

FILOSOFÍA

**Filosofía de la filosofía, filosofía de las ciencias,
antropología filosófica, filosofía del lenguaje,
fenomenología y hermenéutica,
el sentido de la vida, Dios**

Gabriel J. Zanotti

FILOSOFÍA

**Filosofía de la filosofía, filosofía de las ciencias,
antropología filosófica, filosofía del lenguaje,
fenomenología y hermenéutica,
el sentido de la vida, Dios**



Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia sin permiso previo del Editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.



Zanotti, Gabriel J.

Filosofía : Filosofía de la filosofía, filosofía de las ciencias, antropología filosófica, filosofía del lenguaje, fenomenología y hermenéutica, el sentido de la vida, Dios / Gabriel J. Zanotti. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Cooperativas, 2021. 90 p. ; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-652-219-9

1. Filosofía. I. Título.

CDD 101

© Zanotti, Gabriel J.

1º edición, febrero 2021

Derechos exclusivos

© 2021 Ediciones Cooperativas

Tucumán 3227 (1189)

C.A.B.A. – Argentina

☎ (54 011) 3528 0466 / (15) 4937 6915

✉ <http://www.edicionescoop.org.ar>

✉ info@edicionescoop.org.ar

Impreso y encuadrado por: Imprenta Dorrego. Dorrego 1102, CABA.

Se terminó de imprimir en febrero 2021.

Hecho el depósito que establece la ley 11.723

Editorial asociada a:

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA

CÁMARA ARGENTINA DEL LIBRO

ÍNDICE

Introducción	9
1. Filosofía de la filosofía	11
2. De las ciencias a la filosofía	17
2.1. La imagen habitual de la ciencia: un mundo feliz	17
2.2. Popper dijo «no»	18
2.3. Kuhn le dijo «no» a Popper	20
2.4. Lakatos les dijo «sí» a ambos	21
2.5. Feyerabend dijo... ¿Qué dijo?	22
2.6. Pero entonces...	23
3. Filosofía y ciencias sociales	25
3.1. Las ciencias sociales, sin complejo de inferioridad	25
3.2. Ética, historia, ciencias sociales	26
3.3. De la ética al orden espontáneo	28
3.4. Del orden espontáneo a la ética, de la ética a la acción humana	29
3.5. De la acción humana a la filosofía	30
4. Libre albedrío y determinismo	35
4.1. Introducción	35
4.2. El libre albedrío. Opciones filosóficas clásicas	36

4.3 Decidamos libremente si somos libres	39
5. Alma y cuerpo, conciencia y objeto, mente y cerebro	43
5.1. Introducción	43
5.2. Un breve paneo sobre la historia del problema	43
5.2.1 El cuerpo, cárcel del alma	43
5.2.2. El alma, forma del cuerpo	44
5.2.3. El alma creada por Dios, a la espera de resucitar en el fin de los tiempos	44
5.2.4. El alma es inmortal y al mismo tiempo forma del cuerpo	45
5.2.5. El alma, conciencia inmortal, <i>res cogitans</i>	46
5.2.6. Un epifenómeno de las neuronas	46
5.3. Tres posibilidades	47
5.3.1. Popper y el mundo 3	47
5.3.2. ¿Reedición de Santo Tomás?	49
5.3.3. Mundo 3, sentido, lenguaje	49
6. El conocimiento	51
6.1. Lo universal y lo singular	51
6.2. Lo universal, lo singular y la creación	53
6.3. Una pequeña bolita de nieve que se hizo una avalancha	54
6.4. Sujeto, objeto, duda, etc.	56
7. Conocimiento e interpretación	59
7.1. Otro mundo	59
7.2. Mundo, horizontes e interpretación	61
7.3. Un cambio de lenguaje	62
7.4. En verdad os digo que...	63

8.	Filosofía y lenguaje	67
8.1.	Sujeto – idea – palabra – cosa	67
8.2.	Lenguaje y mundo	68
8.3.	Lenguaje y sujeto	69
8.4.	Lenguaje y metafísica	70
9.	Filosofía y sentido de la existencia	75
9.1.	Una larga introducción	75
9.2.	El avión existencial	77
9.3.	La contingencia existencial	78
9.4.	Toc toc. ¿Molesto?	79
9.5.	La sorprendente coincidencia	80
10.	¡Ay, Dios!	83
10.1.	Introducción	83
10.2.	El monoteísmo en la historia de la cultura occidental	83
10.3.	¿Y los filósofos?	84
10.4.	Surge el cristianismo	85
10.5.	San Anselmo	86
10.6.	Santo Tomás de Aquino	87
10.7.	De Descartes a Kant	88
10.8.	¿Entonces?	89

INTRODUCCIÓN

Siempre estuve convencido de que la filosofía está en todos nosotros como nuestra sangre, pero ahora estoy más convencido que nunca.

Uno de los dramas culturales más perjudiciales de los últimos siglos es la separación total entre vida y filosofía. El academicismo exasperante de los filósofos, a tal punto que dejan de serlo, la discusión de problemas mal planteados –como el del conocimiento– y el imperio del científicismo (como el Imperio de *Star Wars*) ha convenido a casi todos de que la filosofía es una cosa que nada tiene que ver con sus vidas. Casi todos creen que, por un lado, están los hechos, descriptos por una ciencia infalible que alcanza solo a la materialidad muda de un universo físico, y, por el otro lado, las llamadas humanidades, muy bonitas, muy cultas, pero subjetivas y por ende irrelevantes. Y es totalmente al revés. Esa creencia ya es una posición filosófica, y todo lo que hacemos, decimos y pensamos está dado por una concepción filosófica de la vida, del mundo, de la existencia, que nos abarca totalmente sin que nos demos cuenta. Despertar de ese sueño es la antipática tarea del filósofo. La verdad no está en supuestos *facts* que son independientes de la filosofía, sino en la fundamentación filosófica de nuestro horizonte del mundo. El ser humano que toma conciencia de ello, vive. El que no, es vivido (Héctor Mandrioni), habitando una Matrix que llama realidad.

Este pequeño libro tuvo su origen en un pequeño curso, pero es también el lugar donde están expuestas casi todas mis ideas filosóficas. No puedo decir al lector que mis ideas lo ayudarán, no tendrá más que correr el riesgo. Mis ideas sobre el ser humano, la vida y su sentido, la filosofía del lenguaje, de la ciencia, de las ciencias sociales,

del conocimiento, mi hermenéutica y mi fenomenología están todas aquí. Es sintético, sí, pero no por razones didácticas, sino porque muestro en pocas palabras la entrada a diversas Narnias que el lector tiene que recorrer por sí mismo (eso es filosofar). La filosofía no es ni fácil ni difícil, ni corta ni larga, sino apasionante. Y la síntesis no tiene que ver con decir brevemente lo que es muy largo. Tiene que ver con que muchos filósofos inventan falsos problemas y terminología rebuscada para esos pseudoproblemas. Escriben en espiral. No van al punto sino después de varios tomos. Yo no. Sujeto, verbo, predicado y complemento. No es necesario nada más porque no hay nada más. Los mundos cotidianos de la vida son el camino del filosofar. ¿Entiendes la parábola del buen samaritano? Entonces ya está. ¿No entiendes *La ciencia de la Lógica*, de Hegel? Problema de Hegel. Espero haberme explicado.

Es la primera vez que re-escribo un libro. Habitualmente, los dejo como están, como testigos de una etapa de mi existencia. Pero ahora no sé bien en qué etapa estoy. Soy como la botella echada al mar. Que Dios vele por mí.

Gabriel J. Zanotti

Buenos Aires, diciembre de 2020.

CAPÍTULO UNO

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

Comencemos, sencillamente, reflexionando sobre uno de los temas más presentes y a la vez más ausentes de nuestra vida: la filosofía, la tan admirada pero, a la vez, olvidada filosofía.

Admirada porque, por un lado, sabemos que la filosofía «está allí», como una cosa importante, respetable, oculta en libros difíciles, cuyos secretos son develados y «administrados» por los «filósofos», que despiertan una paradójica imagen cultural de respeto e... inutilidad.

Olvidada, precisamente, por lo anterior. La filosofía es a veces admirada, pero sigue siendo algo de lo cual podríamos prescindir. Algo que, en principio, no tiene nada que ver con nuestras vidas, y menos aún cuando escuchamos esos debates filosóficos, llenos de términos, nombre y fechas que no entienden ni siquiera los que así debaten. Vislumbramos, sí, que si entendiéramos algo de todo ello podríamos ser «más cultos», o hacer «más ejercicio intelectual», pero, claro, no hay tiempo. Tuvimos que elegir una profesión, y no hubo tiempo para lo demás. Sí, están aquellos que lograron ser profesores de filosofía y vivir de sus clases, pero hasta ellos mismos saben (demanda subjetiva) que si se quedan sin alumnos.

Uno de nuestros objetivos es no solo diagnosticar por qué ha ocurrido ello, sino, también, dar otra imagen de la filosofía. Una imagen que sea adecuada a nuestras circunstancias culturales actuales. Por ello, voy a decir que la filosofía es como nuestro sistema operativo básico, como el DOS de antaño o como los Windows actuales. Encendemos la computadora, usamos los programas que necesita-

mos, escribimos diversas cosas, nos comunicamos, pero todo ello «presupone» algo que «está ahí», pero que tendemos a olvidar mientras la computadora funcione bien. Claro, ese es el límite de la analogía, porque las computadoras pueden funcionar mal de vez en cuando –o más que de vez en cuando– y entonces su sistema operativo se hace paradójicamente más visible, y sus técnicos y expertos también.

No forcemos la analogía. Simplemente, hay «pre»-supuestos, creencias culturales básicas que pre-suponemos sin darnos cuenta. Ellas determinan nuestra «concepción del mundo» e *influyen absolutamente en nuestras decisiones más concretas*. En todos esos presupuestos, la filosofía tiene un puesto esencial. Tomar conciencia de ellos, ¿es importante? Dejo al lector la respuesta...

¿Pero cuáles son esos presupuestos? No, no voy a dar ejemplos ahora. Los filósofos damos lástima cuando intentamos hacer *marketing* de ese modo, y, además, aunque un ejemplo fuera «bueno», sería tristemente incompleto. Dejo al lector la mirada retrospectiva de todo este libro para llegar por sí solo a la respuesta.

Entonces, debemos seguir. ¿Por qué hemos llegado a esta situación? ¿Por qué hemos llegado a una circunstancia cultural donde la filosofía ocupa, en nuestras vidas, el papel de respetables y olvidados anaqueles de biblioteca?

Vamos a ensayar una hipótesis explicativa, falible como todas, pero que por eso mismo nos permitirá debatir y, en ese sentido, progresar.

Desde el inicio de la filosofía occidental (ver Gadamer) hubo una tradición de pensamiento que, de manera armónica o competitiva con tal o cual pensamiento religioso, se ocupó siempre de temas tales como el alma, la existencia de Dios, la libertad (libre albedrío); la moral. Todo ello recibió diversos nombres, con significados y alcances diversos según cada pensador. Pero ya sea que se llame metafísica, ontología o teología natural, la cuestión es que la filosofía occidental, a través de pensadores tales como Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín y Santo Tomás, no trató solamente de lo que hoy llamaríamos física (y hay un gran debate instalado sobre si los primeros filósofos presocráticos eran «físicos» o «meta»-físicos).

Esa tradición de pensamiento, que ahora, retrospectivamente, se llama en general metafísica (pero que abarca pensadores y tendencias tan diversas que incluyen desde el espiritualista y casi religioso Platón hasta el casi «científico» Aristóteles) llega a un punto interesante de desarrollo, desde la sutileza de sus análisis lógicos y lingüísticos, con la escolástica medieval, uno de cuyos ejemplos de «síntesis» es Santo Tomás de Aquino. En esa síntesis, el diálogo entre la razón y la fe no presenta ningún problema: es un matrimonio feliz, y los argumentos racionales a favor de Dios, el alma y la libertad conviven con el cristianismo casi como las dos piernas de una misma persona, donde el andar es solo uno. Ello «era» considerado «racional» sin ningún problema.

De todos modos, en los siglos inmediatamente posteriores (siglos XIV, XV, XVI) las cosas no fueron tan simples; ese matrimonio feliz comienza a entrar en algunas «discusiones» hasta que, de algún modo, entra en una gran crisis, sobre todo cuando el paradigma de Ptolomeo cae ante la emergencia del paradigma de Copérnico y Galileo, y esa caída arrastra consigo la metafísica «cristiana» sistematizada en el medioevo. La filosofía en el siglo XVI está, de algún modo, buscando un nuevo rumbo, y eso, en mi humilde opinión, es llevado adelante por Renato Descartes.

Desde esta perspectiva, es posible entender el famoso «pienso, luego existo», que, fuera de contexto, es una de las frases más famosas de la filosofía, pero, a la vez, una de las más extrañas. Nos preguntamos, valga la redundancia, «¿y qué con eso?». Pero el «eso» tiene otro color si advertimos que Descartes intentaba sacar a la filosofía de un letargo comprensiblemente escéptico para llevarla de vuelta al redil de la metafísica. Para ello, se necesitaba un «punto de partida indubitable», para, desde allí, razonar con firmeza nuevamente y demostrar que Dios existe y que el alma es inmortal. Y ese punto de partida es el «si dudo, pienso, y si pienso, existo» que emerge triunfante a partir de la duda utilizada, precisamente, como recurso retórico para advertir que no podemos dudar de todo.

De todo, no, dirán muchos de ustedes, pero que se pueda demostrar lo que Descartes pretendía... Calma, ya tendremos tiempo de ocuparnos de esto. La clave de la cuestión pasa por «otra» demostra-

ción que enciende la mecha de un debate hasta entonces, diría yo, casi inexistente.

Descartes se había quedado con que «yo existo», pero no con que «el mundo externo», el «objeto de conocimiento» existe. Tiene que demostrar que el mundo externo a su propio yo existe; él considera que es perfectamente posible hacerlo, y por ello algunos lo consideran «realista», porque considera que puede demostrar que el mundo externo es real, «aunque» su punto de partida (el yo aislado) deja abierta lo que llamo «la pregunta idealista»: ¿cómo sé que el mundo externo existe?

La filosofía occidental, a partir de Descartes y yo diría que casi hasta hoy, queda «enamorada» de este planteo. ¿Cómo es posible el conocimiento? ¿Cómo es que el sujeto conoce el objeto? ¿Cómo sabemos si el objeto de conocimiento es real o ficticio?

Pero uno de los grandes filósofos en este debate, Hume, adopta una posición fundamental para la hipótesis que estoy planteando. Dice que no se puede demostrar que el objeto (el mundo externo) existe. O sea, no se puede demostrar «filosóficamente». Pero lo dice de una manera muy especial. En su vida concreta no es escéptico. *Dice claramente que cuando se lava de su escritorio de filósofo, vuelve a «creer», en su vida cotidiana, en todas esas cosas que como «filósofos» no podemos demostrar.*

¿Por qué esto es tan importante? Porque a partir de aquí, queda «instalada» en la conciencia de la filosofía occidental una dualidad entre la filosofía, con sus demostraciones o sus escepticismos, y la vida cotidiana. Esa vida cotidiana, con sus alegrías, penas, certezas e interrogantes, queda fuera, fuera de la vida «académica» de los filósofos. Mis colegas asisten a congresos, escriben sus ponencias, son capaces de negarme que yo tenga certeza de nada, dudan de todo, cuestionan todo, y luego me saludan con un abrazo y envían un saludo a mis amigos. O sea que, como filósofo, alguien puede dudar de la existencia, de la realidad y de la naturaleza de mí mismo y de mis amigos, pero luego esa misma persona «me» saluda, sin dudar de que yo o mis amigos existamos ni confundiéndonos con hormigas. Pero, al parecer, esa certeza cotidiana no tendría nada que ver con la filosofía.

Una corriente, el existencialismo de fines del siglo XIX y principios del XX (Kierkegaard, Unamuno), puso como clave de todo la existencia concreta de cada persona. Pero dejaba «la razón» a las demás corrientes filosóficas, con lo cual cierto racionalismo (ya sea positivista o hegeliano) se fortalecía en su misma posición. La cuestión es: ¿cómo reconciliar nuevamente la razón con la vida? ¿Cómo hacer para que nuevamente la vida concreta sea el piso donde la filosofía se mueve?

Nuestra hipótesis es: hay una noción de racionalidad y de filosofía que quedó «pegada» a un eterno debate sobre si el sujeto puede o no conocer al objeto, y, a su vez, hay una noción de racionalidad que quedó pegada a una racionalidad «científica». En ambos casos, la vida queda fuera de la razón, y lo que es obvio y sencillo en la vida cotidiana es una infinita amalgama de eruditas discusiones en el terreno filosófico. En el siglo XX, esta crisis se torna tan profunda que ha llevado a algunos a hablar de «el fin de la filosofía» (Heidegger o Wittgenstein, por ejemplo).

La conclusión de todo esto no debe ser una escisión entre filosofía y vida, sino, al contrario, una filosofía que quede como una reflexión «racional», «intelectual», (Husserl la llamaría «actitud teorética») sobre la vida humana. En ese sentido, coincido con M. F. Sciacca: «La filosofía, por tanto, lejos de estar separada de la vida, como un castillo de fórmulas abstractas y de palabras extrañas, como un fútil juego de conceptos o recorrido inútil de soluciones contradictorias, (...) compromete hasta las raíces de nuestra vida espiritual y tiene como objeto de investigación lo que de más serio, de verdaderamente serio (que da espanto y gozo a un mismo tiempo), hay en nuestra existencia de hombre».

En este sentido, propongo al lector una especie de «estímulo al pensamiento» sobre los temas humanos más profundos, y así ampliar nuestros horizontes para todas nuestras actividades y nuestras tomas de decisiones complejas. No intentaremos competir con historias de la filosofía (que las hay, y muy buenas), que recomendaremos ya desde el primer capítulo (Julián Marías, Sciacca y Kenny). Tampoco explicaremos los temas como si pudieran «cerrarse» como ocurre con otro tipo de paradigmas. Dejaremos preguntas pendientes, for-

mularemos respuestas provisionas, como invitando al lector a su propio pensamiento. No porque no estemos seguros de nada, *no porque no tengamos certezas*, sino porque la filosofía es una meditación progresiva, donde el discurso no debe «obligar» a concluir, sino «invitar» a una conclusión (Nozick) donde el lector se sienta llamado a poner de sí su propio pensamiento como parte indispensable del diálogo. Ello es una cuestión clave de la ética del discurso. Y uno de los objetivos de este libro. Si, retrospectivamente, el lector ve todos estos temas como parte de su reflexión cotidiana, es que ya se ha convertido en filósofo.

Bibliografía recomendada (de acuerdo al orden de temas):

- ◆ Gadamer, H.G.: *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, 1999.
 - ◆ Kuhn, T.: *La revolución copernicana*, Orbis, 1985.
 - ◆ García Morente, M.: Prólogo a *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, de Renato Descartes, Espasa-Calpe, 1979.
 - ◆ Abbagnano, N.: *Historia de la filosofía*, vol. 2, cap. X, Montaner y Simon, 1978.
 - ◆ Marías, J.: *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente (ediciones varias).
 - ◆ Sciacca, M.F.: *Historia de la filosofía*, Luis Miracle Ed., 1954.
 - ◆ Kenny, A.: *Breve historia de la filosofía occidental*, Paidós, 2005.
 - ◆ Nozick, R.: *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1981. «Introduction».
-

CAPÍTULO DOS

DE LAS CIENCIAS A LA FILOSOFÍA

2.1. La imagen habitual de la ciencia: un mundo feliz

Después de lo que reflexionamos en el capítulo uno, alguien podría decirme: muy buenos nuestros esfuerzos de traer de vuelta la filosofía a la vida, pero ese esfuerzo también se debe, en parte, a que los temas filosóficos son, en el fondo, «muy opinables». Habría, en cambio, otro mundo de conocimiento, donde las cosas serían más «ordenadas», donde son *los hechos* los que hablan. Es el reino de la ciencia.

Esa es una imagen muy difundida de la ciencia, y es totalmente razonable que así sea. Tiene que ver, aunque esto no suele gustar a los científicos, con la filosofía. Desde que F. Bacon (1561-1626) lanzó su gran desafío, esto es, «leer el gran libro de la naturaleza», se extendió como una flecha la mentalidad de que la ciencia consiste en saber «leer los hechos» de manera metódica, y ese método sería el método experimental. Así se lee e interpreta la historia de Galileo, Newton y toda la revolución de la ciencia moderna. La ciencia sería el reino de los hechos, donde las opiniones humanas no intervienen. Allí se da la «objetividad». Obsérvese qué interesante: la verdad es depositada en el banco de la objetividad y de los hechos¹. En el siglo XIX, cuando J. S. Mill sistematiza las reglas del método experimental, todo esto parece consolidarse. El desarrollo de la lógica del método hipotético-deductivo es un paso muy importante. De la observación de los hechos se pasa a la elaboración de una hipótesis explicativa de estos. Esa hipótesis (por ejemplo, la teoría atómica) tiene consecuen-

¹ Pero ese banco está en quiebra...

cias observables (por ejemplo, las relaciones entre volumen, presión y temperatura en los gases), y esas consecuencias observables «verifican» la hipótesis y la convierten en ley.

En Carl Hempel, importante epistemólogo del siglo XX, la cuestión se modera un poco: no es tan importante si la hipótesis emana de los hechos o no (o sea, lo importante no es el «contexto de descubrimiento»), sino la justificación de la hipótesis (contexto de justificación) por un apoyo inductivo, experimental, suficientemente amplio. Que una hipótesis tenga apoyo experimental no la confirma absolutamente, pues siempre puede haber otras explicaciones plausibles, pero observemos que el apoyo experimental sigue siendo, sin embargo, el criterio de elección «racional» de las hipótesis (analicen esto los que vengan de economía y administración y conozcan de los criterios de «elección racional» de un proyecto de inversión...). Pero, en este esquema, queda muy firme la distinción entre las hipótesis, por un lado, y los hechos experimentales, por el otro. Estos últimos, vuelvo a decir, surgen como la garantía de la verdad, de la certeza, de la objetividad: allí «el ser humano no molesta».

¿Qué tiene que ver todo esto con este libro? Mucho, pues desde la filosofía se podrían decir muchas cosas. Pero ¿y desde la ciencia o desde la filosofía de la ciencia? Ese es el objetivo de este capítulo dos: ¿no sería bueno enterarnos de que este esquema de pensamiento, aparentemente tan sólido, ha sido objetado por físicos y matemáticos que se dedicaron a la filosofía de la ciencia?

2.2. Popper dijo «no»

Por eso pasamos a este segundo punto. Popper dijo «no». Pero, ¿quién es Popper? ¿Un filósofo que se dedicaba a la metafísica? No. Popper, nacido en Viena, en 1902, estudió física y matemáticas, y asistió varias veces a las reuniones de los filósofos que más exaltaban a la ciencia positiva, experimental, como el único camino de la racionalidad (esto es, los neopositivistas lógicos, el llamado «círculo de Viena»). Era amigo de varios de ellos, hablaba su lenguaje, entendía su mundo. Y así, en 1934, un joven Popper de 32 años publica un libro llamado *La lógica de la investigación científica*, muy poco leído en su momento, aunque sí por varios de sus amigos y conocidos neo-

positivistas. Y es a ellos a quienes, amigablemente y en su lenguaje, Popper les dice: «no».

¿Por qué no? Porque esa distinción entre las hipótesis, por un lado, y los hechos, por el otro, es una especie de ilusión. Un científico puede estar haciendo un experimento con gases. Pero el travieso Popper pregunta: ¿qué es un gas? Y, cuando lo queremos definir, usamos la *teoría cinética* de los gases. Esto es: *no* nos damos cuenta de que cuando «observamos» un gas, lo *interpretamos* desde la *teoría* que nos dice qué es un gas. O sea, la base empírica también es hipotética. Claro, alguien podría decirme que es más fácil decir lo que es un gas: un gas es el aire que respiro, es lo que pongo en un globo, y el globo sube... Pero ¿no estamos hablando de ciencia? (Volveremos a esto más adelante).

Pero entonces, si la base empírica es lo que «servía» para juzgar las hipótesis y ahora nos damos cuenta de que la base empírica no es firme, sino también hipotética, ¿entonces? Popper tiene una salida muy práctica: cada comunidad científica tiene un «consenso» sobre la base empírica que va a utilizar para los experimentos.

La segunda gran sorpresa del joven Popper, de este jovencito que, desde el mismo método hipotético-deductivo, se atreve a mostrar sus límites, es decir «no» a la inducción. Habitualmente, suponemos que los principios, las «leyes» de la ciencia tienen «apoyo experimental», y por ende suponemos que tienen una *alta probabilidad* de ser verdaderos. ¿Pero ello no implica un cierto porcentaje? Un medicamento dio excelentes resultados en el 94,7% de los pacientes. Eso implica que se determinó un cierto universo limitado de pacientes: 100 pacientes, 2000, 3000, lo que fuere. ¿Y cuál es el universo del principio de inercia, por ejemplo? ¿O de las leyes gravitatorias? ¿De aquí a la luna? ¿De aquí al próximo sistema solar? No, los libros de texto dicen: «*todo* cuerpo...». ¿Y cuándo y cómo observaron el «*todo*»?

Este es un punto *filosófico* muy importante. Popper cambia la mentalidad: la cuestión no es lo que sabemos, sino lo que *no* sabemos. Postulamos que todos los cuerpos se atraen según el cuadrado de sus distancias, etc., pero, *dado que no lo sabemos todo*, más que buscar casos de confirmación que siempre van a tender a cero al lado

de lo infinitamente desconocido, debemos postular la hipótesis y *estar abiertos* a un caso que la contradiga. Es más, debemos adelantar ese caso. Debemos estar abiertos a la refutación empírica, no a la confirmación. La ciencia no se caracteriza por la certeza de la confirmación, sino por estar abiertos a una instancia empírica que nos contradiga.

Esto es revolucionario: no hay hechos firmes, no hay inducción, sino humildes conjeturas que pueden ser experimentalmente contradichas (falsadas) en cualquier momento. La ciencia baja del pedestal de la certeza infalible para pasar a ser un conjunto de conjeturas falibles. Popper no está hablando de teorías «aún no confirmadas». Está hablando de Galileo, Newton, Einstein y todo lo que los occidentales consideramos ciencia.

Por supuesto que esto ha sido muy difícil de aceptar. Pero lo curioso es que el principal contradictor de Popper fue alguien que aceptó totalmente que la inducción experimental ya no tenía que ver con la ciencia.

2.3. Kuhn le dijo «no» a Popper

No problem: la ciencia no trata más de hechos confirmados, sino de humildes conjeturas hasta ahora «no contradichas». O sea que la ciencia «es» lo que es falible; el científico «es» quien está abierto a la crítica... Pero eso, más que lo que la ciencia «es», parece lo que «debe ser». Popper parece haber hecho una filosofía de la ciencia «prescriptiva»: «deberás» tener conciencia de la conjeturalidad de tus supuestas leyes, «deberás» estar abierto a la crítica. Pero ¿qué tiene que ver eso con *la historia* de la ciencia? Al parecer, nada.

¿Quién fue el que dijo esto de modo tan desafiante? Un joven historiador de la ciencia, norteamericano, nacido en 1924, quien en 1962 publica uno de los libros más vendidos de todos los tiempos en la historia la filosofía: *La estructura de las revoluciones científicas*. Kuhn de ningún modo contradice a Popper en que los «experimentos» están influenciados desde un marco teórico; es más, lo apoya firmemente. Kuhn tampoco contradice que la inducción no va más. Pero llega a un extremo al cual Popper no quiso llegar nunca. Los

científicos, dice Kuhn, de ningún modo han estado ni quieren estar «abiertos a la crítica». Muy lindo sería que fuera así, pero no es así. Sus ejemplos no son nada despreciables: ¿estaba Galileo abierto a la crítica? ¡De ningún modo! ¿Quería Newton contradecir sus propias teorías? ¡Menos aún! Los científicos se forman en un paradigma, un marco teórico muy estricto (como todos los que hemos sido formados en el paradigma newtoniano), y *desde allí interpretamos el mundo*, desde allí consideramos «evidentes» ciertas cosas (como que es evidente que las cosas se mueven según la ley de gravedad); desde allí consideramos «posible» o «imposible» que ocurran o no ciertos fenómenos (por ejemplo, es imposible que un cuerpo no caiga a 9,8 km/s en caída libre). Por eso hay fenómenos que el paradigma considera «imposibles», ¿Cómo un paradigma va a encontrar algo que lo contradiga? Los paradigmas, dice Kuhn, no se someten a crítica a sí mismos, sino que entran en crisis por agotamiento. Finalmente, la cantidad de problemas que no pueden resolver rompen lo que fue la dura piel de su sistema y colapsan. Los paradigmas alternativos (como lo fue en su momento Galileo) triunfan entonces, y se convierten en los nuevos paradigmas dominantes hasta que también ellos entran en crisis. Y así sucesivamente. Eso tiene otra consecuencia muy importante para los objetivos de este libro: para Kuhn no existe, al parecer, «la verdad». Todo dependería del paradigma donde uno esté situado. Eso irritó mucho a Popper.

2.4. Lakatos les dijo «sí» a ambos

Popper y Kuhn comenzaron a discutir mucho sobre estas cosas, pero un discípulo de Popper, Imre Lakatos, trató de mediar entre los dos. Lakatos había huído de la Hungría comunista y había encontrado merecido refugio como ayudante de Popper en Londres.

Lakatos le reconoce a Kuhn que los científicos no quieren someter sus teorías a crítica. Lo que Kuhn llama paradigma, Lakatos llama núcleo central. Pero la crítica aparece como una consecuencia no intentada de la defensa del paradigma. Por ejemplo, el astrónomo newtoniano, Halley, para defender algunas cosas que no encajaban, crea la hipótesis «ad hoc» del cometa y predice que, 72 años después, pasaría cerca de La Tierra. Claro, podía no ser así, y entonces

efectivamente el núcleo central de Newton se hubiera enfrentado con un problema.

Filosóficamente, esto es muy interesante, porque lo que está diciendo este «puente» entre Popper y Kuhn que es Lakatos, es que algo puede ser considerado falso en un momento dado, pero es lícito aferrarte a ello si tienes algunas «hipótesis adicionales» para defenderlo. O sea, que algo puede ser falso primero y verdadero después, o verdadero ahora y falso después.

2.5. Feyerabend dijo... ¿Qué dijo?

Entonces, Paul Feyerabend, uno de los más iconoclastas filósofos y científicos de nuestra época, dijo, al parecer, que la ciencia es cualquier cosa... Que si es así, que todo vale, que no hay método, que puedes decir lo que quieras y considerar la evidencia empírica una inversión cuyo cálculo de retorno es casi infinito. Si tienes suerte, eres Galileo, pero si no, no eres nadie y nadie recordará tu apuesta.

¿Dijo esto Feyerabend? Algunos dicen que sí, que lo dijo. Que Feyerabend forma parte de una época postmoderna donde la razón, la verdad, la ciencia, «los grandes relatos» se acabaron.

Otros, entre los que me incluyo, decimos que en realidad lo que Feyerabend dice, como una síntesis de este debate, es que «todas las metodologías, incluso las más obvias (son sus palabras) tienen sus límites». O sea, que la ciencia no es ese pedestal infalible a resguardo del humano errar, sino que es esencialmente humana, con las mismas características que todo producto humano, como la filosofía, el arte, la religión², la literatura: puede ser grandiosa, formidable, arriesgada, verdadera en parte, falsa en parte, falible...

² Salvo que alguien considere (me incluyo) que los contenidos de la Fe han sido revelados por Dios. Pero aun en ese caso, el respeto al derecho a la libertad religiosa es un deber moral absoluto.

2.6. Pero, entonces...

Pero entonces. La ciencia no es ese muro infranqueable donde unos humanos privilegiados se refugiaron de sí mismos, como encontrando un nuevo Olimpo donde los dioses del testeo empírico los protegían de los errores de los demás mortales. La ciencia –no solo en eso– es igual de arriesgada que la filosofía, pero además depende de la filosofía, depende de las concepciones del mundo que dan origen a las cosmogonías que originaron lo que hoy en nuestra física (Koyré).

Otra consecuencia de esto es que las ciencias sociales no tienen por qué avergonzarse de sus límites ni de sus problemas. Tal vez el problema se produce cuando son concebidas como una imitación de una física infalible que, como vimos, es inexistente. Ese será el tema de nuestro próximo capítulo.

Bibliografía recomendada

- ◆ Chalmers, A.F.: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI Ed., 1988.
 - ◆ Hempel, C.: *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza Ed., Madrid, 1981.
 - ◆ Popper, K.: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1985.
 - ◆ Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, 1971.
 - ◆ Lakatos, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza Ed., Madrid, 1989.
 - ◆ Feyerabend, P.: *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1981.
 - ◆ Koyré, A.: «La influencia de las concepciones filosóficas en las teorías científicas», en *Pensar la ciencia*, Paidós, 1994.
-

CAPÍTULO TRES

LA FILOSOFÍA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

3.1. Las ciencias sociales, sin complejo de inferioridad

El economista austriaco Fritz Machlup escribió un seminal ensayo llamado «El complejo de inferioridad de las ciencias sociales», cuyo título lo decía todo. Al lado de unas ciencias naturales muy orgullosas de sí mismas, de su supuesto mundo perfecto de hechos indubitables, probados y matematizados, las ciencias sociales tenían (¿tienen?) un inevitable complejo de inferioridad. «Ya vamos a ser como ustedes», es su culpógeno anuncio; mientras tanto, asumen casi con vergüenza su contingencia, sus marcos interpretativos, sus inexactitudes, su dependencia de diversas filosofías e ideologías. O sea, su «dependencia de todo lo humano». Pues bien, después del capítulo dos, hemos visto que las cosas no tienen por qué ser así. Las ciencias naturales «también» son ciencias *humanas*. La distinción tan frecuente entre «humanidades y ciencias» es, por decir lo menos, curiosa. La ciencia es esencialmente humana. Dios no necesita ciencia (y con eso un agnóstico puede coincidir «hipotéticamente»), tampoco los animales. Justamente, el ser humano, en un peculiar medio entre los mamíferos superiores y «los dioses», es el que necesita su ciencia y su técnica para sobrevivir en un universo en principio indiferente a sus necesidades. La ciencia es tan humana que, si no fuera humana, no sería ciencia. Es revelación sobrenatural o instinto.

Por ende, más allá del debate sobre sus grados de certeza, la ciencia depende de nuestras concepciones del mundo, de nuestras interpretaciones, de nuestras falibles conjeturas que intentan dar luz a un mundo infinitamente desconocido. El método científico es una

caminata de ensayo, error, falibilidad y progreso. Las ciencias sociales, por ende, «también». No son superiores o inferiores a cualquier otro intento humano de dar sentido al mundo. Tienen, sí, sus diferencias. Veamos esas diferencias.

3.2. Ética, historia, ciencias sociales

Comencemos por su prehistoria. «Al principio» –esto es, desde los albores de la filosofía, y hasta hace muy poco–, no había ciencias sociales. Hubo, sí, algo muy importante, de lo cual se hacía una directa aplicación al mundo social. Era y sigue siendo la ética.

Para la concepción griega del mundo, una ética separada de la vida social era casi inconcebible. En Aristóteles –por mencionar un ejemplo no menor– la ética no era solo el estudio de las virtudes que perfeccionan la naturaleza humana. La máxima de esas virtudes era preocupación cívica por la «ciudad». La vida de la *polis* era lo máximo en la perfección del hombre. Ahora bien, ¿cómo debía ser «regular» esa *polis*? Naturalmente, de modo «bueno». La famosa clasificación aristotélica de las formas de gobierno así lo revela. Si el gobierno de uno, unos pocos o muchos era «bueno», entonces teníamos la monarquía, la aristocracia, la república. Los temas sociales eran temas éticos. En ningún momento se concebía que se pudiera llamar a un «técnico» que, «sin juicios de valor», hiciera sus recomendaciones para una «gestión eficiente».

La irrupción cultural del cristianismo, del judeo-cristianismo, implicó enormes cambios en la concepción del mundo, pero la característica anterior se mantuvo. El cristianismo implica, precisamente, que hay algo anterior y superior a la *polis*: la relación de cada individuo con Dios. Desde allí, desde esa «ciudad de Dios», se debe juzgar la «ciudad del hombre». Con la conformación del renacimiento carolingio (s. IX) y la conformación del Sacro Imperio, se conforma una concepción de la vida social donde la *auctoritas* humana es el «brazo secular» de la Iglesia. «El principio» temporal tiene cierta autonomía, pero su «función propia» es casi como un instrumento del poder eclesiástico. Los musulmanes pensaban igual; simplemente, diferían en quién era el principio y quién era el profeta. Y los judíos no contaban

entonces porque se habían quedado sin su ciudad temporal (que, cuando existió, giró en torno al templo).

La separación entre católicos y protestantes no cambia la cuestión. Lutero y Calvin seguían pensando que la ética de la ciudad de Dios debía continuar gobernando la ciudad del hombre, un hombre, para ellos, ya irremisiblemente destruido por el pecado. La cuestión tampoco cambia con el racionalismo continental del siglo XVIII, cuyo representante más ilustrado es Kant. Con él, también la sociedad, en camino hacia la república, la ciencia y la paz perpetua, dependía de la ética. Una ética diferente, sí, más secular, dependiente de un imperativo absoluto, aunque sin metafísica o religión –en principio–; pero igual de fuerte y categórica. Las repúblicas laicas y democráticas, guiadas por la ciencia newtoniana y la educación obligatoria, deben ahora «dominar la tierra». El mandato bíblico es cambiado de contenido. «Id y bautizad...» se transforma en «id y enseñad, civilizad...», pero con el mismo impulso ético y expansivo, exótérico, de épocas anteriores.

En medio de todo esto, se abre paso otra tradición, también muy importante en la filosofía occidental. Me refiero a la historia. Pero no simplemente como una (¿imposible?) «historiografía», sino como «comprensión». Dilthey (fines s. XIX) es aquí el autor clave. Podemos *comprender* los fenómenos sociales porque nuestra condición humana nos proporciona una interpretación de nuestra historia de un modo tal que no podríamos interpretar de un hormiguero y menos aún de un trozo de roca. Podemos ponernos en el lugar de Napoleón, y, por más desacuerdos que tengamos, comprender sus motivaciones y, por ende, sus acciones. En ese sentido la historia comprende, y las ciencias naturales «explican». En esta tradición, las ciencias sociales son historia. O la historia «es» las ciencias sociales. Algo de esto, aunque con muchas diferencias, subsiste en un Gadamer que contrapone (1960) la verdad de la conciencia histórica al método de las ciencias naturales. La filosofía continental alemana aún hoy se enfrenta, en alguna medida, a cierto positivismo en ciencias sociales que predomina en algunos ámbitos anglosajones.

3.3. De la ética al orden espontáneo

En medio de la ética, en medio de la historia, ¿quedaba lugar para algo más?

Adentrémonos un poco más en la historia de la filosofía occidental y encontraremos algunas cosas.

En primer lugar, según Marjorie Grice-Hutchison, en un famoso estudio sobre la Escuela de Salamanca (tesis dirigida por Hayek), jesuitas y dominicos españoles habrían desarrollado las primeras teorías sobre los precios, la inflación, los salarios, etc., adelantándose al modo en que lo haría la economía a partir del siglo XVIII –por ejemplo, que «es» la inflación, aparte de lo que «deba ser». Otros autores, como Rothbard, Novak, Chafuen, Huerta de Soto, etc., han estudiado mucho este pensamiento.

En los albores del siglo XVIII, encontramos los inicios no solo de la escuela Clásica de economía, sino de la Escuela Escocesa, con autores como Hume, Smith, Ferguson. Este último acuña la feliz expresión de que la sociedad es fruto «de la acción humana, pero no del designio humano». Esto implica que, para ellos, el orden social era «espontáneo», esto es, no fruto de un acto fundacional deliberado. Los fenómenos sociales implican «consecuencias no intentadas», evoluciones o involuciones que escapan a planes deliberados de una persona o un grupo de personas. Hay en los fenómenos sociales algo que se puede estudiar pero no planificar. Esto es interesantísimo.

Esta cuestión es retomada explícitamente por el economista austriaco C. Menger en su teoría del origen del dinero como institución social espontánea. Esta línea «institucionalista-evolutiva» de los fenómenos sociales es reemprendida luego por Hayek, pero es L. von Mises quien –según mi opinión–, en el inicio de su tratado de economía, acuña una explicación que es clave para entender una ciencia social que no sea «solo» ética. Dice así:

The discovery of a regularity in the sequence and interdependence of market phenomena went beyond the limits of the traditional system of learning. It conveyed knowledge which could be regarded neither as logic, mathematics, psychology, physics, nor biology.

Este párrafo es clave. Se afirma que se toma conciencia de algo que está más allá de los campos tradicionales del saber. Eso, que está más allá y que tiene una cierta (vamos a ver por qué digo «cierta») autonomía de la ética es una «secuencia y regularidad», esto es, cierto «orden» en las consecuencias *no intentadas* de las acciones. Adoptar ante este orden una actitud teórica es comenzar a hacer ciencias sociales de un modo no solo nuevo, sino constitutivo, esto es, las ciencias sociales son «eso»: el estudio de los órdenes espontáneos. Yo puedo «querer» que un poeta gane más que un futbolista, puede ser que considere que eso sería bueno, pero si formo parte de los millones y millones de personas que ven partidos de fútbol por televisión o voy al estadio, entonces yo mismo, como consecuencia no intentada, estoy causando el alto salario del futbolista. Un gobierno puede considerar bueno que los obreros de tal o cual sector ganen mil dólares al mes, pero la consecuencia no intentada será que algunos empleadores potenciales dejarán de contratarlos. Yo puedo querer y considerar bueno que las secretarías de mi empresa (no es mi caso) ganen diez mil dólares al mes, pero la consecuencia no intentada es que tendré más postulantes de los que puedo absorber y «tendré que» bajar el salario que estoy ofreciendo. O, al revés, puedo considerar injusto que un famoso futbolista gane millones y millones más que un profesor titular de Física I, pero, si yo veo sus partidos, yo soy parte de la causa por la cual ese futbolista gana millones. Y así sucesivamente.

3.4. Del orden espontáneo a la ética, de la ética a la acción humana

¿Diremos entonces que las ciencias sociales son solo descriptivas de órdenes espontáneos y de ningún modo normativas? No, porque, como vimos, en toda acción humana hay una decisión moral implícita. Pero existe una consecuencia, una inter-acción, que va más allá del fin directamente intentado por el individuo. Esa consecuencia no intentada puede ser, a su vez, buena o mala, pero la «descripción» de esas consecuencias que son fruto de la inter-acción humana tiene un margen de autonomía con respecto a la ética tradicional. Si ese margen no se ve, tampoco se ve la diferencia entre las ciencias sociales y

la sola ética. Es absolutamente bueno que todos tengan alimento de sobra, «pero» resulta que hay una ciencia, la economía, que nos dice que «hay» escasez, y entonces los salarios no se pueden aumentar por el simple hecho de que eso sea «bueno»: hay, además, un proceso de ahorro, de formación de capital.

No se trata, por ende, de contraponer una ciencia «de hechos» a una ética normativa. Los fenómenos sociales implican un «mundo» – esto es, según Husserl, un conjunto de relaciones entre personas (intersubjetividad)–, y eso es el mundo social, y ese mundo social tiene sus valores morales como constitutivos porque son parte de su horizonte cultural. Simplemente, ese mundo social transita una evolución o involución espontánea –una serie de interacciones no intentadas que *no se reducen* al solo juicio ético de cada acción en particular.

Pero ¿qué hay detrás de esa «regularidad» de la que hablaba Mises? ¿No hay acaso libertad en las acciones humanas? Sí; eso será objeto de nuestro próximo capítulo. Pero por los ejemplos dados, vimos que las consecuencias no intentadas no son «arbitrarias»: tienen un orden, que emerge de decisiones *libres* previamente adoptadas. Y ese orden tiene que ver con un tema esencialmente filosófico: la racionalidad del ser humano, racionalidad falible, incierta, pero racionalidad al fin: persigo ciertos falibles y cambiantes fines y recorro a falibles y cambiantes medios. Quiero comprar un libro, lo compro, y millones y millones de acciones similares a las mías «causan» que tal o cual autor sea rico y conocido.

3.5. De la acción humana a la filosofía

Como podemos ver, detrás de todo lo que estamos diciendo hay una antropología filosófica, una concepción del ser humano que implica a su vez una determinada noción de acción humana.

En ese sentido, los problemas teóricos más importantes de las ciencias sociales tienen que ver con la noción de acción e interacción que estemos manejando. Un economista partidario de la teoría de la plusvalía marxista ve al mundo como la explotación de capitalismo de los Estados Unidos y de Europa con respecto a los explotados: Améri-

ca Latina, África, etc. Inútil es que le digamos cifras sobre el PBI interno de los Estados Unidos o que le mostremos que el PBI per cápita en tal o cual región de América Latina ha crecido: él tendrá otras «cifras» para mostrar que las desigualdades han crecido.

Pero ¿cómo ve el mundo alguien formado en otra concepción de la economía? Al revés: América Latina es pobre porque nunca ha generado las condiciones culturales e institucionales para la estabilidad jurídica que es necesaria para el ahorro y la inversión a largo plazo. Por otro lado, la teoría del valor es diferente: para uno, es la del valor-trabajo en Marx; para el otro, es la teoría del valor subjetivo de Menger y Bohm-Bawerk. Desde esas dos concepciones del mundo, diametralmente opuestas, no ven «lo mismo» desde dos perspectivas diferentes, sino que ven fenómenos diferentes. América Latina y los Estados Unidos no son lo mismo para unos que para otros, y todas las relaciones de causa y efecto son diferentes para ambas perspectivas.

¿Cuál de las dos es la correcta?

Para responderlo, hay que ir a la teoría del valor y, por ende, al tema de la acción humana, la racionalidad, la intencionalidad de la acción, el libre albedrío, la falibilidad de la acción, la incertidumbre.

Y todo ello no es más que antropología filosófica.

De modo que:

- a) las ciencias sociales tardaron mucho tiempo en distinguirse de la sola ética.
- b) Ello no implica que las ciencias sociales sean totalmente autónomas de la ética.
- c) La autonomía de las ciencias sociales tiene que ver con la progresiva emergencia de un nuevo paradigma, la noción de órdenes espontáneos en lo social.
- d) Esa noción de orden espontáneo tiene que ver con temas tales como: racionalidad limitada, acción humana intencional, inter-subjetividad, libre albedrío, orden, etc.
- e) Esos temas son esencialmente filosóficos.

Precisamente, a estos temas nos dedicaremos en gran parte de las clases que siguen.

Bibliografía recomendada

- ◆ Blaug, M.: *La metodología de la economía*, Alianza Ed, Madrid, 1980.
- ◆ Casaubón, J. A.: «Las relaciones entre la ciencia y la filosofía», en *Sapientia*, vol. XXIV, 1969.
- ◆ Popper, K.: *La miseria del historicismo*, Alianza Ed., Madrid, 1987 (4).
- ◆ Gadamer, H. G.: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- ◆ *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- ◆ Hayek, F. A. von: «Scientism and the Study of Society», en *The Counter Revolution of Science*, Liberty Press, 1979.
- ◆ «The Theory of Complex Phenomena», en *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press, 1969.
- ◆ Mises, L. von: «Problemas epistemológicos que suscitan las ciencias referentes a la acción humana», cap. II de *La acción humana*, Sopec, Madrid, 1968.
- ◆ Gallo, E.: «Hayek y la investigación histórica: algunas reflexiones», en *Estudios Públicos*, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, N.º 50, 1993.
- ◆ Cornblit, O. (compilador): *Dilemas del conocimiento histórico: argumentaciones y controversias*, Ed. Sudamericana/Instituto Torcuato Di Tella, Bs. As., 1992.
- ◆ Machlup, F.: «El complejo de inferioridad de las ciencias sociales», en *Libertas*, Eseade, Bs. As., N.º 7.
- ◆ Weber, M.: *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949.
- ◆ Schutz, A.: *On Phenomenology and Social Relations*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1970.
- ◆ Husserl, E.: *The Crisis of European Sciences*, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

- ◆ Dilthey, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, 1949.
 - ◆ Gordon, S.: *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, 1991.
 - ◆ Polanyi, M.: *Personal Knowledge*, Routhledge, 1998.
 - ◆ Menger, C.: *Investigations Into the Method of the Social Sciences*, Libertarian Press, Grove City, 1996.
-

CAPÍTULO CUATRO

LIBRE ALBEDRÍO Y DETERMINISMO

4.1. Introducción

Si un vuelo rasante sobre las ciencias y las ciencias sociales nos ha mostrado que tanto las ciencias sociales como las naturales son esencialmente *humanas*, nada mejor que comenzar haciendo referencia a los problemas filosóficamente clásicos que se refieren al ser humano.

¿Qué «es» el ser humano? ¿La última etapa de la evolución de la materia? ¿Una asombrosa casualidad? ¿Un espíritu «encerrado» en un cuerpo? ¿Un cuerpo y un alma? ¿Un designio de Dios? ¿Un ser esencialmente *personal*, con inteligencia y voluntad libre? Pero en este último caso, ¿qué es la inteligencia *humana*? ¿Lo que mide un test? ¿Y qué es su llamada libertad interior o libre albedrío?

Estas preguntas y sus respuestas, anhelantes y vacilantes, conforman gran parte de la filosofía occidental desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días. Están necesariamente relacionadas con cosmovisiones religiosas y científicas. Ante semejante panorama, tan vasto, no intentaremos de ningún modo resumir «en píldoritas» esas respuestas, haciendo una mala copia de los libros resumidos de historia de la filosofía. Nuestra metodología, en este tema como en los demás, será ir planteando los problemas, el sentido de esos problemas, comentar algunas posturas filosóficas que nos parezcan relevantes y ofrecer algún «modelo» de respuesta, siempre con el objetivo de que el lector pueda profundizar por sí mismo los autores clásicos, la histo-

ria de la filosofía, y llegar a sus propias conclusiones. Mi propio planteo condicionará al lector, es verdad, pero siempre que mantenga conmigo un *diálogo crítico*, ello será una ventaja y no una desventaja para la propia libertad intelectual.

De los temas que tienen que ver con la condición humana, la «inteligencia» y la «voluntad» han preocupado siempre a la filosofía occidental. Es imposible determinar necesariamente por cuál comenzar. Con una opción didáctica y falible, comencemos con la famosa cuestión del libre albedrío.

4.2. El libre albedrío. Opciones filosóficas clásicas

La cuestión del libre albedrío se encuentra condicionada por el siguiente debate. Un trozo de piedra, ¿es libre? Presuponemos que no. Desde la antigüedad, entonces, se presupuso también que «lo espiritual», sin estar sometido a lo material, sería «libre», esto es, gozaría de una libertad interior respecto a sus opciones, que lo ubicarían a su vez en un orden «moral».

Globalmente, se podría decir que autores como Platón, San Agustín, Descartes, Leibniz y, en cierta medida, Kant hacen esta opción por un reino de «lo espiritual» que, libre de las ataduras de la materia, daría a lo humano la dignidad de una libertad interior que fundamentaría a su vez su ubicación en el orden moral objetivo.

A su vez, siempre hubo en la filosofía occidental tendencias «materialistas», que han puesto su acento en la sola existencia de la materia y, por ende, en una negación de aquella dimensión espiritual que era coherente con el libre albedrío. Con el surgimiento de las ciencias modernas, esta tendencia se incrementó, aunque en sí mismo podría considerarse como un *non-sequitur* (no se sigue). Sin embargo, la teoría de la evolución jugó aquí una «consciencia no intencionada»: si la evolución era ya una teoría unificada para la física y para la biología, según la cual el universo material entero habría evolucionado a partir del primer estallido originario (*big-bang*), con el ser humano incluido, como última etapa del «polvo de las estrellas», entonces... Entonces, la carga de la prueba pesaba sobre las posicio-

nes «espiritualistas» anteriores, que, a lo sumo, podían considerarse posturas *solo* religiosas.

Sin embargo, en medio de estos dos extremos había posturas más sutiles. Hubo espiritualismos creyentes negadores del libre albedrío. Algo así se dio en el estoicismo, pero fue sobre todo la tentación de cierto cristianismo que vio en la Providencia divina una amenazante negación de la libertad. El cristianismo católico romano tuvo que reafirmar el libre albedrío como parte de su dogma, presentando entonces como un misterio de la fe la conciliación entre el libre albedrío, la Gracia de Dios y la Providencia. Los teólogos católicos también discutieron mucho entre sí esta cuestión, y, en medio de ellos, Santo Tomás de Aquino brilla como el conciliador entre tendencias opuestas: no asume la dualidad alma-cuerpo de Platón, sino una teoría más biológica del ser humano, que toma de Aristóteles, y sostiene al mismo tiempo la conciliación del libre albedrío y la infalibilidad de la Providencia Divina. Leibniz, otro gran conciliador, también trató de hacer lo mismo. Los historiadores de la filosofía difieren sobre cuál de los dos merece la nota de aprobación.

Pero, a su vez, hay una tendencia, que podríamos llamar también espiritualista, pero donde el espíritu es sobre todo uno, esto es, lo que llamamos ser humano sería de algún modo una prolongación de un único espíritu universal. Es un espiritualismo monista, a veces estático, a veces evolutivo, que ha generado las metafísicas panteísticas más interesantes de Occidente: Plotino, Spinoza, Hegel. Por supuesto, no hay lugar para el libre albedrío en estas doctrinas.

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, con Hegel por un lado y un científicismo por el otro, surgen ciertas reacciones a favor del libre albedrío. Algunos existencialistas rescatan la vida humana individual y libre ante su destino (trágico a veces), y la neoescolástica tomista sistematiza los argumentos de Santo Tomás a favor del libre albedrío. Pero el avance de la ciencia y de las neurociencias sigue siendo un duro desafío a estas tendencias (excepto por ciertos tomistas que, herederos de cierto aristotelismo, gustaban de dialogar con las ciencias naturales). Lo curioso es que, dentro de la filosofía de las ciencias, el ya citado autor Karl Popper sostiene que la actitud racional, identificada con la crítica, presupone el libre albedrío. Pero es

una excepción: para los neurofisiólogos (excepto para J. Eccles), lo que llamamos conciencia es un epifenómeno de los procesos sinápticos. Si en medio de ello hay libre albedrío, sería un tema solo reservado a la fe.

Finalmente, a esto se suman las posiciones que podríamos llamar «sí, pero...». Sí, el ser humano parece ser libre, pero no perdemos de vista los condicionamientos: psicológicos (las pulsiones del inconciente); histórico-culturales (¿hubiéramos sido quienes somos si hubiésemos nacido en...?); económico-políticos (mi vida y mis opciones hubieran sido otras si mis oportunidades hubieran sido...). Este último tema merece plenamente la categoría de «último, pero no por ello menos importante». La cuestión de los condicionamientos es uno de los factores que más influyen en la negación o la duda frente al libre albedrío, sin necesidad de llegar a las alturas especulativas de las teorías anteriores.

Como pueden ver, el panorama no es nada sencillo. Antes de desanimarnos, sistematicemos las posiciones reseñadas:

- a) espiritualismo partidario del libre albedrío. Hay espíritu, el ser humano no es materia, *luego*, hay libre albedrío.
- b) Materialismo: hay solo materia, *luego*, no hay espíritu, luego, no hay libre albedrío.
- c) Materialismo evolucionista: el hombre es fruto de la evolución un cosmos material. *Luego...*
- d) Evolucionismo dualista: la evolución del cosmos implica un «universo abierto» donde emerge la crítica y, luego, el libre albedrío (Popper).
- e) Espiritualismo negador del libre albedrío. Existe Dios, está el plan de su providencia, *luego*, no hay libre albedrío.
- f) Espiritualismo monista: todo es espíritu, y es solo un espíritu, y la materia y el hombre no son sino la manifestación necesaria de la vida de ese espíritu. *Luego*, no hay libre albedrío.
- g) Reacción existencialista: existe cada individuo, y está él, solito consigo mismo, decidiendo su destino.

- h) Neoescolástica tomista: existe el libre albedrío, compatible tanto con un ser humano esencialmente corpóreo como con la providencia divina.
- i) «Sí, pero»: el ser humano está condicionado por su psicología, su cultura, su historia, sus condiciones de vida económicas y políticas. *Luego, el libre albedrío es dudoso.*

¿Y entonces? ¿Aquí nos detenemos y volvemos a esa imagen de la filosofía, que parece una tienda arbitraria donde uno entra y dice, según el buen o mal día que hayamos tenido, «deme un poco de *f* combinado con *i*, con una pizca de *a*»?

No, se podrán imaginar que no es ese el ejercicio que les voy a proponer. Lo que vamos a hacer son dos cosas:

- a) analizaremos un poco la «lógica» de estas argumentaciones;
- b) analizaremos algunas de estas argumentaciones, aquellas que, según mi falible juicio, conducen a un menor escepticismo, para que luego cada uno de ustedes pueda decidir libremente (como diría con picardía Karl Popper, presuponiendo la libertad en el debate sobre el libre albedrío).

4.3 Decidamos libremente si somos libres (dicho esto con humor)

Ante todo, observen que he realizado ciertos «luego» que nos pueden ayudar, en primer lugar, a comprender la forma de razonar de algunas filosofías, pero, además, a destriabar algo de la maleza filosófica que nos envuelve.

Vayamos al primer caso. Hay espíritu, no hay materia, luego ¿hay libre albedrío? No necesariamente: hay espiritualismos deterministas como los vistos en e) y f).

Segundo. Hay solo materia, luego ¿no hay libre albedrío? Aquí se podría decir que la inferencia es casi correcta, excepto tomemos el sutil camino de la posición d).

Tercero, existe Dios, luego ¿no hay libre albedrío? No necesariamente, si la posición h) es correcta.

Cuarto, hay condicionamientos. Luego ¿el libre albedrío es dudoso? No necesariamente, todo depende de qué se entiende por «condicionamientos». Las condiciones *humanas* de la existencia, ¿hacén al libre albedrío inexistente o sencillamente *humano*?

El libre albedrío tiene una forma muy sutil de encararse, como dijimos, en Karl Popper. Su argumentación es sencilla. Si argumentamos a favor o en contra del libre albedrío, ¿no indica eso que somos internamente libres? ¿No presupone ello que estamos dialogando con un ser humano que piensa, que considera las razones, a favor o en contra, y luego «decide»? Si estuviéramos absolutamente determinados por las fuerzas físico-químicas de la sinapsis cerebral, ¿qué sentido tendría todo ello? Si quien escribe estas líneas estuviera *necesariamente determinado* a escribirlas, y quien las lee estuviera *necesariamente determinado* a leerlas y a pensar tal o cual cosa, ¿qué sentido tendría el diálogo, la consideración crítica de argumentos? Pero es así que sabemos en nuestro interior que estamos argumentando, que podemos detenernos a pensar. Luego...

¿El viejo camino cartesiano? ¿Pienso, luego soy libre? Tal vez. No en vano Popper cita a Descartes y a San Agustín. Pero lo curioso es que también tiene esto algo de parecido con la argumentación de Santo Tomás, quien se refería al libre albedrío como el «libre juicio de la razón». Su argumentación giraba más o menos en estos términos. Supongamos (el ejemplo es mío) que quiero aprobar a alguien en un examen cuyos resultados, según mis propios criterios, están por debajo de la nota de aprobación. Tengo razones para desaprobarlo, desde luego, pero también razones para «eximirlo». A favor de una y otra acción existe una serie de argumentaciones, *ninguna de las cuales es determinante*. Ello se debe, a su vez, a que en la realidad ambas opciones son buenas. Esto es, tengo delante dos «bienes» (aprobar, desaprobar), ninguno de los cuales determina necesariamente mi voluntad. Pero Santo Tomás generaliza: *ningún bien «de este mundo» determina necesariamente la voluntad*. La voluntad es querer el bien; «el» bien no puede ser ninguno de este mundo, sino solo Dios. Curioso. El Dios que en otras filosofías es una razón para negar el

libre albedrío, aquí aparece para afirmarlo. En el siglo XX, un agnóstico podría decir: ningún bien determina totalmente mi voluntad, excepto, *ex hipótesis*, el bien total, «que no sé si existe».

¿Y los condicionamientos? Veamos. Soy *humano*. Eso lo dice todo. Por ende, puedo sentir una enorme pasión que me mueva a aprobar el examen, pero ello no niega los argumentos que tengo para no hacerlo. ¿Y si me puse voluntariamente en situación de que mis sentimientos y pasiones nublen mi razón? Bien, el caso es que me puse voluntariamente. ¿Y si hubiera desayunado con tres litros de whisky, sería libre? Por supuesto que no, pero ¿estaba necesariamente determinado a desayunarme con tres litros de whisky? Bueno, es que tal vez, alguien pueda decir, toda mi historia social y personal así lo determinaban. Pero ello presupone ya que no hubo nunca opciones tomadas con un mínimo de deliberación en toda esa historia personal.

¿Y si fuera una opción entre algo bueno y algo decididamente malo? ¿Si la opción fuera asesinar o *no* asesinar al alumno? (Bueno, algún profesor puede tener un muy mal día...). Allí no se puede decir que tengo razones para una cosa o razones para otra. No, evidentemente, no. Pero, de todos modos, la opción de asesinar, decididamente mala, no determina totalmente mi voluntad. Sin embargo, si tuviera ese terrible día y terminara preso, el abogado defensor y el fiscal me preguntarían «por qué lo hice». Y en ese caso alegaría yo algunas razones para haberlo hecho. En esas razones descubriríamos algo dicho por Santo Tomás varios siglos atrás: toda acción mala se comete «bajo algún aspecto de bien»; bien que, sin embargo –y aquí la argumentación vuelve– no determinaba totalmente mi voluntad. Y por eso fui responsable.

Creo que la filosofía tiene buenos argumentos para el libre albedrío, aunque hemos nombrado una palabra densa: *responsabilidad*. La filosofía no puede determinar *a priori* el grado de responsabilidad de una persona en un momento concreto, hasta qué punto su conducta estuvo tan condicionada por factores inculpables desde el punto de vista de su historia personal. Allí es donde la filosofía deja el camino abierto a la religión, al perdón, a la misericordia. Pero se puede hacer eso solo cuando de algún modo nos hemos convencido

de que en nuestras acciones hay un «plus», algo más que una máquina biológica o un tigre corriendo instintivamente a una gacela.

Y ello tiene que ver necesariamente con el tema del capítulo siguiente.

Bibliografía recomendada

- ◆ Popper, K.: *El universo abierto*, un argumento en favor del indeterminismo, Tecnos, 1984.
 - ◆ Marías, J.: *Historia de la filosofía*, Ed. Revista de Occidente, 1943 (hay nuevas ediciones).
 - ◆ Kenny, A.: *Aquinas On Mind*, Routhledge, 1993.
 - ◆ Kenny, A.: *Breve historia de la filosofía occidental*, Paidós, 2005.
 - ◆ Kenny, A.: *La metafísica de la mente*, Paidós, 2000.
 - ◆ Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, ediciones diversas, I, Q. 83; I-II, Q. 10, a. 2c.
 - ◆ Guardini, R.: *Libertad, gracia, destino*, Lumen, Buenos Aires, 1987.
-

CAPÍTULO CINCO

ALMA Y CUERPO, CONCIENCIA Y OBJETO, MENTE Y CEREBRO

5.1. Introducción

Sobre la base de lo anterior, podemos llegar a la siguiente conclusión: el problema del libre albedrío depende de un problema previo, a saber, si hay «algo» en el ser humano que no sea reducible o definible en términos materiales-corpóreos. Lo cual nos lleva al eje central de la antropología filosófica. ¿Qué es el ser humano, en última instancia? ¿La última etapa de la evolución del polvo cósmico? ¿Un mamífero evolucionado? ¿Un cuerpo cuyo sistema nervioso central tiene un «epifenómeno» llamado conciencia? ¿Un espíritu encerrado en un cuerpo? ¿Un alma *en* un cuerpo? ¿Un cuerpo con espíritu?

Como siempre, no vamos a dar ahora «la» respuesta, como si estas reflexiones pudieran ponerse por encima de toda la filosofía occidental. Intentaremos despejar el sentido de las diversas soluciones propuestas para luego proponer una salida sujeta a una evolución conceptual permanente.

5.2. Un breve paseo sobre la historia del problema

5.2.1. El cuerpo, cárcel del alma

Cuando Platón escribe sus famosos diálogos, deja una huella que aún no se ha extinguido en la conciencia occidental. Se llama «dualismo», esto es, la concepción según la cual el ser humano es alma y cuerpo, siendo el alma una cosa, y el cuerpo, totalmente otra. En Platón esto

tiene relación con los mitos griegos anteriores, según los cuales el alma existía antes de su unión con el cuerpo, unión que es interpretada como un castigo, una «caída» en un cuerpo: un castigo. A partir del nacimiento el alma tendría que recordar con dificultad las ideas contempladas en el mundo de las ideas que habitaba, para tratar de retornar a él según una vida buena.

5.2.2. El alma, forma del cuerpo

Con Aristóteles, la cuestión cambia de modo bastante enfático. Aristóteles articula una teoría sobre los cuerpos que aplica a todos los cuerpos, tanto vivientes como no vivientes. Cada cuerpo es, en realidad, una materia organizada por una forma («hilemorfismo»). De ese modo, en los seres vivos (empezando por las plantas), sus cuerpos son cuerpos «tales» (por ejemplo, cuerpo de tigre, cuerpo de rana y demás) porque están «conformados» por una «forma sustancial» (tigreidad, raneidad y demás). Dejemos de lado por ahora los fundamentos que Aristóteles dio en su momento, y dejemos de lado también las interesantes relaciones que esto puede tener con la ciencia moderna. Lo interesante, a efectos de los humildes objetivos de estos comentarios, es destacar que el dualismo platónico cambia por un *monismo* aristotélico. Eso es, alma y cuerpo no son dos cosas distintas, sino que hay una unidad sustancial, porque el alma es sencillamente *la forma* del cuerpo. Es su principio organizante, organizante de elementos materiales que de lo contrario no constituirían *tal* cuerpo. El resultado de esto es fundamental para la historia de la filosofía occidental. La inmortalidad del alma, que en Platón era obvia —porque el alma nada tenía que ver con el cuerpo—, queda, por decir lo menos, dudosa en Aristóteles. En efecto: el alma en Platón «se liberaba» con la muerte. Pero el alma en Aristóteles era el principio organizador *del* cuerpo. Des-organizado el cuerpo (la muerte), ¿qué sentido tenía decir que el alma «continuaba»?

5.2.3. El alma creada por Dios, a la espera de resucitar en el fin de los tiempos

Con el advenimiento del cristianismo, se produce un proceso de asimilación muy especial de estos elementos de la filosofía antigua. Pero, contrariamente a lo que podríamos suponer hoy, donde en el

siglo XX ha habido tantos católicos aristotélicos, el diálogo era mucho mayor con el neo-platonismo. Aristóteles era más bien conocido en física y en lógica en los ambientes cristianos; la asimilación de su antropología y su metafísica comenzó con los árabes en los siglos XI y XII, y recién en el siglo XIII por parte de ciertos autores cristianos.

En el siglo IV, San Agustín toma del neoplatonismo la concepción de un alma inmortal, cuestión que, para el cristianismo, era y sigue siendo fundamental. Pero con diferencias: el alma no habita un mundo anterior, sino que es creada directamente por Dios, y la contemplación perfecta de las ideas se dará después de la muerte, sí, pero porque «lo» contemplado directamente será Dios, en quien «están» las ideas de todas las cosas porque ‘Él es el creador de todo. Pero, además, la visión del cuerpo se hace positiva. El cuerpo es bueno porque es creado por Dios, y el dogma de la resurrección afirma que, en la resurrección final, alma y cuerpo vivirán nuevamente, para siempre. Por ende, el cuerpo no puede ser malo, aunque por supuesto haya pecados que impliquen una pérdida de armonía entre la sensibilidad y la inteligencia como fruto del pecado original, que implicó la salida del paraíso originario, donde la armonía alma/cuerpo era perfecta.

Esta síntesis siguió en la cultura cristiana del medioevo, hasta que Santo Tomás le da un giro muy especial. Sin apartarse un milímetro del espíritu de la herencia agustiniana, se permite algo casi subversivo para la época: agregó algo de la antropología de Aristóteles, que hasta entonces era manejado por los árabes y con interpretaciones contrarias al cristianismo. Pero el aristotelismo cristiano del siglo XIII implicó una interpretación de Aristóteles muy diferente.

5.2.4. El alma es inmortal y al mismo tiempo forma del cuerpo

Para Santo Tomás, como para Aristóteles, el alma es forma del cuerpo. Pero, entonces, ¿cómo explicar su inmortalidad? Santo Tomás da una respuesta clásica: el ser humano conoce ideas universales que, en cuanto tales, superan lo que un solo cuerpo podría hacer. Por lo tanto, el conocimiento humano no es reducible al cuerpo y, como el conocimiento humano deriva de lo que el ser humano es, y el ser humano es una forma que organiza su cuerpo, esa forma tampoco

puede ser reducible a lo corpóreo y, por ende, es inmortal. Santo Tomás la llama forma sustancial racional o subsistente. Tan coherente es Santo Tomás con que el ser humano es uno solo en la unidad alma-cuerpo, que al alma separada del cuerpo la llama *sustancia incompleta*, que solo será nuevamente completa en la resurrección de los cuerpos. Obviamente, no todos han estado de acuerdo con esto (*menos* aún los cristianos platónicos de su tiempo y posteriores), pero casi todos los historiadores de la filosofía reconocen hoy la sutileza del análisis de Santo Tomás y su capacidad de armonizar tradiciones de pensamiento *muy* diferentes (por ejemplo, agustinismo más aristotelismo).

La síntesis de Santo Tomás, aunque parezca extraño hoy en día, es olvidada muy rápido por los autores cristianos (excepto por los teólogos de la orden dominica) y, en los siglos XV y XVI, la tradición neoplatónica cristiana renace con mucha vehemencia. Pero en el siglo XVII se produce uno de los giros copernicanos más extraordinarios de la filosofía occidental, y el dualismo platónico renace con más fuerza aún. Nos referimos al famoso Renato Descartes.

5.2.5. El alma, conciencia inmortal, *res cogitans*

En Descartes, su «yo soy» tiene una implicación antropológica importante. El ser humano es *res cogitans*, sustancia que piensa, espiritual, irreductible a lo corpóreo. Lo corpóreo es precisamente *otra cosa*, *res extensa*, material, geométricamente organizada por Dios. La *res extensa* jamás puede dar origen a la *res cogitans*. La inmortalidad del yo (esencialmente espiritual) queda así, por definición, asegurada; el ser humano «deja una vez más» de ser su cuerpo. El ser humano es, ante todo, conciencia, autoconciencia, «frente a» un mundo externo esencialmente físico-mecánico. Dejamos para el capítulo siguiente la importancia que esto tiene para abordar el problema del conocimiento humano.

5.2.6. Un epifenómeno de las neuronas

La tradición racionalista posterior (hasta Leibniz inclusive) mantuvo en líneas generales estas posturas dualistas, pero, advirtamos, ese dualismo se basaba en una *metafísica* que aformaba la posibilidad de demostrar la existencia del alma y su inmortalidad, *en los términos*

cartesianos que hemos visto. Pero, a partir del siglo XVIII, tres acontecimientos importantes dan un duro golpe a esta concepción. Uno, Kant (s. XVIII), quien rechaza la metafísica no como creencia, pero sí como ciencia. Dos, el positivismo, unido a cierto materialismo determinista del siglo XIX (Comte, Laplace), que afirmaba que todo es explicable en términos de las ciencias naturales y, por ende, nuestra conciencia e inteligencia también. Finalmente, aunque no haya sido la pretensión de Darwin, la teoría de la evolución parece dar un golpe de gracia a la creencia de que el alma humana es creada directamente por Dios.

Así las cosas, en el siglo XX, «la filosofía» parece haber sido «sacada del ring» en lo que respecta al tema del hombre. Por un lado, los científicos de orientación más organicista, con todo el desarrollo de la biología del sistema nervioso a su favor, afirman decididamente que la conciencia humana no es más que un resultado emergente (epifenómeno) del *cortex cerebral* (Bunge). Luego, si hay un alma o no parece ser solo una cuestión *de fe*. Lo que queremos decir con esto es que la filosofía, en cuanto filosofía, parece haber perdido su lugar en este debate. Como si tuviéramos biología por un lado y religión por el otro.

La pregunta es: ¿hay algo en el medio?

5.3. Tres posibilidades

Mi humilde diagnóstico es que en el siglo XX quedan tres posibilidades (complementarias) para que «la filosofía vuelva a» ocuparse de estos temas:

5.3.1. Popper y el mundo 3

Vimos en el capítulo anterior que Popper dedica un libro entero a la cuestión del indeterminismo y el libre albedrío. Pero eso tiene que ver con una metafísica y una teoría del ser humano que se ve fundamentalmente en varios de los artículos que conforman su libro *Conocimiento objetivo*.

Una de las teorías más importantes de Popper se llama teoría de los tres mundos. Tiene mucho que ver con lo que observábamos sobre el diálogo en el capítulo 4, pero no es exactamente lo mismo.

Veamos, por ejemplo (el ejemplo es de Popper), «la» teoría de la relatividad. Como teoría, en cuanto tal (mundo 3), no se identifica con nuestros estados de ánimo sobre ella (no la entiendo, me aburre, me entusiasma, me fascina, etc.), esto es, el mundo 2, ni tampoco con cada uno de los ejemplares físicos que descansan en bibliotecas, o sea, los libros sobre ella materialmente considerados (mundo 1). O sea que existe el mundo 1 (lo físico); el mundo 2 (los estados humanos de conciencia); y el mundo 3 (las teorías consideradas «en sí»).

El mundo 3 presenta interesantísimas características. La primera y fundamental es que no es reductible al mundo 1. Una teoría no es una cosa física; de lo contrario, sería igual a los medios físicos donde está asentada. Por ello es verdadera o falsa, en sí misma, aunque no estemos seguros. Por otra parte, una teoría es válida o no desde un punto de vista lógico (consistencia), lo cual tampoco es una cosa física. La verdad o la falsedad, la validez o no de la teoría (lo cual tiene que ver con su posibilidad de ser argumentada, como veímos en el capítulo 4) no es reductible a lo físico. Luego, la inteligencia humana, que trabaja con teorías del mundo 3, no se reduce a lo físico. Esta posición, que Popper sostiene con J. Eccles en *El yo y su cerebro*, ha sido llamada dualismo genético (porque el mundo 3 sería un inexplicable proceso a partir de la evolución), en contraposición al monismo de corte materialista que afirmaría, que la conciencia humana es solo fruto de la evolución del sistema nervioso.

De ese modo, Popper sale filosóficamente de la aporía actual entre la biología y la religión con una argumentación típicamente filosófica que, aunque a Popper no le hubiera gustado la comparación, tiene algo de Platón. O sea, las teorías en sí mismas tienen algo de las «ideas» contempladas por la inteligencia. Esta tradición renace a fines del siglo XIX con la filosofía de las matemáticas y da origen en Husserl a su fenomenología, que veremos más adelante. Popper, sin embargo, no hace conexión con esta vertiente «platónica-escolástica-fenomenológica».

5.3.2. ¿Reedición de Santo Tomás?

Pero ¿quién había dicho que la inteligencia es inmaterial por la universalidad de las ideas que contempla? ¿No era Santo Tomás de Aquino? Sí. Su argumentación, si vamos a seguir una tradición analítica, tiene que ver con este razonamiento:

1, premisa mayor: si la inteligencia fuera solo cuerpo, no conoce sino los cuerpos (si p, entonces q).

2, premisa menor: pero es así que conoce cosas que no son cuerpo (no q).

3, conclusión: luego, la inteligencia no es cuerpo (no p).

Esta argumentación, dicha casi exactamente así en el cap. 49 del libro II de la *Suma contra gentiles*, puede conectarse fácilmente con el mundo 3: precisamente, el mundo de las teorías en sí mismas, que no son cuerpos y no responden a las leyes de la física, sino de la lógica.

5.3.3. Mundo 3, sentido, lenguaje

Y el que había sostenido con énfasis que los resultados objetivos del pensamiento humano no son reductibles a la física fue Husserl, a principios del siglo XX. Curiosamente, el siglo XX tiene un desarrollo espectacular de la filosofía del lenguaje. Y el eje central de la filosofía del lenguaje del siglo XX es «el sentido del sentido». Cuando alguien dice «algo» (por ejemplo, lo que yo estoy diciendo en este momento), ¿qué es ese «algo»? «Lo» que estoy diciendo, ¿se identifica con el soporte físico donde grabo el mensaje (papel, silicio, etc.) o con el aire en el cual se da el fenómeno físico del sonido? (H. Putnam ha tocado esta cuestión).

Si contestamos que sí, entonces deberemos admitir que una grabación puesta en «play» implica que es la máquina en cuestión la que está «hablando». Pero si decimos que no, que el grabador, CD o computadora «no habla», sino que reproduce lo ya hablado «por alguien», entonces, excepto que nos vayamos al infinito para atrás, tendremos que reconocer que detrás del «alguien» que habla hay un sentido, una teoría, «lo» que quiere decir que no es reducible a lo físico. Y de allí a que haya «algo» en lo humano que *no sea* reductible

a lo *solamente* material hay un paso muy corto. Y ese algo funda un libre albedrío que, valga la redundancia, libera al ser humano de las ataduras determinantes del mundo material.

¿Qué es ese algo? ¿Es el alma, el espíritu? ¿Será el fundamento último de aquello que llamamos intimidad, decisión, responsabilidad, o...«Yo»?

Tal vez. Es muy posible. Pero hasta aquí llego. El camino no está recorrido, está apenas señalado.

Bibliografía recomendada

- ◆ Platón: *Diálogos escogidos*, El Ateneo, Buenos Aires, 1949.
 - ◆ Aristóteles: *Metafísica*, Espasa-Calpe, 1945.
 - ◆ Sciacca, M.F.: *Historia de la filosofía*, Luis Miricle, Barcelona, 1954, cap. X.
 - ◆ Santo Tomás de Aquino: *Suma contra gentiles*, libro II. Club de Lectores, Buenos Aires, 1950.
 - ◆ Descartes, R.: *Discurso del método*, Espasa-Calpe, 1979.
 - ◆ Popper, K.: *Conocimiento objetivo*, Tecnos, 1974.
 - ◆ Bunge, M.: *El problema mente-cerebro*, Tecnos, 1985.
 - ◆ Kenny, A.: *La metafísica de la mente*, Paidós, 2000.
 - ◆ Putnam, H.: *Razón, verdad e historia*, Tecnos, 2001.
 - ◆ Putnam, H.: *La herencia del pragmatismo*, Paidós, 1997.
-

CAPÍTULO SEIS

EL CONOCIMIENTO

Si hay un tema que ha obsesionado a la filosofía occidental, ese es el conocimiento. He utilizado la palabra a propósito: obsesión. Pero, cuidado, la utilizo de un modo analógico. De ningún modo me refiero a un tema psicológico. Me refiero a una comprensible «preocupación» filosófica que nos consume desde hace mucho tiempo. En filosofía, podemos hablar del alma, del libre albedrío, de las ciencias, etc., pero esto presupone que algo podemos conocer sobre ello. Sin embargo, ¿qué conocemos del conocer? ¿Y si «en realidad» no pudiéramos conocer nada? ¿Si estuviéramos dando por supuesto una capacidad de conocimiento que no tenemos? ¿Cómo «conocer» sobre ello? ¿Con el mismo conocimiento que sometemos a duda?

Los manuales suelen exponer posiciones sobre este tema (realismo, idealismo, empirismo, racionalismo), que luego van analizando según las diversas épocas. Ello tiene una dificultad: ¿significan esos términos lo mismo, siquiera cuestiones análogas, en períodos y pensamientos muy diferentes? ¿Es lo mismo el idealismo en Platón que en Hegel? Definitivamente, no. ¿Entonces?

6.1. Lo universal y lo singular

La filosofía antigua, como hemos insinuado en otras ocasiones, es un mundo inabarcable. La pequeña pista que podemos dar en este humilde libro es que tal vez no era ese el planteo, en general, en la filosofía griega. Yo diría que los presocráticos eran filósofos que se plantearon a fondo temas que hoy consideraríamos tanto físicos como

metafísicos; que ese planteo tuvo un «agotamiento» que condujo a que Sócrates se planteara las cosas de otro modo: preguntas sobre la naturaleza de las acciones morales. ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la valentía?

Pero, aunque no fuera la intención, retoma los debates sobre lo universal y lo singular. ¿Qué es lo que estamos «conociendo» en ese planteo? «La» justicia, así, «universalmente», o cada acto concreto y singular de justicia? Y si contestamos que todos los actos de justicia tienen una naturaleza en común, ¿qué es lo real entonces? ¿Cada acto de justicia o esa naturaleza en común? ¿O ambos? O sea que, aunque la intención del planteo fuera solo moral, las cuestiones metafísicas de fondo surgen nuevamente.

Así las cosas, el llamado «idealismo» de Platón es un intento de solucionar ese problema, que es un problema metafísico más que «gnoseológico» (teoría del conocimiento), como diríamos hoy. Lo «real» son las ideas universales que hemos conocido en el mundo de las ideas, antes de «caer» a este mundo. El «conocimiento» en el mundo sensible es un recordar, con esfuerzo, lo que habíamos conocido en el mundo de lo «verdaderamente real». Sé que hoy, en principio, nadie aceptaría con todas sus letras este planteo, muy relacionado con la religión griega antigua. Pero hay detrás de él una inquietante pregunta: ¿en qué «se origina» la multiplicidad de las cosas singulares? Las cosas mojadas, por ejemplo, singulares y concretas, ¿no tienen «por detrás», de algún modo, «el» agua? Este es el legado permanente, inquietante, que Platón deja al resto de la historia de la filosofía occidental: lo múltiple se origina en lo uno.

Aristóteles no niega esto último, pero «baja» lo uno del mundo de las ideas al mundo material y concreto de todos los días. Sí, hay varios tigres, todos con una naturaleza en común (la tigreidad), pero esa naturaleza está en todos y cada uno de los tigres: es su forma, lo que los hace ser tales, que está en ellos y no en «otro» mundo. Se dice habitualmente que Aristóteles es realista y Platón, idealista. Pero ambos, me parece, son realistas. Conocemos lo que las cosas realmente son. Lo que ocurre es que, en Platón, lo que realmente es, son las ideas universales, mientras que en Aristóteles lo real es cada cosa concreta, y real es también la «forma», que es universalmente la

misma en cada cosa que tiene la misma forma (cada tigre, cada mono, cada árbol). El problema del conocimiento es, en ellos, el problema de lo uno y lo múltiple, de lo singular y lo universal.

6.2. Lo universal, lo singular y la creación

La filosofía medieval, según M. F. Sciacca, «es» el diálogo entre razón y fe. En ese sentido, supone un «encuentro», a veces amistoso, a veces no, entre el legado de la filosofía antigua y las ideas judeo-cristianas de Dios creador, persona, inmortalidad personal, resurrección, moral como camino a Dios, etc. En ese encuentro, el legado de la filosofía antigua, respecto al debate entre lo singular y lo universal, no solo no se abandonó, sino que se perfeccionó. No había en la filosofía medieval «problema del conocimiento» como lo entendemos hoy, sino el problema de los universales, corregido y aumentado.

En San Agustín (s. IV) el problema de las ideas se resuelve en un Dios creador que, como creador, implica del algún modo las ideas de todas las cosas que son creadas por Él. El intelecto humano *participa* de la luz del intelecto divino, y con esa iluminación puede re-conocer la naturaleza de las cosas en el mundo creado.

La reflexión medieval posterior nunca abandonó ese legado agustinista. Tampoco Santo Tomás (s. XIII), a quien a veces se presenta solo como un aristotélico. En Santo Tomás, el intelecto humano también participa de la luz del intelecto divino, de modo más sutil: hay un intelecto activo que ilumina la naturaleza del tigre en la imagen que tenemos del tigre concreto y singular, y a partir de esa iluminación, la naturaleza en común es abstraída y, de ese modo, «vista» por el intelecto, que en ese caso es pasivo, al recibir el conocimiento de esa naturaleza en común. *Cuando Sto Tomás explica todo esto, lo hace en el contexto del debate con los platónicos y la teoría de los universales.* Hay un texto, además, donde se ve lo que significa «realismo» en Sto Tomás. En la «questión disputada sobre la verdad», afirma que toda cosa se encuentra entre dos intelectos: el de Dios, infinito, que la crea, y el humano, finito, que la conoce (limitadamente). La «cosa extramental», y, en ese sentido, real, implica que la realidad de las cosas está dada por el acto creador de Dios, y *no* por el acto del conocimiento humano. Ese es el sentido del realismo en

Santo Tomás. Es resguardar el carácter *creado* de todas las cosas. Esa noción de creación atraviesa *toda* la filosofía medieval. En el siglo XIV, esa afirmación decidida de la sustancia individual por parte de Santo Tomás es convertida en *nominalismo*: solo existen las cosas individuales, los universales son «puros nombres». Curiosamente (curiosamente para lo que presuponemos hoy), la razón que alegaban sus partidarios es que suponer esencias «reales» implicaba negar el poder creador de Dios. Dios es todopoderoso, luego las cosas son títeres en sus manos. Para Santo Tomás un tigre se mueve *conforme a su naturaleza de tigre* creada por Dios. Para un nominalista del siglo XVI, un tigre se mueve según lo que Dios absolutamente quiera. «Conforme a su naturaleza de tigre...», les parecía a algunos algo que limitaba el poder de Dios. Debate importante, sin duda, que tiene muchas facetas, una de las cuales es mostrar nuevamente que el carácter *creado* del mundo domina los debates medievales que *hoy* llamamos «debates sobre el conocimiento».

6.3. Una pequeña bolita de nieve que se hizo una avalancha

Un tema que había quedado «rodando por ahí» en la filosofía medieval es el tema de las ideas como «signos» de las cosas. En la historia de la filosofía, es muy común que, cual bolitas de nieve, haya cosas que quedan rodando por ahí, en cierta época, como si no tuvieran importancia, hasta que gradualmente van engrosando su problematidad filosófica y llegan a convertirse, en otra época, en una bola de nieve y luego en una avalancha. Eso es lo que ocurre con este tema.

Como dijimos, la «cosa extramental», creada por Dios, es conocida «a través» de un signo, que Santo Tomás llamaba signo «en el cual», a través del cual conocemos la cosa real. Muy sagazmente, ese signo no era «lo conocido», sino «aquellos a través de lo cual» conocemos la cosa. Dije sagazmente porque, de lo contrario, conoceríamos solo las «representaciones» (cuidado con ese término) y no las cosas reales.

En el siglo XVI, los escolásticos, que eran los filósofos analíticos de entonces, elaboraron una delicada ingeniería de clasificación de

signos sensibles e inteligibles «a través de los cuales» conocemos las cosas. Complicado, muy complicado, como el sistema astronómico de Ptolomeo. Curiosamente, o no tanto, ambos sistemas entraron en crisis. Semejante complicación enojó, en cierta medida, a Renato Descartes, educado en un colegio jesuita.

Si tenemos tantos «signos» *delante* de las cosas, ¿por qué no dudar de ellas? ¿Conozco al tigre o a la idea de tigre que tengo *in mente*? Ese escepticismo inunda la filosofía europea de fines del siglo XVI, y Descartes, en pleno siglo XVII, se propone salir de ese escepticismo. Pero entonces le hace el juego: bien, dudemos de todo. Hace entonces «retóricamente», *metódicamente* la pregunta que *después* se convierte en *real*: ¿cómo estar seguros de que conocemos lo real?

La película que sigue ha sido pasada muchas veces por las salas de la historia de la filosofía. «Si dudo» (pero Descartes no dudaba realmente) pienso, y si pienso, existo. Entonces estoy seguro de que existo, y, como mi existencia no se explica a sí misma, entonces Dios existe. Y si Dios existe, no puede permitir que nos engañemos con las ideas que tenemos del «mundo externo», y entonces el mundo externo existe y puede ser conocido.

Lo que a veces no se advierte es que Descartes, en este proceso, sigue siendo muy escolástico. Sus argumentos para probar que Dios existe oscilan entre los de San Anselmo y los de la contingencia de Francisco Suárez (s. XVI), aunque obviamente los tomistas suaristas y los estudiosos de San Anselmo se encargan de advertir seriamente que Descartes los entendió muy mal (y por ahí tienen razón). Pero, además, Dios queda como *garante* de que conocemos realmente al mundo –lo que no siempre es el caso. ¿No era así, sobre todo, en San Agustín, donde el conocimiento del ser humano es, sobre todo, una participación en la iluminación del intelecto divino? Las *Meditaciones metafísicas* de Descartes podrían interpretarse, sencillamente, como agustinistas.

Pero, entonces, ¿qué pasa cuando autores como Hume, por un lado, y Kant, por el otro, ya *no* consideran que la filosofía pueda demostrar que Dios existe? ¿Queda entonces el conocimiento humano «garantizado»? ¿O puede la cosa real ser conocida como realmente es?

¿Y entonces?

¡Pues en estos problemas todavía estamos!

6.4. Sujeto, objeto, duda, etc.

La herencia de estos problemas es «el problema» del conocimiento como hoy lo entendemos. ¿Puede el sujeto conocer al objeto? Los realistas dicen sí, algunos idealistas dijeron que no, por diversas razones. Algunos dijeron sí, con la razón; otros, sí, con los sentidos. Algunos dijeron no, *porque* la razón; otros dijeron no, *porque* los sentidos.

Cierta terminología quedó, además, tan «heredada» que se pega a nuestro modo cotidiano de hablar. Si algo es «objetivo», es real, si es «sujetivo», es dudoso. Como dijimos en el capítulo 2, la ciencia quiso ser el monopolio de lo «objetivo», y para muchos sigue siendo así. Ya vimos, sin embargo, que eso tiene sus dificultades.

Pero ¿hay «solución» a este problema? Tal vez no. Excepto que repasemos *el planteo* del problema. ¿Es el conocimiento la relación entre un sujeto, por un lado, y un mundo externo, por el otro, «mediante» una idea, signo, espejito o copia mental?

Para ello tenemos que pasar al próximo capítulo.

Bibliografía recomendada

- ♦ Platón: *Diálogos escogidos*, El Ateneo, Buenos Aires, 1949.
- ♦ Aristóteles: *Metafísica*, Espasa-Calpe, 1945.
- ♦ Sciacca, M.F.: *Historia de la filosofía*, Luis Miricle, Barcelona, 1954. Cap. X. (*hasta aquí, idem cap. anterior*).
- ♦ Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, I, Q. 79, a. 3c (ediciones diversas)
—*De Veritate*, Q. 1, a. 1 (ediciones diversas).

- ◆ Renato Descartes: «Meditaciones metafísicas», en *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, con traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
 - ◆ Abbagnano, N.: *Historia de la filosofía*, Montaner y Simon, Barcelona, 1978, tomo II, cap. 10.
 - ◆ Marías, J.: *Historia de la filosofía* (op.cit), parte referente a Kant.
-

CAPÍTULO SIETE

CONOCIMIENTO E INTERPRETACIÓN

7.1. Otro mundo

Vimos, entonces, que el tema del conocimiento se queda «estancado» en «cómo estar seguro» de que el sujeto conoce a un objeto, considerado como mundo externo; si ese mundo externo es real, etc.

Al respecto, creo que es interesante esta cita de Heidegger: «El “escándalo de la filosofía” no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, *en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas*»³. Yo no coincido tanto en la crítica a Descartes que está detrás de esto, común a muchas corrientes filosóficas de la actualidad. Esto es: no es que yo coincida totalmente con el planteo cartesiano, pero algunas críticas parecen no comprender el origen en la época («epocaal») del planteo. Era totalmente comprensible que, si la bolita de nieve de la «idea» había quedado girando por ahí, Descartes haya tratado de solucionarla. Por otra parte, él no dudaba de la realidad del mundo externo, no era escéptico, pero, como la mayoría de los filósofos posteriores, consideró que la tarea de la filosofía era dar esa «demostración» que tanto escandaliza a Heidegger. En lo que este último tiene razón es en lo siguiente: ha pasado mucha agua bajo el río. ¿No es hora de replantear la situación?

Pero Heidegger no cita allí a su maestro, Husserl, que era claramente consciente del problema. Recordemos que, en el capítulo anterior, dijimos: atención con la palabra «re-presentación». Esa palabra

³ *Ser y tiempo* (ver bibliografía) p. 226.

esconde dos problemas. Primero, reproduce el problema de si la idea reproduce verdaderamente el mundo. Si la idea es una cosa que está horizontalmente *en el medio* del sujeto y el objeto (sujeto – idea – objeto), entonces tenemos el mismo problema: el sujeto no parece conocer al objeto real, sino a la idea, que se «interpone». Y, segundo, el objeto parece siempre estar «frente» al sujeto: «presente» a él, lo cual señala, aunque no se quiera, una «distancia» que el sujeto tiene que recorrer hacia el objeto.

Para evitar todo esto, esto es, «el problema de la representación», Husserl, en sus primeros libros (ver bibliografía), advierte que va a dejar de lado la «realidad» para concentrarse en el «contenido objetivo» que tiene la «idea de árbol» (por ejemplo) en mi conciencia. Para él, realidad era más bien aquello con lo que el sujeto «choca». Otra vez, como en Descartes, se trataba de un método que permitía comprender mejor lo que queremos significar con árbol o lo que fuere, evitando la pregunta de la realidad del mundo externo. Algunos, sin embargo, comenzaron a tildarlo de «idealista», de lo cual él se lamenta, con cierta amargura, en el epílogo de su libro *Ideas I*. Y, en cierto sentido, tenía razón. Desde 1910 en adelante, lenta y progresivamente, Husserl comienza a elaborar otra noción de «mundo», como mundo de vida, esto es, el mundo de las personas que cotidianamente conviven (intersubjetividad). Por ejemplo, si alumnos y profesores están «en clase», la clase no es un mundo físico, sino una situación entre las personas, una relación específica entre ellas. La clase es una relación copersonal de profesor y alumnos comunicándose, aprendiendo, entendiéndose, y no las cuatro paredes o las sillas y las mesas, que después podrían ser utilizadas para otra cosa y entonces estaríamos en «conferencia» o «sala de reuniones» o «departamento de investigación aplicada», etc. La realidad, así concebida, como mundo intersubjetivo, como relaciones entre personas, no es un mundo físico «externo» a ellas. Alumnos y profesores no están «frente» a la clase, la clase no es algo físico delante de ellos, sino que ellos «están en» clase, y, en ese sentido, la clase es un mundo interno a ellos. Pero ellos no crean arbitrariamente la clase, un alumno no puede levantar la mano y decir «ahora estamos jugando al futbol». El mundo como mundo de vida es real, no es arbitrariamente soñado. *Es la realidad más profunda de la persona*. Estar

casado no es lo mismo que estar soltero. Ese es un buen ejemplo de «mundo de vida», y real, muy real.

7.2. Mundo, horizontes e interpretación

En el mundo, por ende, las personas «están en». La persona «es en el mundo», concebido mundo como conjunto de sus relaciones inter-subjetivas. Yo, por ejemplo, Gabriel, «estoy en» mi mundo: mi profesión, mis colegas, mis amigos, mis familiares, mis clases, mis ilusiones, felicidades y preocupaciones. Como habito ese mundo, como ese mundo es mi casa, lo «comprendo», y desde ese mundo comprendo la realidad. Ese mundo, que tiene, aunque yo no me dé cuenta, toda su historia cultural asumida en él, es el «horizonte» (Gadamer) desde lo cual comprendo: es el límite de mi comprensión, que obviamente se puede ampliar, pero siempre es límite. Desde ese mundo es que voy a un lugar que es una universidad, y «presupongo», «comprendo» que un lugar con sillas y pizarrones es un aula. Si, como en las Crónicas de Narnia, abriera la puerta de un aula y me encontrara en una campiña medieval, no podría entender, «interpretar» lo que está ocurriendo.

Hemos dicho interpretar. Esa palabra, que habitualmente «se interpreta» de otro modo, ahora es «interpretada» de un modo muy distinto. Entendemos el mundo que habitamos; eso es «comprender», y eso es «interpretar». Solemos usar una noción común de interpretación, que siempre es «algo sobre algo». «Sé» que tal equipo ganó el mundial de futbol y luego «interpreto», o sea, digo qué me parece, por qué, etc. La interpretación es concebida casi siempre como una segunda reflexión más «opinable» sobre un «hecho objetivo» indiscutible. Pero lo que hemos dicho es distinto. Volvamos al ejemplo anterior. Estoy en clase. «Sé» que estoy en clase. O sea, «comprendo», y en ese sentido interpreto, que estoy en clase. Si por arte de magia o ciencia ficción trasladaras a un maya muy culto del siglo VII d. C. a tu clase, él jamás podría «interpretar» lo que «ve», al menos inmediatamente. Tú sí.

Pero entonces, ¿no hay hechos objetivos?

7.3. Un cambio de lenguaje

Realidad, sí. Realidad «en la cual» vivimos, pero no como un suelo físico, sino como el conjunto de nuestras relaciones intersubjetivas. Sí, esto implica *abandonar cierto lenguaje que tiene que ver con el modo en el cual concebimos el conocimiento*: sujeto – idea – objeto = mundo físico externo.

Según esta concepción, cuyos orígenes históricos estamos viendo desde el capítulo anterior, la cuestión sería así:

Sujeto = subjetivo

Objeto = mundo físico externo

Mundo físico externo = realidad

Real = objetivo

Objeto = «los hechos»

Interpretación = juicio subjetivo «sobre» los hechos.

¿Y no es así? ¿No nos pasamos todo el día tratando de ligar la verdad a lo «objetivo»? Y si entra el sujeto, ¿no parece que su «subjetividad» molesta? *Habíamos visto en el capítulo dos la sorpresa que se produce en la ciencia cuando los epistemólogos redescubren al sujeto.*

Pero, como vimos, si concebimos al conocimiento humano como «habitar un mundo», y al mundo como un mundo de relaciones entre personas, las cosas cambian. No hay subjetivo ni objetivo, sino inter-subjetivo. No hay hechos como si pudiera haber algo «sin» sujetos, sino que hay realidad, realidades, intersubjetivas, *desde las cuales* las cosas físicas son comprendidas. Y *eso* es interpretar. Que no agrega, por ende, nada, sino, sencillamente, es «conocer humanamente».

Nada de esto es innecesario. Como veremos en el capítulo siguiente, los modos de hablar son concomitantes a los mundos que habitamos. En este caso, el lenguaje refleja una concepción filosófica. Que se haya metido hasta nuestras entrañas la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, que lo objetivo sean los hechos y estos últimos, cuanto más medibles y estadísticos, mejor, refleja un modo de

concebir el conocimiento que nos produce un sinfín de aporías y problemas. Como ejemplo de esto último, veamos un «pequeño» caso: la verdad.

7.4. En verdad os digo que...

Hay muchos filósofos partidarios de la verdad «objetiva», pero, al mismo tiempo, hay otros que la niegan y son llamados «relativistas» por los primeros. Pero esta cuestión ¿no tendrá algo que ver con el tema anterior? Creemos que sí.

La verdad ha sido definida muchas veces como «adecuación» entre una proposición y «los hechos». De vuelta, el amigo Heidegger nos rompe los esquemas:

Hablamos de coincidencia dándole distintos significados. Por ejemplo, a la vista de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa, decimos: las dos son iguales, coinciden. Ambas coinciden en su aspecto único. Tienen ese elemento en común y, por eso, desde ese punto de vista son iguales. Pero también hablamos de coincidir cuando, por ejemplo, afirmamos sobre una de las dos monedas de cinco marcos: esta moneda es redonda. Aquí, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación ya no es entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es nada material. La moneda es redonda. El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. Pero, a pesar de toda esta desigualdad entre ambos, en la medida en que el enunciado es verdadero coincide con la moneda. Y, de acuerdo con el concepto corriente de verdad, este modo de concordar tiene que ser una adecuación. Pero (¿)cómo puede adecuarse a la moneda algo tan completamente desigual como el enunciado? Tendría que convertirse en moneda y de este modo anularse a sí mismo por completo. Pero eso es algo que el enunciado no puede conseguir nunca. Si lo consiguiera, en ese mismo instante el enunciado ya no podría coincidir con la cosa en cuanto tal enunciado. En la adecuación el enunciado tiene que seguir siendo lo que es o incluso precisamente llegar a serlo. ¿En

qué consiste su esencia, absolutamente distinta de cualquier cosa? ¿Cómo consigue el enunciado adecuarse a otro, a la cosa, permaneciendo y persistiendo precisamente en su esencia?

Hiedegger juega aquí, pícaramente, con las concepciones heredadas que tenemos de sujeto, objeto, adecuación, etc. Tenemos gran terreno ganado para ver qué hacemos con este laberinto. La cuestión es *no entrar* en él. El camino del laberinto es este: el mundo externo está frente a mí, es una cosa, un hecho, y si es medible, mejor. Pero, ¿cómo sé que «el hecho» es real y no una proyección de mi subjetividad? Hecha esta pregunta, que emerge del planteo anterior, debo «recorrer» el puente que hay entre yo, sujeto, y la realidad, objeto. Pero entonces vienen miles de argumentos, como misiles, que tiran abajo el puente. Y punto terminado, me quedo sin conocimiento. Y sin verdad.

Entonces ¡ni entremos en el laberinto! Pero ¿cómo? ¡Ya lo hemos visto! En el mundo de vida, intersubjetivo, no hay puente que cruzar. Tampoco hay sujeto, objeto o hechos. Hay realidad intersubjetiva «en la cual» estamos. La verdad, por ende, no es más que hacer explícita la vivencia de «habitar en» ese mundo. Si estamos en clase, y un amigo pasa cerca y nos ve, y nos llama, y entonces decimos «estoy en clase» (como indicándole que espere), ¿es verdad lo que decimos? ¡Claro que es verdad! ¿Por qué? Porque no es más que expresar al otro el mundo real que estamos habitando. La verdad no es más que la expresión del mundo de vida habitado. Ahora bien, ¿acaso decimos, como si fuéramos un Jesús de lo obvio, «en verdad, en verdad os digo que estoy en clase»? Claro que no. Tendríamos que decir algo similar si el otro dudara de que estemos en clase.

Por un lado, todo esto es más complicado porque es un nuevo modo de concebir el conocimiento y un nuevo lenguaje. Pero, una vez habituado a este nuevo lenguaje, verás que estamos haciendo lo que prometimos en el capítulo uno: simplificar la filosofía, una sencilla profundización racional de la vida que vivimos, gozamos y sufrimos. Esa simplicidad no renuncia a la razón, sino solo a la razón racionalista. Y esa simplicidad no ignora que hay problemas filosóficos más complicados. Pero para llegar a lo complicado, hay que comen-

zar por lo simple. Y lo simple es que estás vivo y que dos ojos que te aman son más reales que un sinfín de estadísticas.

Bibliografía recomendada

- ◆ Gadamer, H. G.: *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998.
- ◆ —*Verdad y método*, I, y II [1960/1986], Sígueme, Salamanca, 1991/1992.
- ◆ Gilson, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974.
- ◆ Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.
- ◆ «De la esencia de la verdad», conferencia de 1930, en línea, en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/esenciaverdad.htm
- ◆ Husserl, E.: *Experiencia y juicio* [1919-20 aprox.], Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- ◆ —*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913], Fondo de Cultura, México, 1986.
- ◆ —*Ideas... Second book* [1928 aprox.], Kluwer Academic Publishers, 1989.
- ◆ —*Investigaciones lógicas* [1900], Alianza, Madrid, 1982, tomos I y II.
- ◆ —*Invitación a la fenomenología*, Paidos, 1992.
- ◆ —*La filosofía como ciencia estricta* [1911]; Universidad de Buenos Aires, 1951.
- ◆ —*Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986 [1931]
- ◆ —*Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994.
- ◆ —*The Crisis of European Sciences* [1934-1937 aprox.]; Northwestern University Press, 1970.

- ♦ Leocata, F., *Persona, Lenguaje, Realidad*, UCA, Buenos Aires, 2003
 - ♦ —«El hombre en Husserl», *Sapientia*, 1987, vol. XLII, pp. 345-370.
 - ♦ Polanco, M., *Realismo y Pragmatismo, biografía intelectual de Hilary Putnam*, Tesis de doctorado presentada a la Universidad de Navarra, dirigida por Jaime Nubiola, Pamplona, 1997.
 - ♦ Putnam, H., *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
 - ♦ —*Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1992.
 - ♦ Schutz, A., *On Phenomenology and Social Relations*, University of Chicago Press, 1970.
-

CAPÍTULO OCHO

FILOSOFÍA Y LENGUAJE

Uno de los temas más delicados de toda la historia de la filosofía, que tomó un «giro» importante en el siglo XX, es el tema del lenguaje. Como siempre, estos humildes «estímulos al pensamiento» no pretenden resumir todas las cuestiones y solucionarlas, pero sí especificar lo que, según nuestra opinión, es el eje central del problema.

8.1. Sujeto – idea – palabra – cosa

Sí, tal cual. La cosa se complica. Hemos visto que gran parte de la filosofía occidental se metió en el laberinto sujeto – idea – objeto. Hemos visto algunas propuestas, no sobre cómo salir, sino sobre cómo no entrar. En ese sentido, tenemos gran parte del terreno ganado. Pero nos había quedado algo pendiente: precisamente, el lenguaje.

Si concebimos la realidad y el conocimiento como un sujeto enfrente de un objeto, al cual se llega porque una idea representa al objeto, teníamos una serie de problemitas, más uno adicional. El adicional es que entonces concebimos el lenguaje como una copia, estrictamente, como una fotito de la realidad. Yo digo «lámpara», «mesa», «silla» y entonces lo que hago es otro tipo de signo para las ideas que me representan esas cosas. Veo una silla, pienso en la silla, «digo» la palabra «silla». El lenguaje no es el tercero en discordia: es el cuarto en discordia. Más pasos para «llegar» a lo real. Las palabras, con sus significados tan diversos, ¿son verdaderas representaciones de las ideas, que, a su vez, representan a las cosas?

Esto, que se ha llamado concepción especular del lenguaje, tiene un matiz adicional. El lenguaje es concebido esencialmente como información. ¿Cuántas sillas hay en el aula? «Quince», me contesta alguien. Lacónicamente, respondiendo solo a la pregunta, «me informan de los hechos». Nada más, ninguna cosa más, ninguna pretensión adicional con el lenguaje. Y algunos piensan que ese es el lenguaje de la ciencia y que debería ser el de toda la filosofía.

Pero, después de todo el camino recorrido hasta ahora, ¿es así?

8.2. Lenguaje y mundo

Si el modo de salir del laberinto era no entrar en él, y, al hacerlo, «descubrimos» que «somos en el mundo» ello también implicará otra noción del lenguaje.

«Somos en el mundo» implicaba, recordemos, que estamos en nuestras relaciones humanas cotidianas, que constituyen nuestro mundo y desde el cual todas las cosas físicas son «vividas». Ahora bien, en esas relaciones humanas cotidianas, «hablamos». Jugamos con el lenguaje todo el tiempo: afirmamos, negamos, prometemos, exhortamos, señalamos, convencemos, pedimos, ordenamos, etc., etc., etc. No somos del todo conscientes de la infinita gama de posibilidades que tiene el lenguaje. Pero lo que ahora queremos «decir», precisamente, es que ese lenguaje no es algo que señala o copia un objeto: es parte concomitante y esencial de nuestro mundo. Al estar en un mundo, mundo que es relaciones entre personas, ese mundo es «hablado», y, de ese modo, ese ser «hablado» es una capa concomitante de las infinitas gamas humanas de nuestro mundo. Decimos «parte», «capa» porque no estamos reduciendo todo al lenguaje, pero, a la vez, no hay parte del mundo humano, intersubjetivo, que no sea «hablado», por más que a veces nuestro lenguaje consista en el silencio.

Wittgenstein, uno de los más grandes filósofos del siglo XX, es quien habló de «juegos de lenguaje», para referirse precisamente a esa infinita capacidad plástica que tiene nuestro lenguaje. Hay muchas interpretaciones de lo que quiso decir, pero sin duda advirtió a sus contemporáneos que el lenguaje es acción humana, y, por eso,

quienes siguieron sus enseñanzas (filósofos como Austin y Searle) comenzaron a decir que «hacemos cosas» con las palabras.

Mi interpretación es que nuestros mundos de vida atraviesan infinitas posibilidades que podrían llamarse «situaciones vitales» (estar tomando un café con un amigo; asistir a un entierro; estar en una clase, etc.), y que cada una de esas situaciones vitales implica una serie de funciones lingüísticas infinitamente diferentes y plásticas, modos de hablar muy diversos y asombrosamente idóneos para la comunicación intersubjetiva que cada una de esas situaciones requiere. Nuestro modo de hablar va cambiando, girando, según esas situaciones se presenten, con normas muy específicas espontáneamente aprendidas. Todos esos giros son acciones y significaciones. *El lenguaje es acción humana*: al hablar, tenemos fines, interactuamos con el otro. Nadie intenta meramente informar: *no se puede*. El que me dice que hay quince sillas en la clase comparte conmigo un sinfín de supuestos. Podríamos ver algunos: que sea relevante que haya quince sillas en la clase; que comparta conmigo la importancia del tema y la pregunta; que comparta el mismo mundo vital donde hay sillas; que me vea como alguien que tiene derecho a hacer la pregunta, etc. ¿«Dónde está el baño»? «En este planeta», podría ser la respuesta. ¿Y no es un hecho, según un positivista? ¿No es acaso real que está en este planeta, según yo creo? Pero, ¿qué pasa entonces con esa «información»? Que no es relevante. Entonces, ¿qué distingue lo relevante de lo que no lo es? Pues el contexto vital de la situación en la que nos encontramos. Y ello, ¿cómo se sabe? No precisamente porque hayamos hecho un curso, sino porque «somos en el mundo», y allí, en ese mundo, vivimos «en» el contexto de personas que hablan, de *alguien que dice algo a alguien*. Por ende, el «algo» es un misterio de significado entre los dos «alguien».

8.3. Lenguaje y sujeto

Pero, entonces, ¿todo es lenguaje? ¿No hay una persona «que piensa» independientemente del lenguaje?

Nos permitimos aventurar una opinión. Claro que hay sujetos, personas, de carne y hueso: dijimos, precisamente, «*alguien* que dice algo». En capítulos anteriores (cinco y seis) vimos que no hay «algo»

dicho si no hay «alguien». El grabador, la computadora, el DVD, etc., no «hablan». El *WhatsApp* no habla, pues se supone (iesperemos!) que hay una persona detrás. Y la relación entre esa persona y su «audiencia» implica el «significado». O sea que sí, que hay alguien que piensa, y ese pensamiento no se reduce a reproductores mecánicos de sonidos. ¿Un límite a la llamada inteligencia artificial?

Pero el pensamiento no es una cosa metida dentro de mí mismo. Soy yo mismo –irreducible a lo material, pero yo mismo. Puedo estar dormido, despierto, «callado» o hablando, pero siempre, con y sin mis palabras, mi cuerpo, mis manos, mis gestos, mis posturas corporales, todos ellos hablan, y cuidado porque hay otros «hablantes» que pueden leer muy bien ese idioma.

Lo que quiero decir es que hay personas, hay «lo que piensan», pero ellas y sus relaciones constituyen un mundo «hablado», concorrente a ellas mismas. Las personas no se reducen al lenguaje pero no hay personas sin lenguaje. Claro que podemos «guardarnos nuestros pensamientos»; claro que podemos, y a veces debemos, no decirle a alguien que su peinado es sencillamente horrible. Pero ese «no decir» será parte de nuestro «juego de lenguaje» con él o con ella.

Pero ¿podemos pensar sin palabras? Claro que no, somos humanos. Eso no quiere decir que pensar sea igual a hablar o escribir, implica que la lengua materna es parte esencial de nuestro mundo de vida. Ahora bien, ¿todo se puede decir? ¿No hay algo de «la realidad» que «escapa» a nuestro lenguaje? Tal vez, sí. Pero a ese tema le vamos a dedicar un poquito más de «lenguaje».

8.4. Lenguaje y metafísica

Hay un primer Wittgenstein que dijo que de lo que no se podía hablar, mejor callar. Algunos neopositivistas (lo vimos en el capítulo dos) pensaron que con ello estaba prohibiendo todo discurso que fuera más allá de la física. Es dudoso que él dijera eso; sin embargo, más allá de lo que Wittgenstein quiso decir, vale la pena analizar el problema. En el capítulo dos vimos esta cuestión desde el punto de vista de las respuestas que recibe de los filósofos de la ciencia poste-

riores (Popper en adelante). Ahora, habiendo transitado un poco más el terreno de la filosofía, ensayemos una reflexión adicional.

En primer lugar, por metafísica podríamos entender filosofía primera, como la entendía Aristóteles. Pero un contemporáneo diría que las categorías que Aristóteles llama «del ser» son, sin embargo, del lenguaje. Eso tiene que ver con el giro que Kant da a la filosofía en el siglo XVIII, donde no se conoce la cosa en sí misma, sino lo que ordenamos de la experiencia según nuestras categorías *a priori*. No obstante, vimos que el planteo kantiano es uno de los más sutiles intentos de recorrer el camino que va de sujeto a objeto. Con la noción de mundo acuñada en el siglo XX el camino ya no debe ser recorrido y, por ende, todo el «problema» kantiano debe ser reinterpretado.

En segundo lugar, si por metafísica se entiende el estudio de estos tres grandes temas –a saber, Dios, el alma y la libertad–, entonces existen tres actitudes básicas:

- a) nada que decir. Si uno intenta decir algo, se enreda en los engaños del lenguaje cotidiano, lo cual conduce a absurdos. Eso implica que el lenguaje se reduce a la lógica de las ciencias. Pero ya hemos visto que esta posición es difícil de sostener desde las mismas ciencias.
- b) Nada que decir en el sentido místico. Solo una fe silenciosa, interna, pero nada que decir. Esto se combina también con el último Heidegger, el que habría afirmado que toda metafísica implica un «olvido del ser», porque siempre que intentamos «definir» al ser, lo disfrazamos de una definición *in abstracto*. ¿Será así? Creemos que no, pero hay que tener esto siempre en cuenta. No hay que olvidar que podemos olvidar al ser.
- c) Sobre esos tres temas podemos decir... En última instancia, al menos sobre los temas del libre albedrío y del alma hemos dicho «algo», en el sentido de «afirmar» (capítulos cuatro y cinco). Sobre Dios, esperemos que Dios nos perdone por lo que vamos a decir en el último capítulo. Pero ahora querriámos agregar una última observación.

Se trata de lo siguiente. Podemos intentar salir de los problemas del lenguaje cotidiano recurriendo a un lenguaje lógico muy preciso. Demos un ejemplo:

«Yo soy». ¡Engaño del lenguaje!, grita el positivista. Y, con lógica matemática, muestra que el «ser», en lógica, se trata del modo «existe al menos un x tal que...» y que, por ende, ello implicaría decir «existe al menos un x tal que x es Yo», lo cual es un absurdo porque se supone que el sujeto es x , y no el yo.

Digamos entonces, sencillamente: existo. Punto; eso es lo que quiero decir. Entonces vienen los neopositivistas de vuelta. ¡Tampoco!, porque... (Y todo otro debate al respecto).

Por su parte, los heideggerianos arguyen: ¡no, eso es un olvido del ser!

Y uno se queda solito con su existencia, diciendo, cual metafísico Galileo: y sin embargo, existo. ¡Existo! ¿No?

Aquí es donde uno puede dar un portazo con la filosofía, esa negadora de la sencillez. Pero no. He llegado a la conclusión de que nos enfrentamos aquí con un tema muy del segundo Wittgenstein: los límites del lenguaje. Los juegos de lenguaje son infinitos, pero, en cada situación, el lenguaje tiene un límite, un límite tan limitado y llevadero como nuestra misma humanidad. Creo que los grandes esfuerzos de los grandes filósofos en estos temas han logrado decir algo, yo diría bastante, sobre «algo» que supera al lenguaje mismo, que es más que la realidad física: es la maravilla y el misterio de lo insondable que entraña «lo humano». «Existo»; sí, ese «juego del lenguaje» puede tener sus problemas, pero son más bien límites inherentes a nuestro modo humano de hablar. Y no tenemos otro. Existo, sí, quiere decir que no estoy muerto. Acércate a un entierro y manifiesta tus dudas sobre si lo que está en el cajón está muerto o no, porque no hemos descubierto un lenguaje «sin problemas» para hablar de «existir» y «ser». Atrévete.

Dicen que un famoso neopositivista alguna vez afirmó: «lo que el neopositivista le dice al metafísico no es “lo que tú dices es falso”, sino “no te entiendo”».

¿Seguro?

¿Alguna vez te dieron la noticia de que alguien había nacido?

¿Alguna vez te dieron la noticia de que alguien había muerto?

¿Y qué dijiste? ¿Qué no entendías?

Bibliografía recomendada

- ◆ Leocata, F.: *Persona, lenguaje, realidad*, Educa, Buenos Aires, 2003.
 - ◆ Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.
 - ◆ Austin, J.: *Cómo hacer cosas con las palabras*, Paidós, 1990.
 - ◆ Searle, J.: *Actos del habla*, Cátedra, Madrid, 1990.
 - ◆ Nubiola, J., y Conesa, F.: *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999.
 - ◆ Acero, J.J., Bustos, E., Quesada, D.: *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1985.
 - ◆ Muñiz Rodríguez, V.: «Introducción a la filosofía del lenguaje», *problemas ontológicos*, Antropos, Barcelona, 1989.
 - ◆ Llano, A.: *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1989.
-

CAPÍTULO NUEVE

FILOSOFÍA Y SENTIDO DE LA EXISTENCIA

9.1. Una larga introducción

Si hemos reiterado frecuentemente el compromiso de la filosofía con la vida, este capítulo tendrá que cumplirlo con todas las letras.

Ante todo, ¿qué existencia? Venimos de ver la relación entre filosofía y lenguaje. En nuestro ámbito cotidiano, es increíble la cantidad de veces que mencionamos que tal o cual cosa existe o no, y en tantos sentidos diferentes. Decimos, por ejemplo, que en las selvas hay tigres. Gran parte de la lógica actual tiene un modo muy simple de expresarlo: existe, al menos, un x tal que x es tigre. Vamos bien. Despues decimos: «hay un lápiz en mi escritorio». También queremos decir con ello que ese lápiz existe. O sea, que «está ahí», «a la mano» (Heidegger), como una cosa a mi servicio. Tal vez el lápiz se pierda y sea reemplazado por otro, sin problema. Decimos también que tenemos una mascota, que es un perro y se llama Fido. Con eso queremos decir que Fido existe. ¿Es lo mismo que decir que hay perros, como en el ejemplo de los tigres? Veamos: existe al menos un x tal que x es Fido –esto ya lo habíamos visto al final del capítulo anterior. El x que existe es Fido. O sea, existe al menos un Fido tal que Fido es Fido... La cosa se complica. Además, «al menos un Fido». ¿Puede haber dos? Dos perros diferentes, sí. ¿Dos Fidos?

Pero esto no es nada. En el capítulo anterior, terminamos «insistiendo» en que nosotros existimos (yo, tú) independientemente de estas complicaciones. Ahora bien; asumamos, aunque muchos colegas se enojen, un punto de partida cartesiano, si bien renovado. Estoy escribiendo este libro, luego, existo. Tú lo estás leyendo, luego,

existes. Hago mis tareas cotidianas, luego, existo. Llego a casa, luego, existo. Duermo, luego, existo. Me canso, luego, existo. Sufro, luego, existo. De repente tengo una buena noticia, luego, existo. Pienso, luego, existo. Sí, también. O sea que existimos. No aisladamente, claro, sino en el entramado de relaciones intersubjetivas que constituyen nuestro mundo.

No nos vamos a preguntar qué significa que existamos, porque de algún modo ya lo sabemos. No totalmente, claro, o no de tal modo que demos respuesta a las preguntas de mis colegas, pero al menos nos damos cuenta de que «estar existiendo» es el supuesto básico para todo el «conjunto» de nuestra existencia. Creo que a partir de allí podemos re-enfocar la situación. Qué es existir, ya lo sabemos, y, como ya hemos dicho, no lo sabemos si los filósofos nos preguntan qué es, y hemos llegado también a la conclusión de que en ese caso «insistimos» en que «existimos» a pesar de esas preguntas (*lo más curioso es que esa in-sistencia en nuestra ex-sistencia te la propone un filósofo. ¿Me quitarán la matrícula mis colegas?*). Hay otra pregunta de fondo. Otra pregunta inquietante: ¿por qué existimos?

Pero, antes de seguir adelante, ¿tiene importancia esa pregunta? Alguien podría responder: depende de cada quién. Sí, claro, detrás de una pregunta está siempre quién pregunta. Pero lo que yo estoy preguntando es: ¿tiene sentido esa pregunta para todos los seres humanos?

Eso depende, creo, de la *importancia* que tenga la existencia. Algo que a mí me gusta llamar *compromiso existencial con el otro*. ¿Te acuerdas del ejemplo del lápiz que se perdió? ¿Tenía importancia? Tal vez tuviera la importancia de un regalo o la importancia de un instrumento irreemplazable que yo necesitaba. Pero también podía ser el caso, muy frecuente, de un lápiz barato que compré ayer y perdí. De modo que lo reemplazo por otro lápiz barato. El otro ¿qué importancia tenía? Vamos a dar otro ejemplo, pero al revés. Me llama mi madre, porque necesita mi ayuda. Mi existencia ¿tiene importancia para mi madre? Sí. La existencia de mi madre ¿tiene importancia para mí? Sí. ¿Por qué? Porque yo amo a mi madre y, por ende, tengo un «compromiso» existencial con ella. O sea: su existencia no me es indiferente.

Solo a partir de ese supuesto tiene importancia la pregunta del «por qué». Nuestra existencia ¿nos es indiferente? Espero que no.

¿Por qué existimos? La pregunta ¿tiene sentido? Hemos dado un paso: nuestra existencia tiene importancia, y si estamos en un mal día y creemos que no, al menos la de algunos otros. Pero aún así: ¿tiene sentido preguntar por qué existimos?

Alguien me podría decir: sí, la existencia de mis seres queridos tiene importancia, pero está bien, así lo vivo y listo. La pregunta por el sentido de la existencia no tiene mucho sentido porque, de algún modo, ya la sabemos. Esto es, seamos fracos: todos sabemos que existimos porque nuestros padres nos engendraron. ¿Y por qué? No es necesario ninguna historia en especial para darnos cuenta de que hay un margen de causalidad allí: si no se hubieran conocido, no existiríamos. Por ende, llegamos a una conclusión que no sé si es buena o mala noticia: existimos de casualidad. Pero esa repentina sorpresa aporta más fuerza a la pregunta anterior. ¿Qué sentido tiene una existencia que existe de causalidad? ¿Cuál es el sentido de la vida, si depende de la causalidad del encuentro de nuestros padres, y de nuestros abuelos, y así hasta un *big bang* originario que también tiene un margen de causalidad?

9.2. El avión existencial

No, no el avión presidencial. El existencial. Ya utilicé en otra oportunidad este ejemplo. Supongamos que hubiéramos nacido en un avión en vuelo, un enorme y gran avión. Supongamos que hace mucho tiempo que está en vuelo y que las generaciones se han sucedido en él. Supongamos también que nadie sabe de dónde despegó originalmente, ni quién lo hizo, y supongamos también que tiene combustible para rato, pero limitado. Dentro del avión, hay para entretenerte, porque hay que mantener el avión en vuelo, ya que otro supuesto es que no tenemos dónde aterrizar. Dentro del avión también hay grupos filosóficos y religiosos que dicen tener las respuestas y debaten entre sí. ¿Cabe la pregunta del sentido de todo ello? Creo que sí. Y tal vez hay allí algún filósofo que dice: «la respuesta es que no hay sentido».

¿Y no estamos, acaso, todos en un pequeño planeta que parece haber surgido también de la casualidad de la evolución cósmica?

9.3. La contingencia existencial

Ese es precisamente el punto que estamos «circunvolando» todo el tiempo. Existimos pero podríamos no existir. ¿Qué sentido tiene la existencia entonces?

Cualquiera de nosotros ¿quién era hace doscientos años? Nadie. ¿A quién amaba? A nadie. ¿De qué sufría, de qué gozaba? De nada. ¿Con qué se emocionaba? Con nada. Esa sucesión de «nadas» ¿no nos revela algo peculiar de nuestro existir?

Existir, para nosotros, es nacer. Qué novedad. Pero por qué nacemos, ya vemos que no sabemos. O sea: podríamos no haber nacido. ¿Y no será esa una señal definitiva de toda existencia? Los filósofos existencialistas insisten en que también tenemos la muerte por delante. O sea que nuestra existencia parece ser un espacio de misterio entre dos nadas, la nada anterior y la nada posterior. Entre esas nadas, *nada* nuestra existencia presente (con perdón de Carnap) como en aguas... sin mucho sentido.

La conciencia de la propia contingencia existencial es un paso importante. Heidegger la relaciona con una existencia auténtica. Pero su lenguaje a veces atemoriza. Hemos sido arrojados a la existencia y somos un ser «para la muerte». Woody Allen piensa igual, pero su sentido del humor es precisamente su «fortaleza» ante la radical contingencia existencial. «Le pregunté al rabino por el sentido de la existencia», dice en una de sus maravillosas películas. Lo habíamos citado en la introducción. «El rabino me dijo el sentido de la existencia. Pero me lo dijo en hebreo. No entiendo hebreo...». Una broma, precisamente para decirte con anestesia que el sentido de la existencia no tiene respuesta.

9.4. Toc toc. ¿Molesto?

¿Molesto?, pregunta el creyente. El creyente exclama: «¡No! ¡Tengo una buena noticia: la existencia sí tiene sentido! Somos creados por Dios. No estamos arrojados a una existencia sin sentido, sino creados por Él y llamados por Él a vivir eternamente con Él».

Es una respuesta coherente con el planteo anterior, y podría darla cualquier creyente en las religiones monoteístas tradicionales (judaísmo, cristianismo, islamismo).

Pero tú puedes preguntarme: «¿Por qué coherente? ¿Cómo que coherente? El planteo anterior decía que la existencia no tiene sentido, y el creyente dice que sí la tiene. ¿Dónde está la coherencia?»

Prestemos atención. La pregunta por el sentido de la existencia tendría dos respuestas: que la existencia tiene sentido y que no la tiene. Pero ahora debemos distinguir dos cuestiones que mezclamos un poquito. Una cosa es que el agnóstico diga que la existencia no tiene sentido porque no sabe si hay Dios. Y otra cosa es si *la pregunta* por el sentido tiene sentido. Eso es diferente, porque en ese caso, un agnóstico que advierte la *radical contingencia* de la existencia humana, comparte (con el creyente) que *esa contingencia da sentido a la pregunta por el sentido*. O sea, dada la radical contingencia de la existencia, tiene sentido que nos preguntemos «¿qué sentido tiene algo así?», para luego contestar «ninguno» o «no lo sabemos». No es la misma respuesta, claro: la segunda es agnóstica.

Cuando el creyente decía «no»⁴, no decía «no» a la radical contingencia de la existencia. Al contrario, la afirma absolutamente, porque dice que hemos sido creados por Dios. O, mejor dicho, que estamos siendo creados por Dios. Justamente, «podríamos no haber sido», y es Dios quien decide que seamos, no nosotros. La contingencia de nuestra existencia implica que estamos colgados sobre la nada, y es Dios quien sostiene la cuerda. Podría soltarla. En eso cree el creyente cuando dice «creación»: en un «sostén» por parte de Dios a nuestra existencia que de por sí no se sostiene. En ese caso, hay tam-

⁴ «Pero entonces aparece la fe. El creyente dice: “¡No! ¡Tengo una buena noticia: la existencia s/ tiene sentido!”».

bien una distinción adicional que ahora debemos marcar: el paso de una contingencia biológica («podría no haber nacido») a una contingencia existencial, más abarcadora («yo podría no haber sido, y todo podría no haber sido»). Como vemos, la contingencia del creyente es aun más radical, y por eso más radical su fe en Dios, que sostiene en el ser aquello que radicalmente no se explica por sí mismo. Por supuesto, a su vez, un creyente bien puede incluir en el diseño de la creación todas las casualidades de este mundo (la historia de nuestros padres, también). Santo Tomás de Aquino fue muy claro en eso (yo estoy de acuerdo con él, pero no es el momento de tratarlo).

9.5. La sorprendente coincidencia

¿En qué coinciden, por ende, un agnóstico y un creyente respecto de la vida humana? En su total contingencia. Por eso coinciden, también, en que la pregunta por el sentido tiene sentido⁵. La respuesta, claro, es diferente. Para unos, la respuesta es que «no hay» sentido o que «no se sabe» (ambas respuestas se mezclan). Para otros, la respuesta es que sí hay sentido, y es Dios. Pero lo interesante es que un agnóstico que haya captado la contingencia de la existencia jamás pondrá en la existencia misma su sentido. No la pondrá como respuesta, sino como interrogante. No será una premisa, sino una curiosa conclusión sin premisas a la vista. La contingencia, la radical contingencia de la existencia, es el punto de intersección entre creyentes y no creyentes. En ese punto de intersección, creyentes y no creyentes piensan lo mismo. Se darán cuenta de que ambos se tomaron en serio la pregunta sobre la existencia, que no han evitado el bulto y que no han puesto sus esperanzas donde no deben.

⁵ «Para empezar, los denominados –es un término ya muy manido- temas existenciales en mi opinión siguen siendo los únicos temas que vale la pena tratar. Cada vez que se trata otros temas se está rebajando los objetivos. Uno puede apuntar hacia cosas muy interesantes, pero para mí no es lo más profundo. No creo que se pueda aspirar a mayor profundidad que a los denominados temas existenciales, temas espirituales». Woody Allen, en Blorkman, S.: *Woody por Allen*, Plot, Madrid, 1995, p. 167.

Bibliografía y filmografía recomendadas

- ♦ Blorkman, S.: *Woody por Allen*, Plot, Madrid, 1995.
 - ♦ Schickel, R.: *Woody Allen por sí mismo*, Robinbook, Buenos Aires, 2005.
 - ♦ Allen, W.: *Zelig*, 1983.
 - ♦ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Chile, 1998; Introducción, traducción y notas por Jorge Eduardo Rivera C.
 - ♦ Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida*, Compañía Argentina de Editores, Buenos Aires, 1962.
 - ♦ Welte, B.: *El hombre entre lo finito y lo infinito*, Guadalupe, Buenos Aires, 1983.
 - ♦ Fabro, C.: *Drama del hombre y existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1977.
 - ♦ Sciacca, M.F.: *Historia de la filosofía*, Luis Miricle, Barcelona, 1954: introducción.
 - ♦ Santo Tomás de Aquino: *Suma contra gentiles*, libro III.
-

CAPÍTULO DIEZ

¡Ay, Dios!

10.1. Introducción

Efectivamente, creyentes, no creyentes, etc., podemos coincidir en eso. Varias veces al día podemos decir «¡Ay Dios!», frente a circunstancias difíciles que nos convierten en creyentes, aunque sea solo por los segundos que dure nuestro enojo o estupor. Pero de ahí a decir que «hay» Dios, «hay» un paso. Un paso no precisamente sencillo.

¿Qué tiene que ver Dios con la filosofía? La filosofía siempre tuvo que ver con la búsqueda de una respuesta universal, de un primer principio. Con el cristianismo, la filosofía occidental gira en torno a Dios creador, ya sea que se lo afirme, se lo niegue o se dude de Él.

Además, si me has seguido en el capítulo anterior con atención, «la pelota había quedado picando», y, en cierto sentido, se puede ver cuál es la importancia del tema de Dios en los debates del existencialismo del siglo XX. De todos modos, abordemos directamente la pregunta principal: ¿es Dios una cuestión filosófica? ¿No debería ser solo religiosa? ¿O debe ser ambas?

10.2. El monoteísmo en la historia de la cultura occidental

Como hemos dicho, seamos creyentes, agnósticos o ateos, la vaga noción de Dios que concebimos los occidentales está decididamente influenciada por la historia de la cultural occidental, donde el judeo-cristianismo y el islamismo han jugado un papel «formador» de nues-

tra conciencia histórica. En Occidente, si un creyente (ya cristiano, judío o musulmán) discute con un no creyente, «aquellos de lo que discuten» es más o menos lo mismo. La cuestión se pondría mucho, mucho más complicada si al debate se agregara un budista, un hinduista o un sintoísta japonés. Pero entre occidentales y, sobre todo, en la historia de la filosofía occidental, la cuestión se unifica un poco más: el creyente cree que «existe» (comienzan los problemas de lenguaje) un Dios personal, creador del mundo y distinto al mundo. El no creyente lo niega o dice que no se puede pronunciar. Pero «aquellos que es negado, afirmado o ni negado ni afirmado» es esa noción de Dios creador del mundo y distinto del mundo. *No me estoy refiriendo a «la esencia» de Dios, sino al horizonte de precomprensión desde el cual los occidentales hablamos de Dios.* En general es así, excepto por una larga tradición de cierto panteísmo occidental, que por humildad de objetivos no trataremos ahora. *Pero incluso esa tradición, en Occidente, se identifica a sí misma en el debate con la otra.*

En ese sentido, podríamos decir que, en Occidente, Dios es en primer lugar un tema *culturalmente religioso*. Es muy difícil que alguien sea occidental y «no piense en» lo que las religiones monoteístas occidentales «piensan» cuando «creen» en Dios (problema: ¿se puede «pensar» en Dios?).

10.3. ¿Y los filósofos?

¿Por qué entonces «los filósofos» se han ocupado de Dios? Porque los filósofos occidentales han sido, ante todo, «creyentes» que «quisieron decir algo» sobre Dios, y, en ese discurso, se dieran cuenta o no, algo de «sentido», algo de «lógica» tenía que haber; de lo contrario... ¿Qué otra actitud quedaba más que el silencio? (Algunos místicos lo hicieron, tal vez el último Heidegger también).

¿Por qué, entonces, colocamos el «primer capítulo» de esta miseria en la filosofía griega? Los griegos tenían una religión politeísta que no coincidía mucho, precisamente, con la incólume y no proselitista fe monoteísta del pueblo judío. Pero resulta que algunos de esos filósofos griegos, como Jenófanes, o tal vez Parménides, parecen haber hablado de un dios «uno, eterno e inmutable». ¿Parecido, tal

vez, al dios en el cual pensaban/al cual rezaban los judíos? Esa «idea» (¡Cuidado! ¿Dios es una idea?) queda dando saltos en la historia de la filosofía griega hasta que Platón la entroniza como la idea del «Bien», que luego su discípulo Aristóteles, supuestamente más empírico, exalta como «Acto puro» (¿Perfección absoluta?) y acuña una expresión que hasta hoy hace correr ríos de aclaraciones, tanto metafísicas como automovilísticas: «primer motor inmóvil». El último gran filósofo griego, Plotino (s. II d. C.), retoma la idea platónica de bien y enfatiza el uno, su unidad, de donde emerge y dimana todo mundo, que participa de Dios.

10.4. Surge el cristianismo

Cuando el cristianismo se encontró con la filosofía griega, podría haber hecho lo mismo que el Judaísmo. ¿Por qué no? A fin de cuentas, el cristianismo era, para algunas corrientes judías, una herejía de su propio sistema monoteísta, y los cristianos se consideraban la culminación del mensaje del Antiguo Testamento. De modo que pensaban en un Dios análogo. ¿Y qué era eso que hacía el Judaísmo, que los cristianos también podrían haber hecho? Precisamente, nada: los judíos no sentían la obligación de difundir su fe monoteísta. Ellos eran el pueblo elegido y estaban esperando al Mesías. Pero Jesús dijo que Él era el Mesías, y que después de Él, todos, judíos o no, debían recibir la buena noticia de su llegada; por eso dijo: «id y bautizad a todos los pueblos». O sea que la fe monoteísta del judaísmo pasó a ser una religión expansiva, exotérica, que se sentía llamada a comunicarle al mundo el anuncio de la buena nueva, para convertirlo. Lo mismo puede decirse de los islámicos, que consideran a Cristo otro profeta anterior a Mahoma.

Pero, para que una religión sea expansiva, *tiene que hablar*. Y *hablar al otro*. Y *para hablar –y hablar «al otro»– hay que emitir un discurso con algo de sentido*. ¡Todo un problema! No solo bastaba rezar a Dios, sino que había que *hablar de Dios* al no creyente. Y, en las primeras etapas del cristianismo, el no creyente por antonomasia fue el Imperio Romano. Toda la «filosofía» de los primeros padres de la Iglesia, hasta llegar a San Agustín, fue un intento de defenderse razonablemente contra varias acusaciones. La primera era la de ser

subversivo ante el Imperio; la segunda, la de ser un *absurdo*. Eso es muy importante. Para explicar que algo no es absurdo, hay que explicar su sentido; al explicar su sentido, se dan «sus razones»; y al «dar sus razones», se da un discurso en ese sentido racional.

Habiendo colapsado el Imperio Romano de Occidente, que además había asumido al cristianismo como religión imperial, el problema de ser un subversivo había concluido, pero toda la sabiduría acumulada en la «defensa de la fe», toda la «apologética de la fe», todo su «dar su sentido», todas las *razones para la fe* (esto es muy importante) son celosamente custodiadas por toda la tradición monacal hasta que, en el siglo IX, con el renacimiento carolingio y la emergencia histórica del imperio cristiano de Carlomagno, van surgiendo las primeras «uniones de maestros» que luego derivan en las primeras universidades. Allí, la reflexión sobre las razones para la fe, esto es, la Teología, se convierte en una ciencia tan importante como hoy son la física y la astronomía (que también son hoy las ciencias del imperio). ¿Y la filosofía? Ya dije, era nada más ni nada menos que el acompañamiento racional de la Fe.

10.5. San Anselmo

Esta segunda etapa del diálogo entre razón y fe presenta un punto de inflexión fundamental en esta cuestión. Uno de los teólogos más importantes de esa etapa, San Anselmo, ofrece uno de los «argumentos para probar la existencia de Dios» que más ha implicado reflexión y meditación en la historia de la filosofía occidental. En realidad, es un argumento apologético para defender la fe ante el que la niegue. Se lo ha interpretado de muchos modos y, a riesgo de no estar en lo correcto, diré que más o menos es así: los seres de este mundo son cosas cuya esencia no implica que existan. Así, te puedes imaginar un tigre y no por ello el tigre existe. Pero si algo fuera absolutamente perfecto, nada le faltaría, por ende, tampoco la existencia. Un ser perfecto necesariamente existe. Por consiguiente, si tenemos la idea de un ser perfecto, ello implica que necesariamente existe. Luego, el que dice «no hay Dios» ya piensa en Dios; de ahí que no pueda negar su existencia. Alguien argumentó que no por pensar en una perfecta isla esa isla necesariamente existe, pero San Anselmo insistió: «yo estoy hablando

de Dios. ¿Cómo confunden una cosa con otra?» Su insistencia insistió durante toda la historia de la filosofía occidental.

10.6. Santo Tomás de Aquino

Aunque a veces pueda resultar curioso, quien se opuso decididamente a este argumento fue Santo Tomás de Aquino. Para él, Dios no era evidente, como San Anselmo parecía decir, sino que había que demostrarlo. O sea, hay que partir de lo que no es Dios, con su radical finitud, y llegar racionalmente a que Dios es la causa no finita de las cosas limitadas, finitas.

Hoy se utiliza muchas veces a Santo Tomás como «algo con lo cual» se puede demostrar al agnóstico que Dios existe. Pero Santo Tomás no estaba debatiendo con agnósticos: estaba debatiendo con San Anselmo. Ambos creían en Dios. El debate giraba en torno a otra cuestión: si Dios es evidente para el intelecto humano o si hay que demostrarlo. Santo Tomás opina que se puede demostrar, pero «contra» San Anselmo, esto es, no como una condición necesaria para tener fe. En el debate, la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo estaba fuera de duda, pero esa fe «dialoga» con una razón que demuestra que Dios es causa no finita de lo finito, algo que coincide con la noción de «fe» en Dios creador. Y, por último, Santo Tomás no hablaba de la existencia de Dios. Tampoco hablaba de esencia y «existencia» en esos términos. Para Santo Tomás, el término «existir» tiene que ver con el latín *existimo*, que significa ‘surgir, comenzar a existir’, lo cual no puede aplicarse a Dios. Dios, simplemente, es (en traducción literal de la *Suma Teológica*: «si Dios es»). ¿Dios es qué, preguntaría un neopositivista? «Es» causa no finita de lo finito, diría Santo Tomás, quien explícitamente no parte de la idea de Dios, sino de las cosas que no son Dios. ¿Y qué idea tenemos de Dios? Ni idea, diría Santo Tomás. Cuando llegamos a que Dios es suma perfección, etc., Santo Tomás agrega: «...y a eso lo llamamos Dios». Eso, o sea, algo que no sabemos qué es, sino a lo cual llegamos por «remoción de su imperfección».

10.7. De Descartes a Kant

Entonces, ¿era un debate entre teólogos? Sí. ¿Y qué tiene que ver entonces con la filosofía? Dos cosas. Primero, tiene que ver con la filosofía si se la considera un acompañamiento racional de la fe. Segundo, resulta que Renato Descartes se entusiasmó mucho con la demostración de San Anselmo. La idea de un ser perfecto solo puede haber sido puesta en mí, ser imperfecto, por el ser perfecto; luego, Dios existe. Una peculiar reelaboración, y en otro contexto: Descartes sí quiere convencer a quienes dudan de que Dios existe. Además, toda la certeza del conocimiento, física incluida, queda en Descartes garantizada por Dios así demostrado. De tal forma, Descartes influye en las metafísicas más importantes, como la de un Leibniz, dejando de lado el caso tan peculiar de Spinoza.

Pero el buen amigo Hume es muy escéptico frente a todo eso. En él asoma ya ese escepticismo metafísico que es tan característico del siglo XVII en adelante. Y Hume influye en Inmanuel Kant (s. XVIII).

Kant es un personaje central en esta miniserie. Kant sostendrá que todo intento de demostración de existencia de Dios está irremisiblemente unido al argumento de San Anselmo. Pero es así que el argumento de San Anselmo es falso, sigue Kant. Luego, toda demostración asume una premisa falsa. Por eso, Kant parece haber convenido a la posteridad entera de que toda demostración de la existencia de Dios es filosóficamente fallida.

Hay aquí cosas muy interesantes. ¿Por qué el argumento de San Anselmo es falso para Kant? Porque Hume lo convenció de que todo juicio de «existencia» (un ejemplo ocurrente: tal tigre existe, y si lo dudas, ponte enfrente) implica un juicio *a posteriori* (posterior, después de) la experiencia empírica concreta de la cosa existente. Pero eso es imposible en el caso de Dios. Luego,...

¿Pero no coincide esto con Santo Tomás? Habrá que ver qué dicen tomistas y kantianos. Por lo pronto, Kant afirma que la demostración de la existencia de Dios vía la «contingencia» de las cosas que nos rodean *supone, sin darse cuenta*, el argumento ontológico (el de San Anselmo), porque afirma que «tiene que» haber un ser necesario que sea causa de lo contingente, y ese «tiene que» supone la noción

de Dios como premisa, no como conclusión. Como vemos, la cosa (¿qué cosa?) se pone espesa. El argumento de la contingencia de Santo Tomás también se vería afectado. Pero, ¿era ese el argumento de la contingencia de Santo Tomás? Es dudoso. Comencemos por preguntar si la «existencia» es lo mismo en Santo Tomás que en Kant. Me parece que no. Y otra pregunta cuya respuesta es clave: ¿en qué tipo de contingencia estaba pensando Santo Tomás? Él se refería mucho a las cosas que nacen y mueren como contingentes. Pero para él los ángeles son «finitos», no in-finitos como Dios. ¿Es igual la contingencia a la finitud?

10.8. ¿Entonces?

¿Cómo sigue la película? No estoy seguro, siempre se me han escapado algunas escenas importantes. Los positivistas del siglo XX, a quienes vimos en el capítulo dos, dicen que todos estos debates son un sinsentido. Pero ya vimos este problema en nuestras reflexiones sobre el lenguaje. ¿Hasta qué punto es lo mismo un sinsentido que una limitación del lenguaje?

Un punto central de suspenso en esta película es Heidegger. No, no es que «Dios» sea un sinsentido. Pero «pensar el ser como Dios nos oculta al ser», habría dicho Heidegger, al parecer (no sé muy bien qué quiso decir). *¿Y si pensar a Dios como «el ser» nos oculta a Dios?*

¡Ay, Dios! ¿No mostraría todo esto que este tema es de imposible tratamiento para la razón humana?

No. Yo sigo estando de acuerdo con Santo Tomás en el tratamiento de este tema, pero antes, otra pregunta: ¿importa?

La «cuestión», el «tema», el «problema» de Dios, ¿importa?

Es una pregunta que tienes que contestar muy en tu interior.

Si el planteo del capítulo nueve es correcto, ¿importa?

Si el problema de Dios afecta a lo central de nuestras vidas, importa.

Y cuando algo importa, la razón humana hace algo. No «importa» que nos digan que no podemos hablar de aquello de lo que que-

remos hablar, como tampoco importa que nos digan que debemos hablar de lo que no queremos hablar porque carece de importancia para nosotros.

Y el sentido de la existencia humana, ¿es algo que tiene importancia para todo ser humano o solo para algunos?

Cuando buscamos algo, cuando queremos algo, hablamos de ello. Y cuando hablamos de algo, la inteligencia busca un sentido. Y el sentido es «dar razón de» lo que se habla.

Y eso es ser filósofos.

Es casi nada. Pero en el transcurso de nuestra humana y limitada existencia, es mucho.

Bibliografía recomendada

- ♦ Kenny, A.: *Breve historia de la filosofía occidental*, Paidós, 2005.
 - ♦ Gilson, E.: *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976.
 - ♦ Gilson, E.: *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1981.
 - ♦ Welte, B.: *Ateísmo y religión*, Instituto de Cultura Religiosa Superior, Buenos Aires, 1968.
 - ♦ Welte, B.: *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982.
 - ♦ Marías, J.: *Historia de la filosofía*, Rev. De Occidente, 1943.
 - ♦ López Qintás, A.: *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid, 1990.
 - ♦ Weisheipl, J.A.: *Tomás de Aquino, vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.
 - ♦ Fabro, C.: *Drama del hombre y existencia de Dios*; Rialp, Madrid, 1977.
 - ♦ Sciacca, M.F.: *Historia de la filosofía*, Luis Mircale Ed., Barcelona, 1954.
-

