas en supuestos erróneos, mientras que otras pueden ser cuestiones genuinamente empíricas y susceptibles de ser tratadas por una y otra de las ciencias positivas vigentes, y otras, finalmente, pueden subsistir como desconcertantes problemas que exigen ulterior tratamiento filosófico. Tal es la naturaleza del progreso en Filosofía. La Filosofía es así más un *método* de análisis lógico que el estudio de una *materia* particular que se diferencie de otras. Pero hay ciertos problemas, o áreas de problemas, que son temas perennes del análisis filosófico, y los cuatro que siguen se cuentan entre los más importantes.

La cuestión del determinismo frente a la libertad de la voluntad se ha planteado ya varias veces a lo largo del presente libro. Marx, Freud y Skinner sostienen, cada uno por distinto camino, que no somos tan libres como creemos serlo, sino que estamos sometidos a influencias de las que ordinariamente no nos damos cuenta. Marx señala la influencia de la base económica de nuestra sociedad. Freud sugiere la influencia de factores que están dentro de nuestras propias mentes, y que, sin embargo, permanecen ocultos ante nosotros. Skinner asegura que estamos todos condicionados por la influencia de nuestro medio ambiente pasado y presente. Pero difícilmente pueden decir estos teóricos que las elecciones humanas no tienen lugar; lo que pueden sugerir es, a lo sumo, que nuestras elecciones están determinadas por factores que están fuera de nuestro control. El Cristianismo y Sartre están de acuerdo en que nuestras elecciones *no* están determinadas para nosotros, y que éste es el hecho más importante que nos caracteriza: la libertad de elegir nuestras actitudes, nuestros valores y nuestro entero modo de vida es lo que nos hace verdaderamente humanos. ¿Hay o no hay contradicción real entre estos puntos de vista? Y si la hay, ¿cómo podemos decidir cuál es el correcto? Estas cuestiones son el comienzo del planteamiento de los problemas filosóficos del libre albedrío. El tratamiento adecuado de estos problemas

lleva consigo necesariamente un cuidadoso análisis de los conceptos de acción, elección, libertad, causación, necesidad, etc.

A continuación vienen las cuestiones del materialismo frente al dualismo. ¿Está el hombre hecho sólo de materia, o es la conciencia, necesariamente, de naturaleza no-material? ¿De qué modo, si es que lo hay, es lógicamente posible que un hombre sobreviva a su propia muerte? ¿Son los estados mentales (sensaciones, pensamientos, deseos, impulsos, etc.) y los estados cerebrales (lo procesos electrónicos y químicos investigados por la neurología) dos tipos diferentes de cosas, o sólo dos aspectos de un solo conjunto de eventos? También estas cuestiones se han suscitado, aun cuando sin ser sometidas a discusión, en diversos lugares del presente libro. Platón es, definitivamente, un dualista, y Skinner un materialista, mientras que algunas de las restantes teorías son menos obviamente lo uno o lo otro. Hemos advertido que el Cristianismo, a pesar de que afirma la supervivencia después de la muerte, no es necesariamente dualista en su concepción del hombre, y que Marx, a pesar de ser «materialista» en su visión y en sus enfoques generales de la historia y la sociedad, no fue probablemente un materialista en la cuestión de la relación de la mente con el cuerpo. Excepto en el problema de la vida-después-de-la-muerte, estas cuestiones tienen, quizá, menos interés práctico inmediato que la de la libertad de la voluntad. Pero se trata, sin duda, de una de las cuestiones centrales de la filosofía pura, y continúa siendo materia de debate.

Otra cuestión central de la Filosofía es la de la naturaleza de los valores morales. Platón defendió la objetividad de estos valores en su teoría de las Ideas. Skinner no encuentra el menor fundamento para aceptarlos, si no es en términos de la supervivencia de la especie. El Cristianismo afirma que los valores morales están, en última instancia, dados por Dios; Marx, Freud y Lorenz los atribuyen a las varias presiones de la sociedad, y Sartre dice que los elegimos por nosotros mismos. Estos desacuerdos son básicos, y los problemas que suscitan

son principalmente filosóficos. Su estudio es de la especial incumbencia de la Filosofía moral.

Quizá sea este el lugar oportuno para llamar la atención sobre la concepción del hombre que ofrecen los grandes filósofos morales. En la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, en el *Utilitarismo* de Stuart Mill, y en los modernos sucesores de estos filósofos, encontramos concepciones éticas basadas en una concepción general de la naturaleza humana (como aclara explícitamente el título del tratado en tres volúmenes de Hume). Y aunque las bases filosóficas de estos sistemas éticos difieren en muchos respectos, podemos discernir tal vez algunas características en común. Puede considerarse que dichos sistemas basan sus prescripciones sobre la vida buena o recta en ciertos hechos generales e incontrovertibles acerca de la naturaleza humana —que los hombres desean evitar el dolor, que necesitan alimento, abrigo y la sociedad de otros hombres, que desean encontrar un propósito a su vida y disfrutar del placer del ejercicio de sus múltiples capacidades, libre de interferencias. La descripción y el análisis de estos hechos no envuelven ninguna hipótesis trascendente sobre la naturaleza del universo, ya se trate de las Ideas platónicas o del Dios cristiano. Así pues, quizá estos hechos puedan constituir la base de una ética «humanista» que deje abiertas las cuestiones religiosas, a diferencia de las posturas agresivamente anti-religiosas de Feuerbach, Nietzsche y Bertrand Russell.

La cuarta e importante área de cuestiones filosóficas surgidas de nuestra anterior discusión es, sin duda, la relativa a la existencia de Dios y a los problemas más generales de la naturaleza de la religión y de las creencias religiosas. La evaluación de las demandas religiosas constituye una ruta que nos lleva a problemas que han sido reconocidos como centrales y fundamentales en Filosofía —el problema del significado, del conocimiento y de la metafísica.

En todos estos problemas, las ciencias empíricas de la

naturaleza humana tienen mucho que aportar. La discusión, para que sea fértil, ha de ser interdisciplinar, pues la naturaleza humana es un tema que no sólo incide en las ciencias físicas y sociales, sino que en última instancia rompe los límites entre las ciencias y lo que tradicionalmente se ha llamado «las humanidades». Nuestros urgentes problemas están pidiendo a gritos una mayor comprensión de la naturaleza humana. Así, ahora más que nunca es cierto decir que el objeto propio de estudio de la especie humana es el hombre.

### Lecturas recomendadas

Para una introducción a la Psicología y a la Sociología, véanse G. A. Miller, *Psychology: The Science of Mental Life* (Londres, Penguin, 1966; 2.<sup>a</sup> ed por G. A. Miller y R. Buckhout, Nueva York, Harper & Row, 1973). P. Worsley y otros, *Introducing Sociology* (Londres, Penguin, 1970).

Sobre libertad y determinismo, y sobre el problema mente-cuerpo, véanse Bernard Berofsky (preparador), *Free Will and Determinism* (Nueva York, Harper & Row, 1966); Antony Flew (preparador), *Body, Mind and Death* (Nueva York, Macmillan, 1964).

Para una introducción histórica a la Filosofía moral, véase Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967; Nueva York, Macmillan paperback).

Sobre Religión (además de las lecturas recomendadas en el capítulo IV, véase I. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (Londres, S. C. M. Press, 1966; Nueva York, Harper & Row Torchbook paperback, 1971), que es un panorama introductorio de las relaciones de la Religión con las ciencias físicas y sociales y también con la Filosofía y todas las cuestiones relativas a la naturaleza del hombre.

Para una introducción a los principales problemas de la Filosofía, véase Antony Flew, *An Introduction to Western Philosophy* (Londres, Thames & Hudson, 1971; Bobbs-Merrill paperback, Indianapolis, Ind., 1971). Este libro combina pasajes de los clásicos de la Filosofía con discusiones críticas de los diversos tópicos.

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmesese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 1941

**E**N este pequeño volumen de carácter interdisciplinar, L. Stevenson propone una aproximación a la naturaleza humana mediante la exposición y discusión de siete teorías sobre el hombre, rivales o complementarias, que a lo largo de la historia del pensamiento occidental han influido en la configuración de la sociedad.

De acuerdo con un plan previamente establecido (exposición en cada caso de la teoría del hombre y del universo en cuestión, diagnóstico de la condición humana que esa teoría presenta, y prescripción de remedios), se analizan en sucesivos capítulos las concepciones de Platón, el Cristianismo, Marx, Freud, Sartre, Skinner y Konrad Lorenz.

Particular interés tienen los capítulos dedicados a Skinner y Lorenz, de quienes los filósofos no suelen disponer de una breve visión de conjunto. A cada capítulo sigue una serie de lecturas recomendadas sobre el tema.

Por la variedad de tópicos que trata, este libro puede ser útil para lectores interesados en psicología, antropología, sociología y filosofía en general.

ISBN 84-376-0120-7



9 788437 601205

0111003