

## A. Introducción al planteo antropológico en Filosofía

### 1. ¿Qué es el ser humano?

Esta pregunta, que es central en la Antropología filosófica, se relaciona en forma directa con el tema del significado y el propósito de la vida humana. Como todas las preguntas filosóficas, ha recibido una pluralidad de respuestas diferentes, varias de ellas antitéticas. Esas diversas respuestas, a su vez, se encuentran implícitamente incorporadas a modos de vida y se relacionan con determinadas organizaciones sociopolíticas y con prácticas educativas de cierto tipo, lo cual permite advertir de inmediato lo importante que puede ser explicitarlas para reflexionar acerca de ellas y someterlas a nuestro análisis crítico. Esto mismo es lo que nos sugiere Francisco Miró Quesada, pensador contemporáneo, en el siguiente texto:

*"Cuando Hitler se enteró del resultado de las investigaciones de un famoso biólogo alemán sobre la composición de la sangre de los judíos lo mandó llamar y le dijo que no podía ser cierto. Pero el biólogo le aseguró que todos sus análisis lo habían conducido al mismo resultado: la sangre de los semitas era igual a la de los germanos. El biólogo fue subrogado de su cargo universitario. No se volvió a hablar más de él. Pero tuvo conciencia de que había terminado su carrera cumpliendo un inmenso destino: demostrar que las teorías nazis sobre la superioridad racial de los germanos eran falsas.*

*El biólogo alemán se atrevió a demostrar que una teoría sobre el hombre era falsa y fue víctima de su audacia y de su amor por la verdad. No fue la primera víctima. Muchos son los que a través de la historia se han atrevido a mostrar la falsedad de una teoría sobre el hombre y han desencadenado el furor de sus contemporáneos, de todos ellos, de un grupo o de uno solo. Y por eso fueron horrendamente castigados. Porque cometieron un pecado mucho más grave que cualquier otro: atentar contra el fundamento mismo de todas las cosas. Pecar contra una ley moral, violar una ley jurídica puede ser perdonado. Es atentar contra un orden establecido, contra un orden sólido vigente, indestructible. Cuando el orden no ha sido disuelto puede darse el lujo de ignorar a los rebeldes. Pero cuando se destruye una teoría sobre el hombre se disuelven todos los órdenes posibles, se desmorona el Universo, se hunde el suelo que se pisa. Porque, en último término, todo lo que el hombre sabe y espera del Universo, todo lo que el hombre cree, depende de la manera como se ve a sí mismo. El hombre no puede concebir nada sino a través de su propia concepción. Por eso no puede perdonar a quien de un plumazo cancela todo lo que cree o quiere creer sobre sí mismo. Porque le quitan su tierra firme. Y nada lo aterrará más que dejar lo que con tanto trabajo ha construido y volver a ser un naufrago en el oscuro 'mare tenebrosum'."*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> F. MIRÓ QUESADA, *El hombre sin teoría*, Lima, Univ. Mayor de San Marcos, 1954, citado en Cátedra de Antropología filosófica (Fac. de Fil. y Letras, UBA), *Antología de textos de lectura obligatoria para las clases teórico-prácticas*, 1<sup>er</sup> cuatrimestre 1968, pp. 31-32.



1. Tal como hemos procedido antes con respecto a otros problemas filosóficos, lo primero que haremos es buscar conjuntamente algunas de las respuestas a la pregunta inicial partiendo de nuestros conocimientos previos. Para ello aplicaremos una técnica grupal llamada "collage", cuyo objetivo es integrar ideas diferentes a partir de un material gráfico. Su dinámica es la siguiente: la clase se dividirá en grupos de no más de seis personas, cada grupo dispondrá de una cartulina y marcadores de distintos colores y, con ese material y las ideas que surjan de sus miembros, responderá a la pregunta formulada al comienzo en forma gráfica: podrá hacer un dibujo o más de uno, escribir un

breve párrafo o bien combinar el dibujo con alguna frase o palabra suelta. Para esa primera etapa los grupos dispondrán de 20 minutos; luego se colocarán en el frente las cartulinas yuxtapuestas unas a otras de modo de formar entre todas un gran "collage".

A continuación, un miembro de cada grupo proporcionará, en no más de 2 minutos, alguna explicación o aclaración complementaria de su representación gráfica y, al finalizar estas aclaraciones, el profesor irá mostrando qué tienen en común y de diferente las distintas propuestas y qué aspectos son destacables y señalará, por lo menos para algunas de ellas, su semejanza con respuestas de grandes filósofos actuales y/o del pasado.



Una vez realizada esta actividad ya estaremos en condiciones de entrar en algunos de los problemas que se pueden plantear a partir de la pregunta "¿Qué es el ser humano?".



2. Sugerimos que, después de un diagnóstico de intereses que permita detectar qué problemas preocupan más a cada alumno -para realizarlo, bastará con proponer la lista de problemas que presentamos a continuación y pedirles que marquen el que les interese más y el segundo en orden de preferencias-, se formen cinco grupos para que cada uno se encargue de un problema, trabaje sobre él y finalmente presente el producto de su trabajo en una mesa redonda.

Ustedes encontrarán que, a continuación de cada problema, presentaremos respuestas de diferentes autores y de épocas también distintas, algunas de ellas coincidentes y otras

contrapuestas, lo que permitirá pensar y cuestionarse la propia. Proponemos trabajar así: todos los miembros de cada grupo leerán la totalidad del material que corresponde al tema elegido y realizarán las actividades propuestas para los textos. Solo después se distribuirán de común acuerdo las posiciones filosóficas, de modo tal que todas ellas estén representadas -por uno o dos miembros del grupo según el caso- y armarán por escrito un diálogo que les servirá de base para la presentación de la mesa redonda final. Sería deseable que cada grupo pudiera aportar algún otro texto que le interesara y que fuera juzgado significativo por el profesor.



La lista de problemas que proponemos ahora –así como las respuestas que les seguirán– no pretenden en modo alguno ser exhaustivas. Entre los muchos interrogantes y la pluralidad de respuestas posibles, la escala de prioridad que elegimos se debe a varias razones. En lo que se refiere a los problemas, consideramos que:

1. tienen que ver con nuestra época.
2. se acercan a los intereses de los adolescentes con inquietudes respecto de sí mismos y su medio social.

Y en lo que hace a las respuestas, nos parece que:

1. son significativas por la influencia que han ejercido y/o ejercen aún.
2. son accesibles para quienes todavía no poseen un amplio vocabulario filosófico.

## B. Algunos problemas de Antropología filosófica

1. Entre el hombre y el animal ¿hay continuidad o un salto cualitativo?
2. ¿Puede decirse que el hombre es libre o, por el contrario, está determinado?
3. ¿Es la agresividad una característica biopsíquica o un emergente social?
4. ¿Cuál es la organización sociopolítica ideal para el hombre?
5. El hombre ¿está compuesto de un cuerpo y de un alma (o espíritu) o bien es de naturaleza puramente corpórea?



Portada del libro de T. Hobbes *Leviathan*, donde se puede encontrar una descripción de "organización sociopolítica ideal".

## C. Algunas respuestas a los problemas planteados

A continuación presentamos una lista de las respuestas elegidas ordenadas cronológicamente y agrupadas por secciones referidas a los problemas planteados.

Algunos de los pensadores cuyas respuestas proponemos a partir de fragmentos de sus obras abordaron más de un problema de Antropología Filosófica. Es por eso que los podrán consultar los miembros de más de un grupo de trabajo. En los casos indicados los nombres de esos filósofos aparecen repetidos en la lista, pero no en las secciones correspondientes a los problemas. Por lo tanto, indicamos aquí entre paréntesis los casos en los que hay que remitirse a un problema anterior o posterior para encontrar a algún autor determinado.

No aparece una sección especial para el problema 5 porque todos los autores que se refieren a ese tema están incluidos ya en alguna otra sección.

### Problema 1:

Las respuestas de: a) Aristóteles, b) Blaise Pascal, d) Barón d'Holbach, e) Ernst Cassirer, f) Max Scheler.

### Problema 2:

Las respuestas de: a) Boecio, b) Barón d'Holbach (ver problema 1), c) Max Scheler (ver problema 1), d) Jean-Paul Sartre.

### Problema 3:

Las respuestas de: a) Thomas Hobbes (ver problema 4), b) Jean-Jacques Rousseau, c) Sigmund Freud, d) Erich Fromm.

### Problema 4:

Las respuestas de: a) Platón, b) Thomas Hobbes, c) John Stuart Mill, d) Karl Marx.

### Problema 5:

Las respuestas de: a) Platón (ver problema 4), b) Aristóteles (ver problema 1), c) Blaise Pascal (ver problema 1), d) Barón d'Holbach (ver problema 1), e) Karl Marx (ver problema 4).

## 1. Entre el hombre y el animal ¿hay continuidad o un salto cualitativo?

*"¿Qué diferencia al hombre de los animales? En realidad deberíamos plantear: "¿Pueden pensar los animales?" Porque este es el quid de la cuestión. Hasta mediados de siglo pasado no existía ni el beneficio de la duda. Los biólogos eran tajantes: el animal, siendo un ser altamente complejo, carece de la capacidad de pensar, cualidad exclusiva y esencialmente humana. Coincidían en considerar al animal una especie de robot animado, al que determinadas acciones solo podían provocar reacciones programadas. El ejemplo más clásico es la conducta del insecto, que, como un autómatas, vuela y vuela alrededor de un foco de luz, sin poder sustraerse de la hipnótica atracción de su luminosidad.*

*Con el tiempo, sin embargo, los especialistas en comportamiento animal han podido observar en ellos conductas opuestas, hábitos y gestos que rebaten la teoría de que solo el*



El descubrimiento de Darwin acerca de la evolución de las especies emparentó a los seres humanos con los animales. La pregunta relacionada con la diferencia entre el hombre y el animal parece entonces más acuciante (restos de *australopithecus afarensis*, conocido como Lucy).

*hombre es un ser pensante. (...) Los macacos del Japón son una clara muestra [de lo dicho antes]. Estos monos ¡vaya qué sí piensan! Cuando recolectan granos de cereal en las playas y tienen las manos llenas, los arrojan al agua. ¿Por qué? Muy sencillo. Porque se han dado cuenta de que mientras la arena se hunde, los granos flotan en el agua. De esta forma pueden recogerlos luego y comérselos limpios. Las últimas noticias que nos han llegado de estos pulcros macacos del Pacífico son que han depurado su técnica de lavado hasta tal punto que ya no lanzan los granos al agua, sino que los enjuagan sin soltarlos.”<sup>2</sup>*

### 1.1 La respuesta de Aristóteles

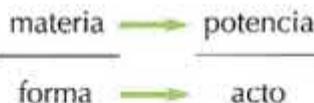
Volveremos a estudiar ahora a Aristóteles, cuyo planteo ético fue expuesto ya en la Unidad 5 y a quien hicimos referencia también en la Unidad 2 y en la 6. Al hablar de la ética aristotélica fue necesario introducir algunas nociones relacionadas con la Antropología Filosófica (hemos de considerar que esta y la Ética son dos disciplinas estrechamente relacionadas, al punto que la postura que se adopte en una determinará a la otra) y esas nociones serán ampliadas ahora. Sin embargo, es necesario, antes de introducirnos de lleno en el planteo antropológico, aclarar el significado de ciertas nociones metafísicas que son aplicadas a lo largo de toda la filosofía de Aristóteles y que constituyen el eje alrededor del cual gira toda su doctrina.

Nos referimos a los conceptos de **acto**, **potencia**, **materia** (*hylé*) y **forma** (*morfé*), en razón de los cuales la teoría aristotélica es llamada “hilemórfica”.

El término “acto” se aplica a todo aquello que es aquí y ahora, vale decir, que tiene existencia actual; en cambio, el término “potencia” se aplica a todo aquello que puede llegar a ser o existir. Por ejemplo, ustedes son alumnos en acto y graduados en potencia. Lo que están leyendo es un libro en acto, pero es cenizas en potencia, puesto que puede llegar a incendiarse.

Por otra parte, materia y forma son los dos principios que constituyen a todas las sustancias del mundo físico, siendo **sustancia** todo aquello que es en sí mismo y no en otro. Por ejemplo, cada uno de ustedes es una sustancia, pero no lo es el color de los ojos de cada uno, puesto que esta es una cualidad que, en tanto sustancias, ustedes poseen; no existe por sí misma. Una estatua también es una sustancia, pero no lo es su figura, puesto que la misma “existe” en la estatua. A esas cualidades que no existen por sí mismas sino en una sustancia se las llama “**accidentes**”.

La materia es aquello de lo cual está hecha la sustancia; en el caso de la estatua sería, por ejemplo, el mármol. La forma, por su parte, es lo que hace que la estatua sea una estatua y no otra cosa. En efecto, el mármol, en lugar de estatua, podría haber sido muchas otras cosas. Con un bloque de este material puede hacerse una columna, un capitel o una lápida. Por eso, la materia es potencia, porque puede llegar a ser diversas sustancias. La forma es la que “actualiza” a la materia, en tanto la hace ser esta determinada sustancia y no otra.



Esta piedra se ha transformado en una pila bautismal. Con esa **materia** podría haberse construido una lápida o una columna, sin embargo, el escultor anónimo le dio la **forma esencial** de una pila bautismal. Se aprecian, además, **formas accidentales** relacionadas con los diseños de los rostros esculpidos en ella.

<sup>2</sup> “Las grandes incógnitas de la ciencia” en revista *Muy interesante*, febrero de 1989, ed. García Ferré, pág. 76.

Sigamos con el ejemplo del mármol. Antes de que el escultor lo trabajara y lo transformara en estatua, el mármol ya era mármol. Ya tenía una forma determinada que hacía que aquello fuera mármol y no, digamos, madera. Hay, por lo tanto, distintos niveles de materia y forma, y existe una materia común a todos los seres físicos, anterior a toda forma, que es la que Aristóteles denomina "materia prima". Esta será, por carecer de toda forma, pura potencia.

Sin embargo, la materia prima y la forma no existen por sí mismas, sino que siempre se dan unidas constituyendo la sustancia (y ésta, a su vez, posee los accidentes). Se denomina "forma sustancial" o "esencia" a aquella que, al unirse a la materia prima, hace que la materia se convierta en esa sustancia y no en otra, y el término "forma accidental" se aplica a aquellas cualidades que pueden estar presentes o no, sin que por ello se modifique esencialmente la sustancia.



Tomemos, por ejemplo, un cuchillo. Su forma sustancial estará dada por el hecho de que sirve para cortar, pero que tenga el mango marrón o negro y que su hoja sea larga o corta son accidentes.

¿Es propio de la esencia de Sebastián, es decir, de su forma sustancial, que mida menos de 1,80 m? ¿Lo es que sea gordo o flaco? ¿Qué hace que Sebastián sea un hombre y no una jirafa, un árbol o una estatua? ¿Cuál es, en síntesis, la esencia del ser humano?

Para responder a este interrogante, Aristóteles hace una distinción entre los dos órdenes de sustancias que existen en el universo físico: las vivientes y las no vivientes. Estas se distinguen entre sí no por la materia (recuerden que la materia prima es común a todos los seres) sino por la forma. Todas las sustancias vivientes tienen un principio vital, un principio de movimiento espontáneo, esto es, que les permite moverse por sí solas (Aristóteles usa el término "movimiento" en un sentido amplio, que podríamos reemplazar por "cambio"; así, una planta, al crecer, realiza un movimiento espontáneo). A ese principio vital Aristóteles lo llama "alma" y es la forma sustancial de todo ser viviente.

*"El alma es aquello en lo cual primero sentimos y pensamos, por lo que será razón y forma, no materia o sujeto (...). La materia es potencia, la forma es acto (entelequia), y como el ser animado resulta de entrambas, el cuerpo no es el acto del alma sino que esta es acto de un cierto cuerpo (...). Y por eso está en un cuerpo, y en un cuerpo de este género (...); porque, de toda cosa, el acto se engendra naturalmente en lo que está en potencia y en su materia propia."*<sup>3</sup>

3 ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 3, 414; citado por R. MONDOLFO, op. cit., pág. 59.

A su vez, Aristóteles distingue tres grados de perfección entre los seres vivientes, que son los vegetales, los animales y el hombre, a cada uno de los cuales corresponde un tipo de alma distinta (tal como vimos en la Unidad 5). Sin embargo, cada grado incluye virtualmente al anterior, en tanto reúne las perfecciones de este más algunas otras que le son propias. Así, un animal se nutre y se reproduce, actividades que también realiza un vegetal, pero además realiza otras que le son propias y por las cuales se diferencia del grado inferior.

¿Cuáles son las actividades propias de un animal? Lo son el conocimiento sensible, el apetito sensible y la locomoción, que explicaremos a continuación.

- Por el conocimiento sensible, los sentidos reciben la forma de un objeto concreto, pero no su forma esencial; se perciben sus accidentes. En efecto, los sentidos solo pueden recibir la forma de los objetos; si también asimilaran la materia de los mismos, los objetos conocidos se destruirían. Cuando vemos, por ejemplo, una flor, esta no se modifica porque la estamos viendo.

*"La sensibilidad recibe las formas sensibles sin la materia, como la cera recibe la impresión del anillo sin el hierro o el oro. Ella acoge en sí la áurea o broncea impresión pero no como oro o bronce."*<sup>4</sup>

- Pero, por otra parte, por el conocimiento sensible se asimilan formas accidentales, puesto que los animales no conocen la esencia de los objetos, y, por lo tanto, no forman conceptos universales (ver en la Unidad 2 la clasificación de los conceptos y en la Unidad 5 la ética tomista). En efecto, un perro, por ejemplo, ve un árbol que tiene delante, pero no posee el concepto universal de "árbol". Sí percibe, en cambio, los nudos en su madera o el tamaño de sus hojas, pero estos son accidentes, puesto que si el árbol no poseyera nudos en su tronco, o si se le hubieran caído las hojas, igualmente sería un árbol.

- Por el apetito sensible, el animal desea o rechaza aquello que le muestran los sentidos. Así, por ejemplo, ve el alimento y lo apetece (deseo).

- Finalmente, la locomoción le permite al animal dirigirse o apartarse del objeto según lo desee o lo rechace.

Llegamos de este modo al estrato superior en la escala de la naturaleza, que está constituido por el ser humano. Y Aristóteles lo considera el superior porque, siguiendo la gradación que veníamos exponiendo, el hombre reúne las perfecciones de los niveles anteriores pero agrega otras que le son propias.

En efecto, el alma humana posee la facultad intelectual, que no se da en los anteriores y, anexa a esta facultad, posee el apetito intelectual o voluntad. Podemos establecer la siguiente analogía entre los dos niveles de conocimiento que posee el hombre:

$$\frac{\text{conocimiento sensible}}{\text{apetito sensible}} = \frac{\text{conocimiento intelectual}}{\text{voluntad}}$$

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 12, 424; citado por R. MONDOLFO, op. cit., pág. 61.

Analicemos entonces estos dos nuevos elementos:

- El **conocimiento intelectual**, tal como se infiere de la descripción hecha acerca del conocimiento sensible, se distingue de este en que sí es capaz de conocer la esencia de los objetos y de formar, por lo tanto, conceptos universales.

Aristóteles realiza una reflexión sobre el origen del conocimiento intelectual y elabora una de las teorías gnoseológicas más importantes en la historia de la Filosofía, conocida como "teoría de la abstracción". Analizarla a fondo requeriría un capítulo aparte, de modo que nos limitaremos a hacer una brevísima descripción de lo que en ella se afirma.

Aristóteles parte del hecho de que solo conocemos a través de los sentidos, de modo que la inteligencia debe operar a partir de los datos suministrados por aquéllos. Sin embargo, oculta detrás del dato sensible se encuentra la esencia del objeto. La inteligencia operaría entonces como una luz que descubre la esencia oculta detrás de los accidentes sensibles y que es común a todos los individuos de esa misma especie. Se llama a esto "abstracción", puesto que *abstrahere*, en latín, significa "separar". En efecto, la inteligencia, al iluminar los datos sensibles, logra separar los accidentes y descubrir la esencia del objeto.

Analizando el modo en que pensamos y nos comunicamos, podemos verificar que lo hacemos utilizando conceptos universales. Los términos con que nos expresamos se corresponden con conceptos universales que poseemos en el nivel intelectual. No podríamos razonar ni elaborar proposiciones siquiera si no poseyéramos conceptos universales.

- La **voluntad** es el apetito que sigue al conocimiento intelectual. Como ya hemos expuesto al estudiar a Santo Tomás, quien continúa la tradición aristotélica (ver en la Unidad 5 la ética tomista), la voluntad sigue al Bien universal, puesto que es movida por el objeto del conocimiento intelectual, que es siempre universal. La voluntad apetece el Bien, pero a su alrededor solo conoce bienes particulares. Puesto que todos ellos son limitados, la voluntad no es determinada por ninguno; luego, es libre de elegir uno u otro de los diversos bienes que encuentra a su alrededor.

Ya conocemos entonces las características esenciales que definen al hombre: el conocimiento intelectual y la consecuente voluntad libre. Es por esto que Aristóteles, aplicando un modo de definir que le es propio –la definición por género próximo y diferencia específica– dice que el hombre es un **animal racional**. Así, lo considera una especie dentro del género de los animales, pero que se diferencia de las demás por su alma racional (ver las nociones de "género" y "especie" en la Unidad 2).

Antes hemos afirmado que la materia y la forma son los dos principios constitutivos de la sustancia, pero que no existen por sí solos. Esto se aplica también al hombre: el cuerpo y el alma (materia y forma, respectivamente) no son dos sustancias distintas sino que ambos constituyen, de modo indisoluble, esa sustancia que es el hombre.

A modo de cierre, podemos afirmar que Aristóteles ubica al hombre en el nivel superior en la escala de la naturaleza, por ser el único capaz de conocer la esencia de las cosas gracias a su alma intelectual. Su definición del hombre como animal

racional ha sido la que más influencia ha ejercido en la historia de la Filosofía y aun quienes han propuesto otra distinta se han visto en la obligación de explicar por qué la rechazaban, lo cual muestra que se la ha considerado una definición clásica del hombre.

### ACTIVIDAD INDIVIDUAL

1. Propongan dos ejemplos propios de: a) acto y potencia, b) materia y forma.
2. En el siguiente fragmento extraído de la novela *El túnel*, de Ernesto Sábato, distingan sustancia y accidentes: "De perfil no me recordaba nada. Su rostro era hermoso pero tenía algo duro. El pelo era largo y castaño. Físicamente, no aparentaba mucho más de veintiséis años, pero existía en ella algo que sugería edad, algo típico de una persona que ha vivido mucho; no canas ni ninguno de esos indicios puramente materiales, sino algo indefinido, y seguramente de orden espiritual, quizá la mirada, pero ¿hasta qué punto se puede decir que la mirada de un ser humano es algo físico?"<sup>5</sup>
3. ¿Cómo se explicará el cambio, en cualquiera de sus formas –incluido el movimiento–, en la metafísica aristotélica, partiendo de las nociones estudiadas?
4. "Un gato olfatea la carne que se encuentra en una bolsa de la basura rota". Describan dos reacciones posibles del animal frente a esa comida y expliquen en términos aristotélicos su conducta en cada caso.
5. ¿Han leído el cuento *Funes el memorioso* de J. L. Borges? Si lo han hecho, ¿encuentran alguna relación entre el mal que padecía Funes y el tema de los conceptos universales? Si no lo han leído pasen a la pregunta siguiente y si lo han leído respondan a esta pregunta y continúen con la 7.
6. Imaginen que por una lesión cerebral alguien se ve incapacitado para formar conceptos universales. Describan brevemente cómo será su conocimiento del mundo que lo rodea y de sí mismo y cuáles serán las limitaciones de ese conocimiento.
7. Propongan una definición de ser humano diferente de la de Aristóteles pero que sea también por género próximo y diferencia específica y traten de justificar que las cualidades que ustedes le atribuyen constituyen realmente una diferencia específica.
8. ¿Están de acuerdo con la escala de los seres vivientes propuesta por Aristóteles? Justifiquen su respuesta.



Blaise Pascal, matemático y filósofo, destaca en el ser humano la importancia del pensamiento.

### 1.2 La respuesta de B. Pascal

Blaise Pascal nació en el año 1623 en Clermont, hoy Auvernia, Francia. Es por muchos más conocido por su genio matemático que por su pensamiento filosófico; sin embargo, fue decisión suya abandonar el trabajo científico y dedicarse a la reflexión sobre el hombre, su condición y Dios.

Sentó las bases del cálculo infinitesimal y del cálculo de probabilidades y fue el inventor de la "máquina aritmética", precursora de la actual máquina de calcular.

Además de su prolífica obra como científico, Pascal fue autor de *Memorial Provinciales* (de género epistolar) y *Apología de la Religión Cristiana*, inconclusa, de la cual quedan fragmentos conocidos como *Pensamientos*, varios de los cuales leeremos en esta sección.

5 E. SÁBATO, *El túnel*, Barcelona, 1989, pág. 39.

En la abadía de Port-Royal, donde ingresó el filósofo algunos años antes de morir, se habían adoptado las enseñanzas de Jansenio. Este teólogo cristiano sostenía que la naturaleza humana, luego del pecado original, quedó corrompida hasta tal punto que el hombre no puede sino pecar. Todos los males que nos suceden, las enfermedades y la muerte son fruto del pecado original resultante de la concupiscencia. Pero si el hombre, por naturaleza, está llevado al mal, ¿qué puede salvarlo? Solo la gracia de Dios. Dios ama a los elegidos y a ellos les entrega el don divino de su gracia. No nos salvaremos por nuestras acciones rectas, justas o bondadosas. Nos salvaremos solo si Dios nos eligió, y, si lo hizo, nos entregará su Gracia, que nosotros no podemos rechazar.

Siguiendo las enseñanzas de Jansenio, consideradas heréticas por la Iglesia Católica y de gran similitud con el calvinismo, Pascal creía en la predestinación.

El hombre, para Pascal, es un ser que encierra grandes contradicciones, tantas como hubo en la vida misma de Pascal, al pasar de la Matemática a la entrega total a Dios, de la vida disipada y social a la reclusión en una abadía. Pascal describe al hombre de un modo que parece paradójico, puesto que lo considera grandioso y miserable a la vez. Sin embargo, analizando esa descripción, vemos que esa paradoja se resuelve. Dice Pascal en *Pensamientos*:

*"La grandeza del hombre es grande, porque el hombre conoce su miseria. Un árbol no conoce su miseria. Es, pues, ser miserable el hecho de sentirse miserable, pero es ser grande el hecho de conocer que se es miserable. Tales miserias no provienen sino de la grandeza misma. Son miserias de gran señor, de rey desposeído."*<sup>6</sup>

El considerar nuestra condición como miserable es, como ya vimos, propio del jansenismo. Sin embargo, el saber que somos miserables nos hace grandiosos.

Esta idea es retomada por Pascal en otro fragmento, en el cual agrega un nuevo elemento, central en su concepción del hombre: el pensamiento.

*"El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero un junco que piensa. No es necesario que el Universo entero se arme para aplastarlo. Un vapor, una gota de agua, son bastante para hacerlo perecer. Pero, aun cuando el Universo le aplastara, el hombre sería más noble que lo que le mata, porque él sabe que muere. Y la ventaja que el Universo tiene sobre él el Universo no la conoce."*<sup>7</sup>

El hombre es, pues, un punto ínfimo en la inmensidad del Universo y su existencia dura un segundo en relación con el tiempo cósmico; sin embargo,

*"(...) por el espacio el Universo me comprende y me contiene, como un punto; por el entendimiento, yo lo comprendo a él."*<sup>8</sup>

6 B. PASCAL, op. cit., Art. XVIII, fgm. VII, pág. 160.

7 B. PASCAL, op. cit., Art. XVIII, fgm. XI, pág. 161.

8 B. PASCAL, op. cit., Art. XVIII, fgm. X, pág. 161.

Lo que hace grande al hombre es, pues, el pensamiento, en el cual radica, a su vez, su esencia. El hombre es un ser mortal sometido a las enfermedades, al dolor, a la indigencia; sin embargo, en tanto él conoce su condición, es grandioso, y esto es posible gracias al pensamiento. Leamos otro fragmento en el cual Pascal hace referencia a lo mismo:

*"Yo puedo concebir un hombre sin manos, pies, cabeza, porque solo la experiencia puede enseñarnos que la cabeza es más necesaria que los pies; pero no puedo concebir un hombre sin pensamiento: sería una piedra o un animal.*

*Es, pues, el pensamiento, lo que hace el ser del hombre, sin lo cual no puede ser concebido. ¿Qué es lo que siente placer en nosotros? ¿La mano? ¿El brazo? ¿La carne? ¿La sangre? Véase cómo es preciso que sea algo inmaterial."*<sup>9</sup>

Sin embargo, el pensamiento puede ser usado de diversas maneras. El solo hecho de poseerlo no nos hace grandiosos, puesto que podemos pensar en muchas cosas distintas. Leamos a nuestro filósofo:

*"El hombre está visiblemente construido para pensar: esto es toda su dignidad y todo su mérito y todo su deber consiste en pensar como es debido; y el orden del pensamiento es empezar por sí mismo, y por su autor y su fin.*

*Pero ¿en qué piensan las gentes? Jamás en esto, sino en danzar, tocar el laúd, cantar, hacer versos, correr sortijas, construir seres y hacerse rey sin pensar en qué consiste el ser rey y el ser hombre."*<sup>10</sup>

Podemos advertir, por lo tanto, que Pascal rechaza la diversión y todo aquello que nos distraiga de la reflexión sobre Dios y sobre nuestra condición.

Analicemos el siguiente fragmento, donde Pascal reflexiona acerca de cómo el hombre procura evitar pensar acerca de sí mismo y de por qué lo hace.

*"Nada puede hacernos entrar en la miseria de los hombres tanto como considerar la causa verdadera de la perpetua agitación en que pasan la vida.*

*El alma es arrojada al cuerpo, para residir en él durante poco tiempo. Ella sabe que esto no es más que un tránsito para el viaje eterno y que tiene el poco tiempo que dura la vida para prepararse a este. Del poco tiempo aún las necesidades de la vida le toman una buena parte. Le queda poquísimo de qué disponer. Pero este poquísimo que le queda le incomoda tanto (...) que no piensa sino en perderlo. Es para ella una pena insoportable estar obligada a vivir a solas y pensar en sí misma. Así, lo que procura es olvidarse de sí, y dejar volar este tiempo tan corto y tan precioso sin reflexionar, ocupándose en cosas que le impidan pensar en su fin.*

*Este es el origen de todas las ocupaciones (...) de los hombres y de todo aquello que se llama diversión o pasatiempo, porque el objeto de estas cosas es, en efecto, pasar el tiempo sin sentirlo, o mejor, sin sentirse uno mismo, y evitar, perdiendo una parte de la vida, la amargura y el disgusto interior que acompañarían necesariamente la atención que uno consagraría a sí mismo durante este tiempo. El alma no encuentra nada en sí misma que*

9 B. PASCAL, op. cit., Art. VIII, fgm. IX, pág. 161.

10 B. PASCAL, op. cit., Art. XVIII, fgm. XII, pág. 162.

la contente; no ve nada que no le aflija cuando piensa en ello, lo que le obliga a esparcirse en lo exterior, buscando por su aplicación a las cosas exteriores la manera de perder el recuerdo de su estado verdadero. Su gozo consiste en el olvido, y basta, para hacerle desdichado, obligarle a estar a solas consigo misma."<sup>11</sup>

El hombre, por lo tanto, representa para Pascal el punto de unión entre dos universos: el terrenal, efímero y limitado, y el espiritual, por el cual nos acercamos a la eternidad de Dios. El hombre solo se conocerá a sí mismo en tanto se reconozca ocupando ese puesto.

*"Cosa peligrosa es hacer ver con exceso al hombre cómo es semejante a las bestias, sin mostrarle su grandeza a la vez. Pero aún es más peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Y aún lo es más dejarle ignorar lo uno y lo otro. Pero es muy útil imponerle de lo uno y de lo otro.*

*No es bueno que el hombre se crea igual a las bestias, ni [que crea que es igual] a los ángeles, ni que ignore lo uno y lo otro; sino que sepa lo uno y lo otro."*<sup>12</sup>

Esta posición intermedia se manifiesta en el hombre como un conflicto desgarrador, en tanto se encuentra empujado en dos sentidos opuestos: el de la disipación, arrastrado por los deseos corpóreos, y el de la entrega a Dios, a la espera de su Gracia.

#### ○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

9. Imaginen y redacten un breve diálogo entre Epicuro (ver en la Unidad 5 la ética epicúrea) y Pascal acerca del siguiente tema: "¿Debemos obrar conforme a la naturaleza?"

10. ¿Consideran que la doctrina de Jansenio representa una postura pesimista u optimista respecto de la vida? Justifiquen.

11. Partiendo del hecho del pecado original, ¿por qué describe Pascal al hombre como un "rey desposeído"? Recuerden dónde y cómo ubica Dios al hombre, luego de crearlo, según el Génesis.

12. Analicen el doble significado del término "comprender" en el artículo XVIII, fragmento X de la pág. 161 de *Pensamientos*.

13. Volvamos ahora a los términos aristotélicos "esencia" y "accidente". Subrayen con distintos colores las notas esenciales y las

notas accidentales que se mencionan en el artículo VIII, fragmento IX de la pág. 161 de *Pensamientos*.

14. Propongan tres ejemplos actuales donde se muestren usos del pensamiento que Pascal reprobaría.

15. ¿Cuáles son los dos principios constitutivos del ser humano? ¿Tienen ambos la misma importancia en relación con el objetivo de nuestra vida terrena? Justifiquen.

16. ¿Por qué busca el hombre las ocupaciones y los pasatiempos? ¿Están ustedes de acuerdo con Pascal? Argumenten al respecto.

17. Imaginen que son legisladores que han adherido a la concepción de Pascal. Elaboren y redacten la idea central de dos proyectos de ley que propondrían para su aprobación en el Parlamento, mostrando su fundamentación.



11. B. PASCAL, op. cit., Art. XXI, Introd., pág. 179.

12. B. PASCAL, op. cit., Art. XVIII, fgm. XIV, pág. 162.

El pensamiento enciclopedista, uno de cuyos representantes fue d'Holbach, desembocaría finalmente en la Revolución Francesa (14 de julio de 1789).



### 1.3 La respuesta del Barón d'Holbach

Paul Dietrich, Barón d'Holbach, nació en 1723 en el Palatinado, área geográfica fronteriza perteneciente a Alemania pero con una fuerte influencia de la cultura francesa. Recibió una educación progresista. En París conoció a Diderot y este comenzó a frecuentar el salón del matrimonio Holbach, el que poco a poco se convirtió en un centro de elaboración y debate de ideas filosóficas, políticas y literarias. Colaboró en forma anónima en el segundo volumen de la Enciclopedia, obra monumental realizada por el grupo de pensadores iluministas, y su aporte se relacionó sobre todo con las ciencias naturales. En 1770 publicó su obra más importante: *Sistema de la naturaleza*. Tanto lo que escribió como lo que editó provocó polémicas y muchas de esas

obras fueron censuradas. En 1789, año de la Revolución Francesa, murió el Barón d'Holbach.

¿Cuáles son los rasgos más importantes de la Ilustración (o Iluminismo), algunos de los cuales han dejado una profunda impronta en el pensamiento occidental contemporáneo?

1. La confianza en la razón como única guía y árbitro de la vida, confianza que recién entrará en una profunda crisis con la Primera Guerra Mundial.
2. La convicción de que todos los fenómenos de la naturaleza y, dentro de ella, del hombre, se pueden explicar en forma naturalista y materialista –rechazando explicaciones sobrenaturales y espirituales–.
3. El planteo estrictamente determinista en el análisis de la realidad: todo fenómeno tiene una causa y hay relaciones invariables entre los fenómenos, las que conocemos como leyes de la naturaleza.
4. La aceptación de una única fuente de conocimientos: los sentidos, que proporcionan los datos sobre los que trabaja ulteriormente la razón.
5. La adhesión, en materia política, a formas democráticas y laicas de gobierno.
6. La elección de una postura hedonista en Ética, lo que significa la identificación del bien con el placer (ver Unidad 5).

Seguiremos ahora la obra *Sistema de la naturaleza* (primera parte) del Barón d'Holbach, en la que iremos descubriendo los rasgos antes citados. Su prefacio se inicia así:

*"El hombre no es desgraciado más que por desconocer la Naturaleza. Su espíritu está tan infectado de prejuicios que se le creería condenado para siempre al error: la venda de la opinión, que se le pone desde la niñez, está tan fuertemente atada que solo con mucha dificultad se le podría sacar. Un peligroso fermento se mezcla con todos los conocimientos y los convierte necesariamente en flotantes, oscuros y falsos. El hombre ha querido, para su desgracia, franquear las fronteras de su esfera; ha intentado lanzarse más allá del mun-*

do visible y, sin cesar, crueles y reiteradas caídas le han advertido inútilmente de la locura de su empresa. Ha querido ser metafísico antes de ser físico; ha despreciado las realidades, para meditar quimeras; ha descuidado la experiencia, para alimentarse de sistemas y conjeturas; no se ha atrevido a cultivar la razón, contra la cual se le previno con anterioridad; ha pretendido conocer su suerte en las regiones imaginarias de la otra vida, en lugar de soñar con ser feliz en la estancia que habitaba. En una palabra, el hombre ha desdeñado el estudio de la Naturaleza, para correr detrás de los fantasmas que, parecidos a las falsas luces que por la noche encuentra el viajero, asustan, deslumbran y le hacen perder la ruta simple de lo verdadero, sin la cual no puede llegar a la felicidad".<sup>13</sup>

Una vez sentado el principio de que el conocimiento tiene un efecto benéfico mientras que la ignorancia es perjudicial, d'Holbach explicita su propósito al escribir el libro:

*"De este modo, la finalidad de esta obra es devolver el hombre a la Naturaleza, hacerle valorizar la razón, adorar la virtud y disipar las sombras que le ocultan la única vía propia para conducirlo seguramente a la felicidad que desea. Tales son las opiniones sinceras del autor. De buena fe consigo mismo, no presenta al lector más que las ideas que una reflexión seria y prolongada le ha mostrado como útiles para el reposo y bienestar de los hombres, así como favorables al progreso del espíritu humano. Le invita, pues, a discutir sus principios."*<sup>14</sup>

En el capítulo 1, llamado "De la Naturaleza", comienza ubicando al hombre en la Naturaleza, dentro de la cual no se diferencia esencialmente de otros seres vivos: plantas y animales.

*"El animal, en virtud de su organización, pasa sucesivamente de necesidades simples a necesidades más complejas, pero que no dejan de ser consecuencia de su naturaleza. Es así como la mariposa de admirable belleza comienza por ser un huevo inanimado, del que el calor hace surgir un gusano, que llega a ser crisálida, luego se convierte en un insecto alado que vemos adornarse de los más vivos colores. Una vez que ha llegado a esta forma, se reproduce y se propaga. Al fin, despojada de sus adornos, debe desaparecer luego de haber cumplido la tarea que la Naturaleza le había impuesto y recorrer el círculo de cambio que ha trazado a los seres de su especie (...).*

*Sucede lo mismo con el hombre, quien, en todos sus progresos, en todas las variaciones a las que se ve sometido, actúa estrictamente de acuerdo con las leyes particulares de su organización y de las materias con que la Naturaleza lo ha compuesto."*<sup>15</sup>

En el capítulo VI, referido ya específicamente al hombre, vuelve a presentar la misma idea, añadiendo un concepto fundamental a la descripción y explicación de los fenómenos naturales: el concepto de movimiento, que es, para el filósofo, el agente de todos los cambios. D'Holbach distingue entre movimientos simples (de una causa) y complejos (de muchas causas), pero todos ellos son consecuen-

13 D'HOLBACH, op. cit., pág. 112.

14 D'HOLBACH, op. cit., pág. 114.

15 D'HOLBACH, op. cit., pág. 119.

cia necesaria de las propiedades de las cosas. El movimiento es general e inherente a la materia tal como la encontramos en la naturaleza. En el hombre puede hablarse de movimientos que tienen causas internas (por ejemplo, que provienen de su sangre o sus nervios) y de otros que tienen causas externas, tales como "el aire que lo envuelve, los alimentos con los que se nutre". Como los otros seres, el hombre tiende a conservar su vida y evitar su destrucción; actúan sobre él la fuerza de la inercia y la de gravedad; busca ciertos objetos y rechaza otros: todos estos son movimientos y los consideramos modos de actuar del hombre o modos en que él es modificado.

*"Por maravillosos, ocultos o complicados que puedan parecer o sean los modos de actuar, tanto visibles como interiores, de la máquina humana, si la examinamos de cerca veremos que todos sus movimientos, sus diferentes estados y sus revoluciones están regulados constantemente por las mismas leyes que la Naturaleza prescribe a todos los seres que produce, desarrolla, enriquece con facultades, hace crecer, conserva durante algún tiempo y acaba por destruir o descomponer al hacerles cambiar de forma."*<sup>16</sup>

Sin embargo, muchos errores provienen de creer que el hombre tiene en sí mismo una capacidad de movimiento independiente de su "envoltura" material y de las leyes de la naturaleza.

*"Si [el hombre] se hubiera examinado atentamente, habría reconocido que todos sus movimientos eran de cualquier clase menos espontáneos: hubiera encontrado que su nacimiento depende de causas que están completamente fuera de su poder y que es sin su consentimiento como entra en el sistema en el que ocupa un lugar, que, desde el momento en que nace hasta que muere, es continuamente modificado por causas que, a pesar de él, influyen sobre su máquina, modifican su ser y ordenan su conducta."*<sup>17</sup>

Pero el hombre se ha resistido a aceptar que no es sino "un instrumento pasivo entre las manos de la necesidad" y ha inventado nociones tales como "espiritualidad", "inmaterialidad" e "inmortalidad", llegando a considerarse como un todo compuesto por dos sustancias diferentes. A una, inerte y de naturaleza inferior, puramente material, la denominó "cuerpo" y a la otra, simple, de una esencia más pura y dotada de movimiento, "alma", postulando entre ambas una unión inexplicable y, por ende, milagrosa. Esta distinción es, para el filósofo, puramente verbal y encubridora de la ignorancia humana y a ella le contraponen su propia concepción del hombre, mucho más acorde, según cree, a los datos objetivos de que se dispone.

*"Cuando pregunten "¿Qué es el hombre?", diremos que es un ser material, organizado o conformado para sentir, pensar y ser modificado de ciertos modos que le son propios a él solo, a su organización y a las combinaciones particulares de las materias que se encuentran unidas en él. Si se nos pregunta "¿Cuál es el origen que atribuimos a los seres de la especie humana?", diremos que, al igual que los demás, el hombre es un producto de la Na-*

16 D'HOLBACH, op. cit., pág. 162.

17 D'HOLBACH, op. cit., pág. 163.

*turalaleza, que se parece a ellos en ciertos aspectos, se encuentra sometido a las mismas leyes, pero difiere de ellos en otros aspectos y sigue leyes particulares determinadas por la diversidad de su configuración. Si se pregunta "¿De dónde ha venido el hombre?", responderemos que la experiencia no nos capacita para resolver este problema y que, por lo tanto, esta cuestión no puede interesarnos verdaderamente. Nos es suficiente saber que el hombre existe y que está constituido de manera adecuada para producir los efectos de los cuales le vemos susceptible."*<sup>18</sup>

Termina d'Holbach el capítulo VI reprochando al hombre su soberbia, ya que, siendo "solo un punto imperceptible en la inmensidad", cree que el Universo está hecho para servirle y, siendo efímero como todos los seres naturales, pretende constituir una excepción y alcanzar la eternidad.

*"¡Tú que arrogantemente te otorgas en tu locura el título de Rey de la Naturaleza (...) tú que vanidosamente imaginas que el todo ha sido hecho para ti porque eres inteligente, bastaría con un ligero accidente, un solo átomo desplazado, para destruirte, degradarte y arrebatarle esa inteligencia de la que pareces estar tan orgulloso!"*<sup>19</sup>

En el capítulo VII, que se llama *Del Alma*, d'Holbach admite la posibilidad de que el hombre tenga "alma" o "espíritu", pero se remonta, para analizar esta palabra, al significado que le daban los filósofos antiguos: "hálito", "respiración", lo que supone una naturaleza material. Para él no es separable del cuerpo, ya que sufre los mismos cambios que este: nace, se desarrolla, goza, padece y muere con él. Dice del alma que "no es más que el propio cuerpo considerado en relación con algunas facultades o funciones de las que es capaz, por su naturaleza y organización particular."<sup>20</sup>

Puesto que al alma le compete, sobre todo, centralizar y organizar las actividades superiores del hombre –sentir, pensar y actuar racionalmente–, solo puede identificarse con el cerebro, centro común donde desembocan y se confunden todos los nervios que se encuentran en el cuerpo humano.

*"Pues bien, es a este cerebro que algunos pensadores han querido considerar como una sustancia espiritual. Es evidente que solo la ignorancia ha dado origen y crédito a este sistema tan poco natural. El no haber estudiado al hombre ha llevado a suponer en él un agente de naturaleza diferente de la de su cuerpo. Examinando este cuerpo se encontrará que, para explicar todos los fenómenos que presenta, es inútil recurrir a hipótesis que no pueden más que apartarnos del buen camino."*<sup>21</sup>

Concluye en el capítulo XIII, donde retoma el tema de la doctrina de la inmortalidad del alma, que nuestro organismo, al ser una compleja maquinaria –algo así como un reloj–, una vez roto no puede funcionar; nuestra alma, al ser la encargada de la organización de nuestro cuerpo, tampoco puede sobrevivir.

18 D'HOLBACH, op. cit., pág. 167.

19 D'HOLBACH, op. cit., pág. 172.

20 D'HOLBACH, op. cit., pág. 176.

21 D'HOLBACH, op. cit., pág. 179.

De la errónea creencia de que poseemos un alma inmaterial e inmortal, dice el filósofo, deriva otro error y es la suposición de que el hombre es libre cuando, en rigor, está estrictamente **determinado**. El hombre es un **ser físico**; mal que le pese, está unido a la Naturaleza y sujeto a sus leyes universales y necesarias.

*"Nuestra vida es una línea que la Naturaleza nos ordena trazar sobre la superficie de la Tierra sin poder apartarnos jamás de ella."*<sup>22</sup>

¿Qué pruebas hay de que estamos determinados? Nacemos sin que medie nuestra decisión, nuestra organización corporal nos es dada, recibimos una educación que tampoco elegimos, las percepciones vienen a nosotros involuntariamente y los sucesos que protagonizamos influyen sobre nosotros, entre otras pruebas.

Con respecto a la voluntad, sostiene el filósofo que es una modificación del cerebro mediante la cual el hombre se dispone para la acción, determinado por las cualidades (agradables, desagradables, buenas o malas) que poseen los objetos. Estos actúan directamente sobre los sentidos –son percibidos– o bien son reproducidos por la memoria. Tomemos el siguiente ejemplo: si estoy sediento y veo solo una fuente, **necesariamente** me lanzaré hacia ella para beber, pero si alguien me advierte que el agua está envenenada **necesariamente** me abstendré de beberla porque mediará un motivo más fuerte: el instinto de conservación. Se advierte, entonces, que mi acción no ha sido libre, ya que ha sido determinada por un motivo.

Por otra parte, la deliberación antes de actuar solo indica que somos atraídos y rechazados sucesivamente por ciertas cualidades de los objetos y en general se produce porque no conocemos suficientemente los efectos posibles de nuestros actos. El corazón del hombre, dice el filósofo, es un laberinto para nosotros solo porque nos faltan los datos necesarios para conocerlo profundamente.

Los partidarios de la libertad confundieron coacción con necesidad. El hombre puede estar libre de coacción –uno de los objetivos políticos a los que apuntan los enciclopedistas– sin ser metafísicamente libre. Negar que el hombre sea libre no implica sostener que es siempre movido desde afuera; podrá serlo desde adentro. Lo que ocurre es que nuestros movimientos internos son tan complejos que a veces no vemos claro en ellos. Sócrates, dice d'Holbach, no huyó de la cárcel –teniendo posibilidades de hacerlo–, pero no fue libre en su decisión, ya que lo retenían cadenas poderosas pero invisibles: *"la decencia, el respeto por las leyes, el temor de empañar su gloria"*, entre otras.

Ni siquiera actuar contra la inclinación es un motivo suficiente para sostener la libertad humana, porque también en este caso puede haber una pugna de motivos y entonces prevalecerá el más fuerte. El enfermo, por ejemplo, tomará un remedio desagradable, se aplicará inyecciones o se someterá a una operación con tal de recuperar la salud.

El autor sintetiza así, finalmente, el contenido del capítulo XI, referido al tema de la libertad:

22 D'HOLBACH, op. cit., pág. 232.

"De todo lo que se ha dicho en este capítulo resulta que el hombre no es libre en ninguno de los instantes de su vida. No es dueño de su conformación, la cual ha recibido de la Naturaleza. No es dueño de sus ideas o de las modificaciones de su cerebro, que se deben a causas que, a pesar suyo y sin saberlo, actúan continuamente sobre él. No es libre de no amar o de no desear lo que encuentra agradable y deseable. No es libre de no deliberar cuando está inseguro de los efectos que los objetos producirán sobre él. No es libre de no elegir lo que cree ventajoso. No es libre de actuar de otro modo del que actúa en el momento en que su voluntad es determinada por su elección.

(...) En el hombre la libertad no es más que la necesidad contenida en su interior."<sup>23</sup>

D'Holbach, sin embargo, no niega la responsabilidad humana. Sostiene incluso que se puede imputar un acto a seres determinados y mantiene la distinción entre actos útiles y dañinos. No rechaza tampoco la existencia de castigos, pero exige que estos sean racionales y tengan como objetivo disuadir a los que actúan mal de que lo sigan haciendo.

Como conclusión, citamos al historiador de la Filosofía Gellner, quien dice:

"En esencia, **Le système de la nature** es una receta para la salvación progresiva y secular del hombre a través de la comprensión y la aceptación de una naturaleza física unitaria de la cual forma parte, y una parte igual a cualquier otra; una salvación por el conocimiento positivo. Fundida con esta panacea progresiva, y como una especie de tema menor que sirve de apoyo, se encuentra también una receta más antigua, la salvación por la aceptación y el renunciamiento a las falsas esperanzas (...) Por supuesto, **Le système** (...) no es meramente la recomendación de un remedio categórico, es también el diagnóstico de la enfermedad: la fuente de todos los males humanos es la ignorancia y las creencias falsas y carentes de sentido, la religión y las doctrinas no materialistas en general."<sup>24</sup>

Gellner también formula algunas críticas, tales como:

"**Le système** tiene algunas debilidades: no solo simplifica demasiado las raíces tanto de los males como de la salvación, sino que también sobrestima ingenuamente las perspectivas de armonía y racionalidad humanas, una vez eliminadas las cadenas de la superstición (...) Hay un conflicto entre la idea optimista de que la verdad no solamente es útil sino también manifiesta y la idea más pesimista de que la verdad no es algo que la humanidad en su conjunto puede aceptar, dado el tiránico poder del hábito."<sup>25</sup>

23 D'HOLBACH, op. cit., pág. 250.

24 O'CONNOR, op. cit., tomo III, pp. 214-215.

25 O'CONNOR, op. cit., tomo III, pp. 216-217.

○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

18. De acuerdo con los rasgos enunciados al comienzo, ¿qué valor atribuirían los iluministas a: a) la autoridad, b) la tradición y c) la educación? Justifiquen su respuesta.
19. ¿A qué se refiere d'Holbach en el prefacio cuando habla de "fantasmas que hacen perder la ruta simple de lo verdadero"? ¿Qué relación tienen esos "fantasmas" con los "Idola" de los que habla F. Bacon? Consulten un diccionario de Filosofía para responder.
20. ¿Qué tipo de actitud revela en el autor la última oración del prefacio, aquella en la que invita al lector a discutir sus principios?
21. ¿Qué definición de Naturaleza suponen ustedes que podría proponernos el autor a partir de lo que dice en el fragmento citado de la pág. 167 de *Sistema de la naturaleza*?
22. Elaboren un cuadro de doble entrada tomando como criterios las tres preguntas que formula d'Holbach en ese mismo fragmento y las respuestas de este y las de Pascal a dichas preguntas.
23. Imaginen que Pascal oyera la exclamación que d'Holbach pronuncia en el fragmento citado de la pág. 172 de *Sistema de la naturaleza*. ¿Qué le respondería?
24. Identifiquen la situación en la que se encontraba Sócrates y el diálogo platónico correspondiente a los que hace referencia el autor con algo más de precisión (ver Unidad 1, parte B). Luego respondan: ¿están de acuerdo con la interpretación del autor sobre la conducta de Sócrates? Justifiquen la respuesta e imaginen la que le hubiera podido dar Platón.
25. Ilustren cada una de las negaciones que aparecen en el fragmento citado de la pág. 250 de *Sistema de la naturaleza* con un ejemplo personal (algunas de ellas ya aparecen ejemplificadas en el texto que acaban de leer).
26. Comparen la posición de d'Holbach sobre la libertad con la de Sartre, que aparece en esta unidad en las respuestas al problema 2.



Los aspectos materiales y psíquicos son insuficientes, según Scheler, para mostrar cuál es "el puesto del hombre en el cosmos".

#### 1.4 La respuesta de M. Scheler

Ferdinand Max Scheler nació en Munich en el año 1874. Enseñó en la Universidad de su ciudad natal, en la Universidad de Jena y en la de Colonia. Falleció súbitamente antes de cumplir 54 años.

En la época de su madurez, Max Scheler se caracterizó por su postura teísta y cristiana. Fruto de esta etapa son sus obras sobre Ética: *El formalismo en la ética* y *La ética material de los valores*. Sin embargo, en los años posteriores, el pensamiento de este filósofo sufrió una profunda transformación, por la cual dejó de lado sus creencias anteriores y se volcó al panteísmo. Fruto de esta etapa son sus obras *Las formas del saber y la sociedad* y *El puesto del hombre en el cosmos*. De esta última analizaremos algunos fragmentos.

El objetivo que se propone Max Scheler en esa obra es definir al hombre, es decir, determinar cuál es su esencia. Para esto, analiza los diversos grados de desarrollo biopsíquico existentes, que él resume en cuatro. Los mismos, con sus respectivas características, se encuentran sintetizados en el siguiente cuadro:

GRADO	CARACTERÍSTICAS	QUIÉNES LOS POSEEN
1º Impulso afectivo	No posee conciencia, sensación ni representación. Está dirigido enteramente hacia afuera.	Plantas
2º Instinto	Innato y hereditario. Está orientado a la preservación de la vida de la especie.	Animales inferiores
3º Memoria asociativa	Basado en el reflejo condicionado.	Animales superiores y el hombre
4º Inteligencia asociativa	Inteligencia aún condicionada por los impulsos pero capaz de elegir y preferir entre lo útil y lo agradable.	

De manera que Max Scheler atribuye tanto al animal superior como al hombre inteligencia y capacidad de elegir. Surge entonces el siguiente interrogante:

*"Si se concede la inteligencia al animal, ¿existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ¿O es que hay en el hombre algo completamente distinto de los grados esenciales tratados hasta aquí y superior a ellos, algo que convenga específicamente a él solo, algo que la inteligencia y la elección no agotan y ni siquiera tocan?"<sup>26</sup>*

Más adelante, Scheler responde:

*"Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito. Pero también sería un error representarse ese **quid** nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la esfera vital, otro grado que se superpondría a los grados psíquicos ya recorridos –impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia y elección– y cuyo estudio pertenecería a la competencia de la Psicología."<sup>27</sup>*

¿Hasta dónde llega la inteligencia animal? Hay una interesante polémica entre los especialistas en Psicología animal: se refiere a la posibilidad de que los monos superiores –por ej., chimpancés– puedan aprender un lenguaje con signos arbitrarios y reglas para combinarlos.



26 M. SCHELER, op. cit., pág. 53.

27 M. SCHELER, op. cit., pág. 54.

En otros términos, Max Scheler sostiene que:

- la diferencia entre el animal superior y el hombre no radica en que este posea una inteligencia y una capacidad de elección más desarrollados que aquél.
- la esencia del hombre no está dada por algo que constituya un nuevo grado en el desarrollo biopsíquico perteneciente a la esfera vital (que ubicaríamos en un quinto lugar).

Existe, por lo tanto, una diferencia **cualitativa** y no meramente cuantitativa entre el hombre y las especies inferiores. Hay en el hombre un principio radicalmente distinto:

*"Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron 'razón'. Nosotros preferimos emplear, para designar esta x, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es 'espíritu'. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales 'de vida', que, considerados por dentro, se llaman también centros 'ánimicos'."*<sup>28</sup>

"Hombre" es, por lo tanto, sinónimo de "ser espiritual". Podemos, asimismo, llamarlo "persona", si entendemos por este término el centro de todos los actos por los que se manifiesta el espíritu.

Analicemos ahora cómo Max Scheler caracteriza al espíritu:

*"La propiedad fundamental de un ser 'espiritual' es su independencia, libertad o autonomía existencial –o la del centro de su existencia– frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la 'vida', de todo lo que pertenece a la 'vida' y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de esta. Semejante ser 'espiritual' ya no está vinculado a sus impulsos ni al mundo circundante sino que es 'libre' frente al mundo circundante, está abierto al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene 'mundo'. Puede elevar a la dignidad de 'objetos' los centros de 'resistencia' y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde extático. Puede aprehender, en principio, la manera de ser misma de estos 'objetos', sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda.*

*Espíritu es, por lo tanto, objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. Y diremos que es 'sujeto' o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al animal.*

*En el animal, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, toda acción, toda reacción llevada a cabo, incluso la 'inteligencia', procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que no sea interesante para estos impulsos no es dado, y lo que es dado es dado solo como centro de resistencia a sus apetitos y repulsiones."*<sup>29</sup>

28 M. SCHELER, op. cit., loc. cit.

29 M. SCHELER, op. cit., pág. 55-56.

Junto con la libertad y la objetividad, Max Scheler atribuye una tercera característica al espíritu, que es la conciencia de sí, en tanto puede objetivar su propia constitución orgánica y sus vivencias psíquicas. Así, el recogimiento y la reflexión son prerrogativas del hombre. Esto le permite afirmar a Max Scheler:

*"El impulso afectivo de la planta supone un centro y un medio en que el ser vivo, relativamente libre en su desarrollo, está sumido, aunque sin anuncio retroactivo de sus diversos estados. Pero la planta posee un 'ser íntimo' y, por tanto, está animada. En el animal existen la sensación y la conciencia y, por tanto, un punto central al que son anunciados sus estados orgánicos; el animal está, pues, dado por segunda vez a sí mismo. Ahora bien: el hombre lo está por tercera vez en la conciencia de sí y en la facultad de objetivar todos sus procesos psíquicos. La persona, por tanto, debe ser concebida en el hombre como un centro superior a la antítesis del organismo y el medio.*

*Dijérase, pues, que hay una gradación, en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del Universo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre."<sup>30</sup>*

Hemos expresado, al iniciar esta exposición, que Max Scheler, en la última etapa de su vida, adoptó una postura panteísta. Esto puede suponerse a partir de la última cita: toda la realidad no es más que un único ser en movimiento, el cual se va replegando cada vez más sobre sí. La fuerza de este movimiento proviene de abajo hacia arriba, tal es el sentido del devenir del Universo. Las fuerzas de lo inorgánico se traducen en fuerzas orgánicas y estas, a su vez, derivan en espíritu por un proceso de sublimación, proceso cuyo último estadio está dado por el hombre.

*"El hombre es, según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida –vida que le estremece con violencia–. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre 'sí' a la realidad, incluso cuando la teme y rehuye, el hombre es el ser que sabe decir 'no', el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad (...) En este sentido ve también S. Freud en el hombre el 'repressor de sus impulsos' –en su obra **Más allá del principio del placer**–. Y solo por que es esto puede el hombre edificar sobre el mundo de su percepción un reino ideal del pensamiento; y por otra parte, puede canalizar la energía –latente en los impulsos reprimidos– hacia el espíritu que habita en él. Esto es: el hombre puede sublimar la energía de sus impulsos en actividades espirituales."<sup>31</sup>*

30 M. SCHELER, op. cit., pp. 60-61.

31 M. SCHELER, op. cit., pág. 72.

○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

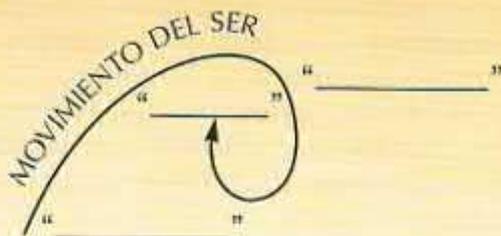
27. ¿En qué se asemejan y en qué se diferencian Max Scheler y Aristóteles en cuanto a la gradación que ambos hacen entre los seres vivientes?

28. Comparen la concepción de espíritu propuesta por Max Scheler con la del "alma intelectual" de Aristóteles. ¿Cuál abarca más funciones? Justifiquen.

29. Definan con sus palabras el significado de los siguientes términos, interpretándolos a la luz de la explicación dada antes por Scheler: 'libertad', 'mundo', 'objeto', 'centro de resistencia', 'objetividad', 'sujeto'.

30. Expliquen qué significa que el animal está dado por segunda vez a sí mismo y que el hombre lo está por tercera vez.

31. Ubiquen en el siguiente esquema las palabras "planta", "animal" y "hombre" donde lo consideren más apropiado siguiendo a Scheler y justifiquen.



32. Busquen en un libro de Psicología el significado de los términos "sublimación" y "represión", y luego de definirlos propongan un ejemplo personal de cada uno.

33. ¿En qué sentido es el hombre "el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad"?

34. Comparen la concepción de Scheler sobre el hombre como ser espiritual con la del hombre como animal simbólico, de Cassirer. ¿Las consideran posturas compatibles o incompatibles entre sí? Justifiquen.



### 1.5 La respuesta de E. Cassirer

Ernst Cassirer nació en el año 1874 en Breslau, Alemania, país en el que vivió, estudió y ejerció como profesor hasta el año 1933, cuando debió exiliarse. Se trasladó entonces a Oxford en Inglaterra y luego a Suecia, lugares donde dictó cátedra. Finalmente se dirigió a los Estados Unidos, donde vivió y trabajó hasta su muerte en 1945.

Entre sus obras se destacan *El problema del conocimiento*, *Filosofía de las formas simbólicas* y *Mito y lenguaje*, entre muchas otras. Publicó asimismo *Antropología filosófica*, obra que reviste especial interés para nosotros y de la cual analizaremos a continuación algunos capítulos.

Cassirer parte del hecho, constatado por la Biología, de que todo organismo posee un sistema "receptor", por el cual recibe estímulos del medio, y un sistema "efector", por el cual reacciona ante éstos, constituyendo ambos sistemas un "círculo funcional". Observa, asimismo, que esta constitución se encuentra también dada en el ser humano, pero con una importantísima variante:

*"En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no solo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él, como eslabón intermedio, algo que podemos señalar como sistema 'simbólico'."*<sup>32</sup>

32 E. CASSIRER, op. cit., pág. 47.

Si esta adquisición hecha por el hombre es o no una ventaja para él, reflexiona Cassirer, es cosa discutible; sin embargo, es ya un hecho absolutamente irreversible. Este mundo simbólico impregna toda la vida del hombre, de manera que este ya no se contacta de manera directa con la realidad misma, sino que lo hace siempre a través de esa red de símbolos.

*"En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial."*<sup>33</sup>

En efecto, el arte, el mito, la religión y el lenguaje son las formas simbólicas que constituyen ese universo, entendiéndose por lenguaje no solo el emotivo sino también el científico.

De manera que, si es el mundo simbólico lo que diferencia al hombre de los demás animales, es necesario precisar la definición clásica del hombre, todavía vigente, que formuló Aristóteles, esto es, la de "animal racional".

*"La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico."*<sup>34</sup>

A continuación, Cassirer considera necesario aclarar más detalladamente a qué llama símbolo, puesto que muchos han atribuido a los animales el uso de aquellos. Así, por ejemplo, a raíz de los famosos experimentos de Pavlov realizados con perros y de otras pruebas hechas con monos antropoides, podemos observar en los animales respuestas condicionadas ante ciertos estímulos. Se puede, por ejemplo, lograr que un animal segregue saliva al escuchar determinado sonido, si se ha logrado que este lo asocie con el alimento. Sin embargo, ese sonido no es tomado por el animal como símbolo, sino como signo o señal (ver Unidad 2, parte A). ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro? Analicemos el entrenamiento que Pavlov hizo con perros para que reaccionaran ante una campana como si se encontraran frente al alimento. Él colocó una y otra vez el alimento junto con el llamado estímulo sustituto, es decir, el sonido de la campana. Luego de repetir esta experiencia varias veces, logró que los perros salivaran ante el solo sonido de la campana. Este sonido no era para aquellos perros un "símbolo" del alimento, sino una "señal" de que el alimento les sería dado inmediatamente.

Para comprender mejor la distinción entre señal y símbolo tomaremos el tema del lenguaje. Sin duda, advierte Cassirer, observamos cierto tipo de lenguaje entre los animales, pero ¿es equiparable al lenguaje humano?

33 E. CASSIRER, op. cit., pág. 41.

34 E. CASSIRER, op. cit., pág. 49



Anne Sullivan ayudó a Helen Keller a entender el alfabeto y las estructuras sintácticas, características del lenguaje humano.

Al responder a esta pregunta es necesario distinguir niveles del lenguaje. En el estrato inferior encontramos el *lenguaje emotivo*. Muchas expresiones del hombre revisten este carácter, y también, sin duda, las manifestaciones animales que suelen ser calificadas de lenguaje son de este tipo. Así, sostiene el autor, el enojo, el terror, la desesperación e inclusive las ganas de jugar, en animales superiores, son expresión del lenguaje emotivo.

Pero existe, además, una forma de lenguaje superior, exclusivamente humano, que es el *lenguaje proposicional*. En él, la palabra, que no es ya un mero signo o señal sino un símbolo, integra oraciones en las cuales encontramos una estructura sintáctica.

Para distinguir estos tipos de lenguaje y comprender la importancia y diferencia abismal que existe entre ambos, Cassirer cita el caso de Hellen Keller, una niña ciega, sorda y muda a causa de una enfermedad que padeció siendo muy pequeña y que vivió en un grado de desarrollo intelectual equiparable al de un animal hasta que descubrió el lenguaje. Presentamos a continuación la descripción que Anne Sullivan, su maestra, hizo de ese momento crucial en la vida de la niña, y que es transcrita por Cassirer.

*"Tengo que escribirle algunas líneas esta mañana porque ha ocurrido algo verdaderamente importante. Hellen ha dado el segundo gran paso en su educación. Ha aprendido que cada cosa tiene un nombre y que el alfabeto manual es la llave para todo lo que desea conocer (...). Esta mañana, mientras se estaba lavando, deseó conocer el nombre del 'agua'. Cuando desea conocer el nombre de algo señala en su dirección y acaricia mi mano. Yo deletreé 'a-g-u-a' y ya no pensé más en el asunto hasta después del desayuno (...). Más tarde fuimos a la fuente e hice que Hellen tuviera la jarra bajo el grifo en tanto que yo daba a la bomba. Mientras salía el agua fría y llenaba la jarra deletreé 'a-g-u-a' sobre la mano abierta de Hellen. La palabra, que se juntaba a la sensación del agua fría que caía sobre su mano, pareció ponerla en marcha. Retiró la jarra y se quedó como extática. Su cara parecía resplandecer. Deletreé 'agua' varias veces. Se inclinó hacia el suelo y preguntó por su nombre y señaló hacia la fuente y, dando rápidamente la vuelta, preguntó por mi nombre. Deletreé 'maestra'. Al volver a la casa se hallaba muy excitada y aprendió el nombre de todos los objetos que tocaba, de suerte que en pocas horas ha añadido treinta nuevas palabras a su vocabulario. A la mañana siguiente anduvo como un hada radiante. Volaba de objeto en objeto preguntando por el nombre de cada cosa y besándome de pura alegría (...). Todas las cosas tienen que tener ahora un nombre. Adonde quiera que vayamos pregunta con ansiedad por el nombre de cosas que no ha aprendido en casa. Se halla ansiosa por deletrear con sus amigas y más ansiosa todavía por enseñar las letras a cualquiera que encuentre. Elimina los signos y las pantomimas que utilizaba antes en cuanto dispone de palabras que los suplan y la adquisición de una nueva palabra le produce el mayor gozo. Nos damos cuenta de que su cara se hace cada día más expresiva."*<sup>35</sup>

Comparemos entonces ahora los perros del experimento de Pavlov con Hellen Keller. Los perros habían logrado relacionar un determinado estímulo con una realidad concreta (la comida). Sin embargo, el logro de Hellen Keller fue infinitamente superior.

35 H. KELLER, *The story of my life*, Nueva York, Doubleday, Page and Co. 1902, en E. CASSIRER, op. cit., pp. 60-61.

A esto Cassirer lo llama "aplicabilidad universal" del símbolo, lo cual solo se da en el mundo humano, puesto que, naturalmente, ese paso que dio la niña jamás lo podrían haber dado los perros (ni tampoco animales superiores a estos).

Existe, asimismo, otra característica propia del símbolo, que lo distingue del signo, y es su variabilidad. Con esta palabra se alude al hecho de que cada objeto puede ser representado por más de un símbolo, como ocurre, por ejemplo, con los términos de distintos idiomas que aluden a una misma cosa ("hombre" - "man" - "uomo" - "homen").

De esta manera podemos mencionar algunas diferencias fundamentales entre el signo o señal y el símbolo. En primer lugar, el signo o señal es un operador, es decir, produce inmediatamente en quien lo recibe una reacción (campana - salivar); en cambio, el símbolo es un designador, es decir, representa un significado a ser comprendido por el intérprete (el que lo recibe) que desencadena o no una conducta; esa reacción es algo posterior. Además, se diferencian por las dos características que atribuimos antes al símbolo y que el signo no posee.

Si aplicamos esto al problema de la inteligencia animal, podemos afirmar, siguiendo a Cassirer, que el animal posee, sin duda, una gran capacidad de adaptación al medio e inclusive de adaptar el medio en función de sus necesidades. Pero es exclusivo del hombre el poseer inteligencia simbólica, lo cual significa, por ejemplo, poder comprender en forma abstracta una relación, tal como se da en el caso de la Geometría o la Aritmética.

Podemos afirmar entonces, a modo de síntesis, que Cassirer propone como nota esencial del hombre el **mundo simbólico**, ampliando de ese modo la definición aristotélica de hombre, que estaría apuntando a un margen muy estrecho de actividades humanas. Hay otro espectro mucho más amplio que incluye no solo lo racional sino también una multiplicidad de manifestaciones propiamente humanas que no son racionales. La definición de hombre como animal simbólico no solamente alude a un rasgo exclusivo del hombre, sino que lo abarca en toda su amplitud y riqueza. Muestra asimismo cómo la adquisición de esta capacidad le abre infinitas puertas al hombre, al brindarle a su existencia un horizonte mucho más amplio de posibilidades.

*"Sin el simbolismo la vida del hombre sería la de los prisioneros en la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos, sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia."*<sup>36</sup>

36 E. CASSIRER, op. cit., pág. 68.

○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

35. ¿Qué fue lo que Hellen Keller descubrió aquel día tan maravilloso de su vida que aparece narrado en la obra de Cassirer? ¿En qué residía la importancia de ese descubrimiento?

36. Busquen en algún libro de Psicología cuáles son los últimos hallazgos científicos relacionados con el lenguaje animal y a partir de allí argumenten a favor o en contra de la postura de Cassirer.

37. Propongan dos ejemplos originales que ilustren el carácter variable de los símbolos.

38. Busquen en esta unidad, entre las respuestas al problema 5, la de Platón y lean la alegoría de la caverna que se encuentra incluida en ella. Expliquen la semejanza propuesta por Cassirer en la primera afirmación del fragmento citado de la pág. 68 de *Antropología filosófica*.

39. ¿Cómo viviría el hombre si no existiera el mundo simbólico? Traten de escribir un párrafo al respecto.

40. Cassirer alude en su libro a Rousseau (ver en esta unidad la respuesta correspondiente al problema 3), quien dice: "El estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, (...) el hombre que medita es un animal depravado." ¿Qué semejanzas y/o diferencias encuentran entre esa afirmación y la propuesta de Cassirer?

41. ¿Sería compatible la definición de ser humano propuesta por Cassirer con la siguiente caracterización de la cultura? "Es la cultura en su pleno desarrollo –preludiado por las protoculturas animales– el ámbito específico de lo humano, su auténtica circunstancia, configuradora de sus posibilidades, entendida la cultura como totalidad compleja que comprende desde las prácticas y materiales tecnococómicos hasta las representaciones del mundo, los códigos morales y las realizaciones expresivas, pasando por los procesos de comunicación [y] las formas de organización (...)"<sup>37</sup> Justifiquen su respuesta.



## 2. ¿Puede decirse que el hombre es libre o, por el contrario, está determinado?

"Desde el martes, Silvio Arrieta es el hombre que volvió de la muerte, pues, habiéndose acostado sobre las vías del ramal del Ferrocarril General Roca, fue salvado –contra su voluntad y a pesar de oponer resistencia– por dos suboficiales de la Policía, que debieron anticiparse a la llegada de dos trenes en sentido opuesto. (...) Cuenta Arrieta: "Yo mismo, con mis manos, levanté nuestra casa. Años atrás había trabajado en todas partes. Como también sé de cerámica y hago instalaciones, estaba permanentemente ocupado, así que no me preocupaba la llegada de nuevos hijos. De repente todo empeoró. Ni siquiera me recibían en las obras, la construcción se paró. (...) Los chicos, que no saben de esas cosas, la pasaban mal. El hambre no perdona. Así las cosas, me agarró la crisis. Me notaba raro. Pasaba las horas desganado, confundido. Mis pensamientos eran cada vez más negros. Yo me decía: '¿No será mejor terminar con todo de una vez?' Entonces, la otra noche, me derrumbé. Yo volvía mi casa sin plata en el bolsillo. Pensé en mis hijos, que estarían en

37 C. PARIS, *El animal cultural*, Barcelona, Crítica, 1994, pág. 70.

la puerta de casa, esperanzados. En mi mujer, que tenía que darles alguna explicación. Me jugué. Elegí la vía descendente. Allí me acosté (...). Cerré los ojos. Ya 'cantaban' las vías: el tren se acercaba (...)" (Clarín, 19 de mayo de 1990, pág. 19).

## 2.1 La respuesta de Boecio

Anicio Boecio nació aproximadamente en el año 480 en Roma, durante el reinado de Odoacro, caudillo germánico que puso fin al Imperio Romano de Occidente. En el año 510, el emperador ostrogodo Teodorico lo nombró cónsul. Pero más tarde, al iniciar una persecución contra los cristianos, Boecio fue una de las víctimas. Se lo acusó de alta traición y de prácticas mágicas. Fue destituido de su cargo, encarcelado y ejecutado en el año 525. Mientras se encontraba en prisión, escribió su obra principal: *Consolación de la Filosofía*.

La obra está escrita en forma de diálogo entre el autor y una mujer de sereno y majestuoso rostro, que es la Filosofía. En el libro V aborda el tema de la Providencia divina: ¿cómo es posible que Dios prevea lo que ha de suceder? ¿En qué consiste este conocimiento? Fundamentalmente, ¿implica este conocimiento una **necesidad** en el verificarse de los acontecimientos, quedando de este modo sin lugar el **libre albedrío** en el hombre?

Boecio aborda este tema analizando si es posible el azar. A este planteo responde la Filosofía diciendo que si por azar se entiende lo que sucede sin causa alguna, o fuera de una cadena de causas, es imposible que exista. Todo acontecimiento necesita emanar de una causa.

Podemos, sin embargo, considerando lo dicho por Aristóteles, hablar de un acontecimiento como azaroso bajo una concepción, la de que sucede sin que lo hayamos previsto, o, al menos, de un modo distinto de lo previsto. Este acontecimiento, aunque imprevisto, procede de una cadena de causas y efectos. De este modo, el azar se debe a la acción conjunta de causas eslabonadas, y solo podemos hablar de tal haciendo referencia al hombre, ya que es a este a quien le resulta inesperado el acontecimiento, al cual, consecuentemente, califica de azaroso.

*"La concurrencia de las causas y su mutua concatenación proceden del orden inflexible del Universo, que, teniendo su origen en la Providencia, determina el lugar y el tiempo de cada cosa."*<sup>38</sup>

Mas, si los hechos se dan solo después de una cadena de causas que los provocaron, podríamos inferir que posiblemente los actos del espíritu humano también están sujetos a la necesidad. Se deduciría de esto, evidentemente, que el libre albedrío del hombre no podría existir, ya que este no obraría libremente sino sujeto a la fatalidad. Empero, estando el hombre dotado de razón, afirma Boecio, no puede carecer de libre albedrío. Así, solo podemos hablar de necesidad cuando se trata de hechos naturales. Cuando se trata, en cambio, de actos voluntarios, existe libertad.



Boecio en prisión, escribiendo el diálogo imaginario que mantenía con la Filosofía.

38 BOECIO, op. cit., pp. 187-188.

Pero ¿cómo conciliar esta libertad o el libre albedrío con la presciencia divina, es decir, con el conocimiento que Dios posee de todos los hechos que han de suceder en el Universo?

*"Porque, si Dios todo lo prevé sin que pueda equivocarse, necesariamente ha de verificarse lo que la Providencia ha previsto."*<sup>39</sup>

Si no sucediese así, se deduciría que este conocimiento divino, más que cierto y necesario, solo sería mera conjetura, lo cual no es propio de Dios.

Y no soluciona el problema pensar que los hechos no suceden porque hayan sido previstos sino que son previstos porque han de suceder, pues, una vez previstos, necesariamente deben verificarse. Y, si es así, afirma Boecio, las consecuencias son fácilmente observables: no tendría sentido hablar de premio o castigo, ya que nuestras virtudes, así como nuestros vicios, tendrían su causa en Dios; el ruego de nuestras oraciones sería vano, pues todo estaría fatalmente previsto; nuestras esperanzas serían inútiles. Así, alejado del principio universal, "*(...) sucumbiría el género humano, alejado y separado de su verdadero origen.*"<sup>40</sup>

Sin embargo, se afirmó antes que el hombre es libre por estar dotado de razón. ¿Cómo puede, entonces, preverse lo que bien podría no ocurrir? ¿Excluye esta providencia la posibilidad del acto voluntario o un hecho puede ser previsto y a la vez ser libre? ¿Pueden las cosas contingentes ser previstas como tales?

Dialogando acerca de estas cuestiones con la Filosofía, Boecio encuentra un alivio para los martirios de la prisión en la cual aguarda su muerte, y encuentra también la luz que abre su mente para descubrir la solución.

En efecto, dice Boecio, si nos resulta incomprensible la naturaleza de la presciencia divina es porque somos incapaces de entender su simplicidad. Pues es erróneo juzgar que el conocimiento dependa técnicamente del objeto conocido; antes bien, ese conocimiento debe ser considerado en función del sujeto cognoscente. Pues, respecto de un mismo objeto, los sentidos solo conocen la forma o figura que se da en la materia, la imaginación solo alude a la forma prescindiendo de la materia, la razón da un paso más, determinando la especie a la que pertenece ese objeto, lo cual es aún superado por la inteligencia, ya que es capaz de intuir formas simples penetrándolas con su luz. Y hay tantos grados en el conocer cuantas clases y diferencias en los seres. Así, las plantas solo tienen sensación; los animales están, además, dotados de imaginación y pueden experimentar deseos o rechazos; el hombre posee el privilegio de la razón, y solo a la divinidad le es propio el poseer inteligencia, la cual, mediante su simplicidad, capta asimismo lo aprehendido por la razón, la imaginación y los sentidos (obsérvese que Boecio considera a la inteligencia en un sentido restringido, distinguiéndola de la razón; esta es capaz de llegar a la verdad luego de discurrir con el razonamiento –ver Unidad 2–, en cambio aquélla es la facultad de conocer la esencia de las cosas en un acto simple e intuitivo).

39 BOECIO, op. cit., pág. 191.

40 BOECIO, op. cit., pág. 196.

Pero, así como el conocimiento proveniente de los sentidos no llega a la esfera de lo universal, propia de la razón y de la inteligencia, así, también, el tipo de conocimiento que brinda la inteligencia está fuera del alcance de la razón y esta no puede comprenderlo. Así, es un error suponer que la inteligencia divina solo puede ver los hechos futuros tal como la razón los alcanza.

Nos invita entonces Boecio a examinar, en cuanto nos es posible, cómo es la naturaleza divina para comprender luego cómo es su conocimiento.

Dios es eterno, y se nos define a la eternidad como "la posesión total y perfecta de una vida interminable"<sup>41</sup>. Esto es, evidentemente, distinto de carecer de principio y fin, ya que un ser en esta situación (como podrían ser los astros, según la concepción de Aristóteles y Platón) estaría, empero, sujeto a la ley del tiempo. Seguiría siendo un ser temporáneo, pues en su presente fugaz no ha alcanzado aún el futuro cuando ya pasó lo pretérito.

*"Son cosas muy distintas, en efecto, prolongar indefinidamente una existencia sin límites (...) y abarcar igualmente en su totalidad la actualidad de una existencia ilimitada, lo que evidentemente corresponde a la divina inteligencia."*<sup>42</sup>

De este modo, Dios posee la plenitud de su existencia, reuniendo todos los momentos del tiempo que fluye y estabilizándose en su simplicidad. Podemos entonces, según lo dicho, distinguir los términos "eternidad" y "perpetuidad". Y la importante consecuencia que rápidamente podemos inferir es que:

*"[Dios] considera todos los acontecimientos en su conocimiento simplísimo, como si sucedieran en el presente."*<sup>43</sup>



41 BOECIO, op. cit., prosa 6<sup>ta</sup> n° 4.

42 BOECIO, op. cit., pág. 208.

43 BOECIO, op. cit., pág. 209.

Debemos aceptar, sin embargo, que persiste cierta necesidad en los hechos que Dios ve en el futuro, aunque naturalmente sean libres. Distinguimos entonces dos tipos de necesidad: la absoluta, que deriva de la propia naturaleza de la cosa (como que el hombre sea mortal), y la condicional, agregada a esa naturaleza, que es la que se da cuando sabemos con certeza algo, pues si nuestro conocimiento es cierto es porque necesariamente se da en la realidad.

*"Del mismo modo, las cosas que Dios tiene ante sí presentes, ineludiblemente, se producen; pero unas proceden de la necesidad y otras de la libre facultad del agente."*<sup>44</sup>

Además, este conocimiento divino incluye también todo posible cambio. Así, al modificar nuestros deseos y elecciones, no vamos simultáneamente modificando la ciencia de Dios. Él, en un presente eterno, en una sola mirada, ve lo que ha de ocurrir y todos los cambios que la libertad dispone. El corolario es, entonces, que, conservando el hombre su libre albedrío, son merecidos los premios y castigos dispuestos, ya que es él, el hombre, la fuente de sus actos, buenos o malos. Y culmina Boecio su obra dándole un matiz ético, encomendándonos que obremos en forma virtuosa y fundemos nuestra esperanza en la oración, pues permanentemente nos encontramos *"bajo la mirada de un juez que todo lo ve"*.<sup>45</sup>

Del mismo modo en que puedo observar acontecimientos percatándome de que bien podrían no realizarse, asimismo Dios conoce todo lo que sucede reconociendo que las causas por las que ocurren pueden ser la necesidad o la libertad. El pensador francés Étienne Gilson, al referirse a este tema, opina que Boecio soluciona el problema disociándolo en dos: la previsión y la libertad.

*"Dios prevé de manera infalible los actos libres, pero los prevé como libres."*<sup>46</sup>

El historiador de la Filosofía Guillermo Fraile, en cambio, considera que, *"obligado el filósofo por su posición de cristiano a salvar ambos términos, la omnisciencia divina y la libertad humana, no llega a encontrar solución alguna, desdoblado de ese modo la cuestión."*<sup>47</sup>

44 BOECIO, op. cit., pág. 213.

45 BOECIO, op. cit., pág. 215.

46 E. GILSON, op. cit., cap. II, parte III.

47 G. FRAILE, op. cit., pág. 807.

## ACTIVIDAD INDIVIDUAL

42. Propongan un ejemplo donde a un hombre le acontezca un hecho aparentemente "azaroso", pero que, sin embargo, tenga sus debidas causas.
43. Comparen la jerarquización de seres que realiza Boecio con aquella que había propuesto Aristóteles (rastréela en las respuestas al problema 1 en esta misma unidad), mostrando semejanzas y/o diferencias entre ambas.
44. Enumeren cinco atributos diferentes de Dios según la concepción cristiana y traten de relacionar –positiva o negativamente– por lo menos tres de ellos con la libertad humana o el libre albedrío.
45. Propongan un ejemplo donde se vea cómo dos personas, por intereses diversos, perciben un mismo objeto de manera diferente.
46. ¿Cuáles son las consecuencias éticas de la afirmación de la libertad por parte de Boecio? Ejemplifiquen de modo personal alguna de ellas.
47. ¿Consideran que Boecio ha solucionado el problema, tal como lo afirma Gilson, o que no lo ha logrado, como dice Fraile? Justifiquen.



## 2.2 La respuesta de J. P. Sartre

Jean-Paul Sartre nació en 1905 en París, en el seno de una familia burguesa. Su padre murió cuando él tenía un año de edad. Cursó sus estudios de Filosofía en la escuela Normal Superior de París. En 1929, en la Sorbona, conoció a Simone de Beauvoir, con quien permaneció unido desde entonces. Más tarde fue nombrado profesor del Liceo de El Havre y luego de Laon.

La Segunda Guerra Mundial, que había estallado en 1939, lo movilizó en extremo. Durante el avance nazi sobre Francia en 1940, Sartre fue tomado prisionero hasta el año siguiente. A partir de entonces se transformó en un pensador revolucionario y representante de la resistencia contra las fuerzas de ocupación. Para él, y para muchos que vivían en aquel momento, quedaba demostrado, a raíz de los dramas de la guerra, que la existencia es un sinsentido, un transcurrir desesperanzado, y que, al actuar, el hombre se encuentra completamente abandonado.

Estos años fueron, a la vez, los tiempos de mayor producción literaria para Sartre, destacándose como escritor de obras teatrales y novelas. Caben mencionar *Las moscas* y *La náusea*, respectivamente.

En 1943 publicó *El ser y la nada*, su obra filosófica principal. En 1946 publicó *El existencialismo es un humanismo*, donde presentaba un breve y claro resumen de ciertos puntos importantes de su doctrina, en defensa de algunos ataques de los que había sido objeto. Murió en 1980.

Sartre es considerado un importantísimo representante del existencialismo, corriente filosófica que surgió en el siglo XIX con Kierkegaard (ver Unidad 8, parte D), pero que tuvo su gran desarrollo en el siglo XX con Heidegger, Jaspers (ver Unidad 1, parte A), Gabriel Marcel y el mismo Sartre.

No es sencillo definir qué se entiende por existencialismo, y así lo admite Sartre en su obra *El existencialismo es un humanismo*. Ese término ha sido aplicado a una gama tan amplia de expresiones y movimientos y se puso tan de moda (en la década del 50) que, tal como Sartre afirma, "ya no significa absolutamente nada". Sin embargo, hay un punto en común en todos los filósofos existencialistas, y es que consideran que la existencia, en el ser humano, precede a la esencia.

¿Qué significa eso? Tomemos, para comprenderlo, un ejemplo que el mismo autor propone:

*"Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo, un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto y que en el fondo es una receta. Así, el cortapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no se puede suponer un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué va a servir ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia —es decir, el conjunto de recetas y de cualidades que permiten producirlo y definirlo— precede a la existencia, y así está determinada la presencia frente a mí de tal o cual cortapapel, de tal o cual libro. Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia."*<sup>48</sup>



Imagen del río Sena, que atraviesa la ciudad de París. En ella nació y escribió sus obras más importantes J. P. Sartre.

Observamos entonces que, en todos los objetos fabricados por el hombre, la esencia precede a la existencia, puesto que, en cada caso, el fabricante o artesano primero lo concibe (le da su esencia) y luego lo fabrica (le otorga existencia). Entiende Sartre por esencia de un objeto aquello que lo define, lo que hace que sea eso que es y no otra cosa.

En general, podemos afirmar con Sartre que en un ser la esencia precede a la existencia solo si ha sido fabricado o creado por alguien que primero lo concibe y luego le otorga existencia. Y esta ha sido la visión que la humanidad siempre ha tenido de Dios:

*"Al concebir un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior (...) Así, el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica. Así, el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino."*<sup>49</sup>

El modo de pensar sartreano respecto de este tema sigue el mismo hilo argumental que Santo Tomás y, en general, que todas las doctrinas teístas. Pero la diferencia estriba en que Sartre modifica la primera premisa:

48 J. P. SARTRE, op. cit., pág. 14.

49 J. P. SARTRE, op. cit., pp. 14-15.



Se entiende así por qué Sartre tildaba de incoherentes a todos los filósofos que, siendo ateos como él lo era, hablaban sin embargo de la naturaleza o esencia humana como previa a la existencia.

¿Qué significa entonces para Sartre el hecho de que, en el hombre, la existencia preceda a la esencia?

*"Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define (...). Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia. El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo (...). El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser."*<sup>50</sup>

Lo único que caracteriza al hombre reside, entonces, en ser un proyecto. Pero Sartre precisa esta noción diciendo que no es lo mismo proyectar ser algo que querer algo. Por "querer" entendemos generalmente una decisión consciente y posterior, que supone y se explica por ese proyecto previo. Así, por ejemplo, querer estudiar, querer viajar y querer casarse implican una elección, un proyecto mucho más radical, que supone todo un modelo de vida. Ese proyecto, además, está dado en la acción. "Pro-jectum" significa "lanzado hacia adelante", pero lanzado en la acción. Si alguien dijera, por ejemplo, "Yo siempre quise ser pianista, pero toda mi vida fui empleado administrativo", Sartre opinaría que el ser pianista no era su real proyecto, porque aquello nunca estuvo encarnado en una acción concreta. Sartre además agrega:

50. J. P. SARTRE, op. cit., pág. 16.

*"Si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. (...)*

*Cuando decimos que el hombre se elige; entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos."<sup>51</sup>*

Sartre propone algunos ejemplos para ilustrar lo dicho antes y muestra en ellos cómo, aun en un hecho individual y basado puramente en cuestiones personales, mi elección involucra a toda la humanidad. Así, que un hombre se case no tiene que ver solo con su vida privada sino que en algún sentido incide en la de todos, puesto que está proponiendo la monogamia como un modelo para toda la humanidad. Esto no quiere decir que los otros seres humanos deban seguirlo, ni siquiera que de hecho haya quienes lo sigan; se trata de un modelo posible tal que quien lo elige tiene que tener muy claro que si lo considera bueno para él debe considerarlo bueno al mismo tiempo para cualquier otra persona.

Es por esto que Sartre afirma que cada vez que actuamos, y por ende elegimos, parece como si toda la humanidad tuviese sus ojos puestos en nosotros. Y esto es, desde luego, una carga. Estar obligados a elegir constantemente (puesto que cada conducta implica una elección) y saber que con esa elección comprometemos a toda la humanidad en el sentido de mostrar un modelo posible de conducta no puede sino provocarnos angustia.

*"Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no solo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados, pero nosotros pretendemos que enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad, muchos creen al obrar que solo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: 'Pero ¿si todo el mundo procediera así?' se encogen de hombros y contestan: 'No todo el mundo procede así'. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: '¿Qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo?' Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando 'Todo el mundo no procede así' es alguien que no está bien con su conciencia."<sup>52</sup>*

La angustia de la que habla Sartre, por otra parte, no es una angustia paralizante, sino que, por el contrario, es propia de todo aquel que asume responsabilidades, propia del que debe elegir y que, al hacerlo, sabe que compromete a toda la humanidad, pero, aun así, elige y actúa.

51 J. P. SARTRE, op. cit., pág. 17.

52 J. P. SARTRE, op. cit., pp. 18-19.

Para comprender cabalmente esto hay que considerar además que, si Dios no existe, el hombre está desamparado, está solo, y si no hay nada por encima de él no hay pautas morales que lo guíen. Y sin guía es aún más difícil elegir.

*"El existencialista piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe 'Si Dios no existiera, todo estaría permitido'. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse (...). Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, (...) no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre."*<sup>53</sup>

El hombre está condenado porque no se dio a sí mismo la existencia, pero es libre porque él es el único responsable de lo que hace.

La situación del hombre es, entonces, una situación de desamparo, puesto que Dios no existe y no tiene sentido esperar señales divinas. Es asimismo una situación de desesperanza, puesto que no tiene la certeza de que los otros hombres apoyarán y continuarán lo que él ha emprendido. Por lo tanto, *"nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción."*<sup>54</sup>

De este modo, y dado que Dios no existe, el hombre carece de una esencia que lo determine y carece de valores o pautas morales que lo guíen, encontrándose entonces desamparado, desesperanzado y obligado a elegir por toda la humanidad. Es por esto que Sartre afirma: *"el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre."*<sup>55</sup>

53. J. P. SARTRE, op. cit., pág. 21.

54. J. P. SARTRE, op. cit., pág. 26.

55. J. P. SARTRE, op. cit., pág. 22.

○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

48. Expliquen cuál es la esencia del ser humano para: a) Aristóteles. b) Pascal. c) Scheler. d) Cassirer. Para hacerlo guiense revisando las respuestas al problema 1 en esta misma unidad.

49. Expresen con sus propias palabras la afirmación "Nada hay en el cielo inteligible". Luego comparen el "cielo inteligible" con el "Mundo de las Ideas" (ver Platón, sección 4 de esta unidad).

50. Interpreten los siguientes casos a la luz de lo expuesto antes:

- Jorge, actualmente presidente de una superpotencia a nivel mundial, estudió la carrera de Ciencia Política y, luego de graduarse con excelentes notas se doctoró con una tesis sobre el equilibrio de las relaciones internacionales. Ahora, después de un grave atentado terrorista en su patria, se siente presionado por el Congreso para declarar la guerra a un país de Medio Oriente pero, después de analizar a fondo la situación y escuchar la voz de los representantes de Naciones Unidas, decide no declarar la guerra.
- Jazmín es alcohólica, y, cuando la gente le hace cuestionamientos por su adicción, ella suele responder: *'Yo no tengo la culpa... me dejé llevar por mis compañeros, que bebían cerveza a todas horas... ellos son los responsables. Pero, al fin de cuentas, yo soy la única afectada. A ustedes no les incumbe.'*

51. Sartre propone que siempre, al actuar, nos preguntemos "¿Qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo?". Pero afirma, además, que no hay pautas morales universales. ¿Qué semejanzas y qué diferencias encuentran con la ética kantiana, que ustedes estudiaron en la Unidad 5?

52. ¿Cuál será la opinión de Sartre sobre los filósofos que, aun declarándose ateos, afirman la existencia de normas morales? Jus-

tifiquen.

53. En los pares de enunciados que se encuentran debajo de las opciones siguientes, marquen la letra correcta y justifiquen su elección.

- a) Los dos son verdaderos y el segundo es una explicación adecuada del primero.
- b) Los dos son verdaderos pero el segundo no es una explicación adecuada del primero.
- c) El primero es verdadero y el segundo es falso.
- d) El segundo es verdadero y el primero es falso.
- e) Ambos son falsos.

- El hombre no encuentra valores a priori sino que debe inventarlos.

porque

*Cada hombre es responsable de todos los hombres.*

a b c d e

- En las cosas hechas por el hombre la existencia precede a la esencia

porque

*En el hombre la existencia precede a la esencia.*

a b c d e

- El hombre es completamente libre para actuar y elige lo que cree conveniente

porque

*No hay naturaleza humana.*

a b c d e

54. A Sartre se le ha reprochado ofrecer una visión pesimista del hombre. Asuman alternativamente los roles de acusador y acusado ofreciendo en cada caso un argumento.

55. Redacten un diálogo entre Boecio y Sartre donde se vayan abordando los siguientes temas: existencia de Dios, libertad humana, esperanza o desesperanza y existencia de normas morales.



### 3. ¿Es la agresividad una característica biopsíquica o un emergente social?

"Los recursos destinados por el mundo a la investigación médica constituyen solo la quinta parte de aquellos reservados al estudio y desarrollo tecnológico en el sector militar. Se calcula que la humanidad gasta en armas y fuerzas armadas, en menos de tres horas, el dinero asignado por la Organización Mundial de la Salud para la lucha contra la viruela, en cinco horas los fondos que la Unicef destina cada año a los niños necesitados y en medio día la cantidad que sería suficiente para eliminar la malaria y las enfermedades endémicas en 66 países (...) En los países subdesarrollados existe actualmente como promedio un soldado cada 250 habitantes y un médico cada 3.700 (...) Solo dos submarinos atómicos soviéticos y otros dos de EE.UU. serían suficientes para pagar un programa que eliminaría definitivamente el analfabetismo sobre la Tierra." (Datos aportados por científicos, economistas, políticos y escritores de todo el mundo que participaron como observadores en la segunda reunión del Grupo de los Seis para la Paz y el desarme en Ixtapa, Méjico) (*Clarín*, viernes 8 de agosto de 1986).

#### 3.1 La respuesta de J. J. Rousseau

El período de la Ilustración que caracterizó al siglo XVIII enfatizó la razón y la discusión fría. Opuesto a ese movimiento y en forma contemporánea surgió en Filosofía el Romanticismo, que se extendió posteriormente a otros ámbitos. Uno de los principales representantes del romanticismo filosófico es Jean-Jacques Rousseau.

Nació en Ginebra en 1712. Su madre murió pocos días después del parto. A la edad de dieciséis años, insatisfecho con los varios oficios con que había experimentado hasta entonces, comenzó una vida de vagabundo que, de alguna manera, mantuvo hasta su muerte.

En 1749 se enteró de que la Academia de Dijon proponía un concurso sobre el tema de la posibilidad de que la civilización hubiera corrompido a la humanidad. Este problema lo motivó a tal punto que se abocó por completo a la reflexión sobre el mismo, ganando, por su obra, el primer premio. En su escrito, que luego fue desarrollado en *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, manifiesta que el hombre es bueno por naturaleza, que la sociedad lo ha corrompido y que la única solución es el retorno a la vida natural.

Tiempo después se trasladó a París, donde escribió *Economía Política*, *Carta a D'Alembert*, *La Nueva Eloísa*, *Emilio* y *El contrato social*. Murió en 1778, habiendo mostrado en sus últimos años un desequilibrio mental agudo.

La obra que nos interesa para el problema que abordamos es *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Allí Rousseau plantea que hay dos tipos de desigualdades. Una es física y propia de todo animal. En efecto, en todas las especies hay individuos más fuertes y mejor dotados que otros. Pero la otra desigualdad, la moral, es propia del hombre en su estado actual.

Veremos entonces cómo describe Rousseau al hombre en su estado natural y luego nos referiremos brevemente a qué fue lo que ocurrió para que aquella situación paradisiaca terminase.

¿Cómo imagina Rousseau al hombre en aquel estado previo a la civilización?

*"Despojado este ser así constituido de todos los dones sobrenaturales que hubiera podido recibir y de todas las facultades artificiales que no ha podido adquirir sino mediante largos progresos, considerándolo, en una palabra, tal cual debió de salir de las manos de la naturaleza, veo en él un animal menos fuerte que unos y menos ágil que otros, pero en conjunto mejor organizado que todos; lo veo saciar su hambre bajo una encina, su sed en el arroyo más cercano, durmiendo bajo el árbol mismo que le proporcionó su sustento, y de esta suerte satisfacer todas sus necesidades.*

*La tierra abandonada a su fertilidad natural y cubierta de inmensos bosques que el hacha no mutiló jamás ofrece a cada paso alimento y refugio a los animales de toda especie."*<sup>56</sup>

Al leer el párrafo previo habrán podido apreciar por qué calificamos de paradisiaco al estado que Rousseau describe como natural. El hombre se encontraba integrado con la naturaleza. Se valía de ella en cuanto lo requerían sus necesidades, pero no la dominaba, y era capaz de descubrir en cada planta o en cada roca el fruto sabroso o el arma para defenderse.

Rousseau concibe al hombre natural como un animal, pero con ventajas por sobre los otros, que le permitían defenderse tanto de los rigores del clima como de las especies feroces que merodeaban la zona. ¿Qué tenía el hombre que lo ubicara en esa posición?

*"Los hombres, diseminados entre ellos, observan, imitan su industria y se instruyen así hasta posesionarse del instinto de las bestias, con la ventaja de que cada especie no tiene sino el suyo propio al paso de que el hombre, no teniendo tal vez ninguno que le perteneciera, se los apropia todos."*<sup>57</sup>

Por otra parte, las condiciones de vida imponían al hombre la necesidad de resistir y sobreponerse a dificultades de todo tipo.

*"Habitados desde la infancia a las inclemencias de la intemperie y al rigor de las estaciones, ejercitados en la fatiga y obligados a defender, desnudos e inermes, sus vidas y sus presas contra las otras bestias feroces o a escapar de ellas mediante la fuga, los hombres adquieren un temperamento robusto y casi inalterable. Los niños, que vienen al mundo con la misma excelente constitución de sus padres y que la fortifican por medio de los mismos ejercicios, adquieren así todo el vigor de que es capaz la especie humana. La naturaleza obra precisamente en ellos como la ley de Esparta con los hijos de los ciudadanos: hace fuertes y robustos a los bien constituidos y suprime a los demás, diferente en esto, de nuestras sociedades, en donde el Estado, haciendo que los hijos resulten onerosos a sus padres, los mata indistintamente antes de haber nacido."*<sup>58</sup>

Rousseau afirma que, aun enfrentándose con animales fuertes, el hombre saldrá, en general, airoso.

56 J. J. ROUSSEAU, op. cit., pág. 63.

57 J. J. ROUSSEAU, op. cit., loc. cit.

58 J. J. ROUSSEAU, op. cit., pp. 63-64.

*"Pero, viviendo el hombre salvaje dispersado entre los animales y encontrándose desde temprana edad en la necesidad de medir sus fuerzas con ellos, establece pronto la comparación, y sintiendo que los sobrepuja en habilidad más de lo que ellos le exceden en fuerza, se acostumbra a no temerles. Poned un oso o un lobo en contienda con un salvaje robusto, ágil, valeroso, como lo son casi todos, armado de piedras y un buen garrote, y veréis que el peligro será más o menos recíproco, y que tras varias experiencias semejantes, las bestias feroces, que no gustan de atacarse mutuamente, dejarán tranquilo al hombre, a quien habrán encontrado tan feroz como ellas."*<sup>59</sup>

Hasta aquí la comparación del hombre salvaje con los animales con los que estaba obligado a convivir. Pero hay otro referente, comparado con el cual el salvaje saldrá todavía mucho más airoso, y este es el hombre actual.

*"Siendo el cuerpo del hombre salvaje el único instrumento que conoce, lo emplea en diversos usos, para los cuales, por falta de ejercicio, los nuestros son hoy incapaces, pues nuestra industria nos quita la fuerza y la agilidad que la necesidad le obligaba a adquirir. En efecto, si hubiera tenido un hacha, ¿habría roto con el brazo las gruesas ramas de los árboles? Si hubiera dispuesto de una honda, ¿habría lanzado con la mano una piedra con tanta violencia? Si hubiera tenido una escala, ¿habría subido a un árbol con tanta ligereza? Si hubiera poseído un caballo, ¿habría sido tan veloz en la carrera? Si dais al hombre civilizado el tiempo de reunir todos estos auxiliares a su alrededor, no cabe duda de que aventajará fácilmente al hombre salvaje; pero si queréis ver un combate más desigual todavía, colocad a ambos desnudos, el uno frente al otro, y reconoceréis muy pronto la ventaja de tener cada cual constantemente todas sus fuerzas a su servicio, de estar siempre dispuesto para cualquier evento y de llevar siempre, por decirlo así, todo consigo."*<sup>60</sup>

Hay otro factor importantísimo que destaca Rousseau, por el cual ensalza la vida natural y repudia la vida civilizada, y este es la salud.

*"Nosotros mismos nos procuramos mayor número de males que remedios puede proporcionarnos la medicina. La extrema desigualdad en la manera de vivir, el exceso de ociosidad en unos, el exceso de trabajo en otros, la facilidad de excitar y de satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado escogidos de los ricos, cargados de jugos enardecientes los hacen sucumbir de indigestiones; la mala nutrición de los pobres, de la cual carecen a menudo y cuya falta los lleva a llenar demasiado sus estómagos cuando la ocasión se presenta, las vigiliias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas y decaimiento del espíritu, los pesares y tristezas sin número que se experimentan en todas las clases y que roen perpetuamente las almas, he ahí las funestas pruebas de que la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra y de que los hubiéramos evitado casi todos con solo observar la manera de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza."*<sup>61</sup>

59 J. J. ROUSSEAU, op. cit., loc. cit.

60 J. J. ROUSSEAU, op. cit., pág. 64.

61 J. J. ROUSSEAU, op. cit., pág. 66.

El carecer de enfermedades en la vida del salvaje se manifiesta también en la vejez. Los ancianos no viven esta etapa de su existencia como una pesada carga llena de sufrimientos, sino que la transitan apaciblemente, sin malestares físicos ni anímicos.

*"Entre los viejos que se agitan y transpiran poco, la necesidad de alimentación disminuye en relación directa de sus fuerzas, y como la vida salvaje aleja de ellos la gota y el reumatismo, y la vejez es de todos los males el que menos pueden aliviar los recursos humanos, extinguese al fin, sin que los demás se percaten de que han dejado de existir y casi sin darse cuenta ellos mismos."*<sup>62</sup>

Si el haber desarrollado el pensamiento le ha traído al hombre el progreso, y con él el debilitamiento de sus fuerzas, las enfermedades, la destrucción de la naturaleza y los padecimientos durante la vejez, quizá podamos concordar con Rousseau cuando afirma *"el estado de reflexión es un estado antinatural y el hombre que medita es un animal depravado."*<sup>63</sup>

Hemos expresado antes que, al comparar al hombre salvaje con los demás animales, Rousseau sostiene que aquél carece de un patrón de conducta instintivo, y que esto le permite, gracias a su habilidad, aventajar a las demás especies. Esto en el aspecto físico. Pero hay otro aspecto, que podemos denominar metafísico, por el cual el hombre se diferencia del animal:

*"No veo en todo animal más que una máquina ingeniosa a la cual la naturaleza ha dotado de sentidos para que se remonte por sí misma y para que pueda garantizarse, hasta cierto punto, contra todo lo que tienda a destruirla o descomponerla. Observo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza, por sí sola, ejecuta todo en las operaciones de la bestia, en tanto que el hombre concurre él mismo en las suyas como agente libre. La una escoge o rechaza por instinto y el otro lo hace por un acto de libertad, lo que determina que la bestia no pueda separarse de la regla que le está prescrita, aun cuando le fuese ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se separa a menudo de ella en perjuicio propio. (...)*

*Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, y aun las coordina hasta cierto punto. El hombre no difiere a este respecto de la bestia más que por la cantidad. (...) No es, pues, tanto el entendimiento lo que establece entre los animales y el hombre la distinción específica sino su calidad de agente libre. La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma."*<sup>64</sup>

De manera que, en el animal, la naturaleza, a través del instinto, rige de manera coercitiva su conducta. En el hombre, en cambio, debido a que posee libertad, existe la posibilidad de rechazar las prescripciones de la naturaleza. En cuanto al entendimiento, la diferencia entre el hombre y el animal no es sino de grado. La diferencia esencial radica en que, por ser espíritu, el hombre puede decir "no" a los impulsos sensibles.

62 J. J. ROUSSEAU, op. cit., loc. cit.

63 J. J. ROUSSEAU, op. cit., loc. cit.

64 J. J. ROUSSEAU, op. cit., pág. 69.

¿Cuáles fueron las causas que degeneraron en la ruptura con el estado natural y el surgimiento de la sociedad civil? Rousseau establece que se trató de una conjunción de factores; sin embargo, marca como el central el surgimiento de la propiedad privada.

*"El primero que, habiendo cercado un terreno, descubrió la manera de decir 'Esto me pertenece' y halló gentes bastante sencillas para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y de horrores no hubiese ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o llenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes 'Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos pertenecen a todos y que la tierra no es de nadie!'"*<sup>65</sup>

Fruto de la propiedad privada son la esclavitud, el trabajo exagerado de algunos contra la excesiva ociosidad de otros y la pobreza de muchos contra la acumulación de riquezas por parte de pocos. En suma, toda diferencia moral, contraria a la naturaleza.

Es importante destacar que los conceptos rousseauianos expuestos aquí son los vertidos por el autor en *Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, escrito en 1749. En *El Contrato social*, de 1762, Rousseau varía notablemente su concepción respecto de la sociedad civil. Allí establece que la formación de la sociedad organizada es necesaria en tanto los peligros que amenazan al hombre aislado son superiores a sus fuerzas. Se impone entonces un pacto o contrato entre las voluntades individuales, a partir del cual cada individuo pierde parte de sus derechos a cambio de poder preservar la vida de la especie.

#### ○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

56. ¿Tenía el hombre, según las palabras leídas al comienzo, un patrón de conducta uniforme que le impusiera un modo de actuar constante ante circunstancias similares? En caso afirmativo, ¿por qué lo tenía?
57. Averigüen cómo era la "selección" que se realizaba en Esparta entre los hijos de los ciudadanos.
58. Si ustedes fueran abandonados en medio de una selva, sin ningún tipo de instrumento artificial para auxiliarlos, ¿qué cosas sabrían hacer para alimentarse y brindarse calor, seguridad y refugio?
59. ¿Coinciden con la opinión de Rousseau expresada en el fragmento citado de la pág. 64 de su libro o creen que desvaloriza en exceso al hombre actual? Justifiquen.
60. Mencionen por lo menos tres enfermedades que conozcan y que se deban a las costumbres o estilo de vida de quienes las padecen.
61. Elaboren una descripción de la condición de los ancianos en las ciudades actuales, teniendo en cuenta tanto el aspecto físico como el psíquico. Comparen luego esa descripción con la de Rousseau.

65 J. J. ROUSSEAU, op. cit., pág. 89.

62. Revisen el planteo de Epicuro respecto del temor a la muerte (Unidad 5) ¿Consideran que su propuesta es aplicable también al hombre salvaje? Justifiquen.

63. Rastreen, entre las respuestas al problema 1, qué autor marcaba la misma diferencia entre el hombre y el animal que señala

Rousseau en el fragmento citado de la pág. 69 de su libro.

64. Busquen en periódicos y otras publicaciones artículos donde, según la opinión de ustedes, se convalide la postura de Rousseau sobre las desventajas de la sociedad civil y colóquenles un epígrafe adecuado.



### 3.2 La respuesta de S. Freud

Innovador como pocos dentro del campo de la Psicología, Sigmund Freud nació en Freiberg, Moravia, en 1856. Cuatro años más tarde su familia se trasladó a Viena, donde él vivió y trabajó hasta un año antes de su muerte. Estudió Medicina pero desde temprano había manifestado intereses mucho más amplios que se extendían a la totalidad de la vida humana. Sus obras más importantes fueron publicadas a partir de 1900, año en que apareció *La interpretación de los sueños*. Le siguieron *Psicopatología de la vida cotidiana*, *Tres ensayos para una teoría sexual*, *Totem y tabú*, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, *Más allá del principio del placer*, *El yo y el Ello*, *Inhibición, Síntoma y Angustia* y *El malestar en la cultura*, entre otros. Ya era anciano y estaba enfermo de cáncer desde hacía varios años cuando, en 1938, Hitler invadió Austria. Freud pudo viajar a Londres, donde siguió escribiendo una breve exposición de la última versión de su teoría *Esquema del psicoanálisis*. Falleció en 1939.

En su respuesta a Einstein –una carta escrita en setiembre de 1932–, Freud señala que ha quedado sorprendido ante la envergadura de la pregunta acerca de la posibilidad de liberar al hombre de la amenaza de la guerra, que le había formulado aquél. Luego marca su coincidencia con el punto de vista del científico-filántropo que proponía la organización de una entidad supranacional con poder de decisión a los efectos de mantener la paz. Para mostrar esa coincidencia Freud recurre a una metáfora náutica:

*"Usted me ha sacado el viento de las velas pero yo navegaré de buen grado en su estela y me limitaré a confirmar todo lo que ha expuesto."*<sup>66</sup>

A continuación propone sustituir el término "poder" por "violencia", ya que, aun cuando derecho y violencia se oponen entre sí, el uno se desarrolló a partir de la otra y aún hoy ambos se relacionan.

66 S. FREUD, *El porqué de la guerra (Carta a Einstein)*, op. cit., pág. 3208.

En un comienzo –en la etapa de la horda primitiva– se imponían aquéllos que tenían más fuerza muscular y más adelante se impusieron aquéllos que tenían mejores armas; el vencido al principio era aniquilado para evitar su venganza, pero luego se descubrió la posibilidad de utilizarlo para desempeñar tareas pesadas, y así, su eliminación física fue sustituida por su sometimiento como esclavo. Pero ¿cómo se pasó de la violencia a la justicia? Los más débiles encontraron que podían contrarrestar la mayor fuerza de alguien uniéndose entre ellos y no de manera accidental sino en forma duradera: surgieron así reglamentos y se crearon órganos capaces de controlar su aplicación; al reconocer esa comunidad de intereses, los hombres entablaron entre sí relaciones de solidaridad y afecto. Pero, de modo concomitante, fueron apareciendo en la comunidad elementos de poder desigual: varones y mujeres, padres e hijos, vencedores y vencidos, amos y esclavos, y en este ámbito los dominadores hicieron leyes para protegerse, concediendo pocos derechos a los oprimidos. Así, surgieron dos fuentes de inestabilidad jurídica pero que fueron, al mismo tiempo, fuentes de progreso de la justicia: 1) la tentativa de algunos dominadores de volver al uso de la violencia anterior y 2) los esfuerzos de los oprimidos por lograr mayor poder. En esa situación, o bien el derecho vigente se fue adaptando a las cambiantes relaciones de poder o bien, ante el enfrentamiento de sectores diferentes, quedó transitoriamente suspendido para ser reemplazado por un orden jurídico nuevo.

Pero, aun lográndose la paz dentro de la propia comunidad, *"una ojeada a la historia de la humanidad nos muestra una interminable serie de conflictos entre una comunidad y otra(s), entre conglomerados mayores o menores, entre ciudades, comarcas, unidades, territorios cívicos, regiones, pueblos, tribus, Estados; conflictos que, casi invariablemente, fueron decididos mediante la prueba de fuego de la guerra, guerra que se resolvió o en la expoliación o en la total sumisión y conquista de una de las partes"*.<sup>67</sup>

Pero la conquista, a su vez, termina creando solo uniones parciales, aun cuando sean de grandes proporciones, cuyos conflictos vuelven a provocar una solución violenta.

De todos esos esfuerzos bélicos resulta que las guerras, de ser localistas pasan a ser extendidas y apocalípticas. Y aquí Freud llega a la misma conclusión que Einstein: *"una prevención de la guerra solo es posible si los hombres se unen para la instauración de un poder central encargado de arbitrar todos los conflictos de intereses"*. Esa institución, que podrá ser la sociedad de las naciones, debería combinar los dos factores que pueden mantener junta a una comunidad, a los que Freud aludió antes: los vínculos sentimentales o identificaciones y el poder asentado sobre la fuerza. La dificultad se encuentra en que esa institución carece de poder efectivo y *"la tentativa de sustituir el poder efectivo por el poder de las ideas está todavía hoy condenada al fracaso"*<sup>68</sup>.



Cuando Hitler invadió Austria, Freud se resistió en principio a abandonar Viena, pero ante presiones de amigos y familiares se trasladó a París y de allí se dirigió a Londres con su esposa Martha y su hija Anna.

67. S. FREUD, op. cit., pág. 3210.

68. S. FREUD, op. cit., loc. cit.

A partir de ese momento Freud entra en su propio terreno –el psicológico– al analizar la hipótesis de Einstein: que en los hombres actúa un impulso hacia el odio y la destrucción. Declara estar de acuerdo con ella y a continuación expone su fundamentación teórica, para lo cual necesita previamente exponer una parte de la teoría de los impulsos en su última formulación:

*"Nosotros aceptamos que los instintos de los hombres no pertenecen más que a dos categorías: o bien son aquéllos que tienden a conservar y a unir –los denominados "eróticos", completamente en el sentido del Eros del Symposium [Banquete] platónico, o "sexuales", ampliando deliberadamente el concepto popular de la sexualidad– o bien son los instintos que tienden a destruir y a matar. Los comprendemos en los términos "instinto de agresión" o "de destrucción". Como usted advierte, no se trata más que de una transfiguración teórica de la antítesis entre el amor y el odio, universalmente conocida y quizá relacionada primordialmente con aquella otra entre atracción y repulsión, que desempeña un papel tan importante en el terreno de su ciencia. Llegados aquí, no nos apresuremos a introducir los conceptos estimativos de "bueno" y "malo". Uno cualquiera de estos instintos es tan imprescindible como el otro, y de su acción conjunta y antagónica surgen las manifestaciones de la vida. Ahora bien: parece que casi nunca puede actuar aisladamente un instinto perteneciente a una de estas especies, pues siempre aparece ligado –decimos nosotros "fusionado"– con cierto componente originario del otro, que modifica su fin y que en ciertas circunstancias es el requisito ineludible para que este fin pueda ser alcanzado. Así, por ejemplo, el instinto de conservación sin duda es de índole erótica, pero justamente él precisa disponer de la agresión para efectuar su propósito. Análogamente, el instinto del amor objetual necesita un complemento del instinto de posesión para lograr apoderarse de su objeto. La dificultad para aislar en sus manifestaciones ambas clases de instintos es lo que durante tanto tiempo nos impidió reconocer su existencia."*<sup>69</sup>

Aquí conviene recurrir a alguna otra obra de Freud para aclarar estas nociones claves: en *Análisis terminable e interminable* muestra el origen filosófico de esas nociones.

*"El filósofo [Empédocles] enseñaba que dos principios gobernaban los sucesos en la vida del Universo y en la vida de la mente y que esos principios estaban continuamente en guerra entre ellos. Los llamó (amor) y (lucha). De esas dos fuerzas –que concebía en el fondo como 'fuerzas naturales que operaban como instintos y de ningún modo inteligencias con un propósito conciente'– la una tiende a aglomerar las partículas primarias de los cuatro elementos en una unidad simple, mientras que la otra, por el contrario, busca disolver todas estas fusiones y separar las partículas primitivas de los elementos. (...) Los dos principios fundamentales de Empédocles son, en cuanto al hombre y a la función, los mismos que nuestros dos instintos primigenios, el Eros y la tendencia a la destrucción."*<sup>70</sup>

En *El malestar de la cultura* da una caracterización del hombre y otra de la cultura que se relacionan con los impulsos mencionados.

69 S. FREUD, op. cit., pp. 3211-3212.

70 S. FREUD, *Análisis terminable e interminable*, citado en R. ZADJMAN, op. cit., pág. 112.

*"La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo.*

*(...) Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas. De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin; de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amor al prójimo como a sí mismo, precepto que efectivamente se justifica porque ningún otro es, como él, tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana."<sup>71</sup>*

Más adelante, Freud vincula este punto con su segundo esquema del aparato psíquico, donde aparecen mencionadas las tres instancias: Ello, Yo y Superyó.

*"(...) ¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? (...) La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio Yo, incorporándose a una parte de este que, en calidad de Superyó, se opone a la parte restante, y asumiendo la función de 'conciencia' [moral], despliega frente al Yo la misma dura agresividad que el Yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo Superyó y el Yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior como una guarnición militar en una ciudad conquistada."<sup>72</sup>*

Volviendo a la carta a Einstein de la que partimos, luego de referirse a los dos tipos de impulsos, Freud introduce la idea de una pluricausalidad de la conducta que ya había aparecido en obras anteriores y ejemplifica:

*"Cuando los hombres son incitados a la guerra, habrá en ellos gran número de motivos —nobles o bajos, de aquéllos que se suele ocultar y de aquéllos que no hay reparo en expresar— que responderán afirmativamente, pero no nos proponemos revelarlos todos aquí. Seguramente se encuentra entre ellos el placer de la agresión y de la destrucción: innumerables crueldades de la Historia y de la vida diaria destacan su existencia y su poderío. La*

71 S. FREUD, *El malestar de la cultura*, citado en R. ZAJDMAN, op. cit., pp. 79-80.

72 S. FREUD, *El malestar en la cultura*, citado en R. ZAJDMAN, op. cit., pág. 85

*fusión de estas tendencias destructivas con otras eróticas e ideales facilita, naturalmente, su satisfacción. A veces, cuando oímos hablar de los horrores de la Historia, nos parece que las motivaciones ideales solo sirvieron de pretexto para los afanes destructivos; en otras ocasiones, por ejemplo, frente a las crueldades de la Santa Inquisición, opinamos que los motivos ideales han predominado en la conciencia, suministrándoles los destructivos un refuerzo inconsciente. Ambos mecanismos son posibles.*"<sup>73</sup>

Freud se detiene en el análisis del impulso destructivo llamado más tarde *tánatos* o impulso de muerte.

*"Mediante cierto despliegue de especulación hemos llegado a concebir que este instinto obra en todo ser viviente, ocasionando la tendencia de llevarlo a su desintegración, de reducir la vida al estado de materia inanimada. Merece, pues, en todo sentido, la designación de instinto de muerte, mientras que los instintos eróticos representan las tendencias hacia la vida. El instinto de muerte se torna instinto de destrucción cuando, con la ayuda de órganos especiales, es dirigido hacia afuera, hacia los objetos. El ser viviente protege en cierta manera su propia vida, destruyendo la vida ajena. Pero una parte del instinto de muerte se mantiene activo en el interior del ser; hemos tratado de explicar gran número de fenómenos normales y patológicos mediante esta interiorización del instinto de destrucción. Hasta hemos cometido la herejía de atribuir el origen de nuestra conciencia moral a tal orientación interior de la agresión. Como usted advierte, el hecho de que este proceso adquiera excesiva magnitud es motivo para preocuparnos; sería directamente nocivo para la salud, mientras que la orientación de dichas energías instintivas hacia la destrucción en el mundo exterior alivia al ser viviente, debe producirle un beneficio. Sirva esto como excusa biológica de todas las tendencias malignas y peligrosas contra las cuales luchamos. No dejemos de reconocer que son más afines a la Naturaleza que nuestra resistencia contra ellas, la cual, por otra parte, también es preciso explicar.*"<sup>74</sup>

Llegados a este punto parece imposible suprimir las tendencias agresivas en los hombres y parece más razonable intentar ofrecerles otras formas de desahogo que no sean las de la guerra. Una posibilidad de luchar contra la inclinación a la destrucción sería propiciar todo lo que sirve para constituir vínculos: amor, en el sentido que tiene el precepto bíblico "*Ama a tu prójimo como a ti mismo*", solidaridad, identificaciones. Otra posibilidad, puesto que parece insuprimible la desigualdad entre los hombres y la necesidad de autoridad, es la formación, a través de la educación, de una aristocracia de hombres "*capaces de pensar con la cabeza, inaccesibles al miedo en su lucha por la verdad, que pudieran dirigir a las masas*". Este último camino, sin embargo, parece utópico.

Y aquí Freud añade al planteo de Einstein una pregunta que este no había formulado y cuya respuesta analiza con cierto detalle: "*¿Por qué nos indignamos tanto contra la guerra usted y yo y tantos otros, por qué no la aceptamos como una más de las muchas situaciones penosas de emergencia de la vida, ya que aparece vinculada a causas biológicas, casi como su consecuencia inevitable?*"

73 S. FREUD, *Obras completas*, pág. 3212.

74 S. FREUD, *op. cit.*, pp. 3212-3213.

*La respuesta será que la guerra es inaceptable porque cada hombre tiene derecho a su propia vida, que la guerra destruye existencias humanas ricas de esperanza, pone a los individuos en situaciones denigrantes, los obliga a matar a otros contra su propia voluntad, destruye costosos valores materiales producto del trabajo humano, y así sucesivamente. Se puede añadir que la guerra en su forma actual no ofrece ya ninguna oportunidad de realizar el antiguo ideal heroico, y que una guerra futura, como consecuencia del perfeccionamiento de los medios de destrucción, significaría la eliminación de uno o tal vez de ambos enemigos. Todo esto es verdad y parece tan innegable que uno se asombra de que las guerras no hayan sido todavía repudiadas por acuerdo general de la humanidad.*"<sup>75</sup>

Parecería entonces que paradójicamente también el pacifismo responde a razones muy profundas emanadas de la naturaleza humana. ¿Cuáles son ellas?

*"Desde tiempos inmemoriales se desarrolla en la Humanidad el proceso de la evolución cultural (yo sé que otros prefieren denominarlo "civilización").*

*A este proceso debemos lo mejor que hemos alcanzado, y también buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos. Sus causas y sus orígenes son inciertos; su solución, dudosa; algunos de sus rasgos, fácilmente apreciables. Quizá lleve a la desaparición de la especie humana, pues inhibe la función sexual en más de un sentido, y ya hoy las razas incultas y las capas atrasadas de la población se reproducen más rápidamente que las de cultura elevada. Quizá este proceso sea comparable a la domesticación de ciertas especies animales. Sin duda trae consigo modificaciones orgánicas, pero aún no podemos familiarizarnos con la idea de que esta evolución cultural sea un proceso orgánico. Las modificaciones psíquicas que acompañan la evolución cultural son notables e inequívocas. Consisten en un progresivo desplazamiento de los fines instintivos y en una creciente limitación de las tendencias instintivas. Sensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aun desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico. Entre los caracteres psicológicos de la cultura, dos parecen ser los más importantes: el fortalecimiento del intelecto, que comienza a dominar la vida instintiva, y la interiorización de las tendencias agresivas, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas.*

*Ahora bien, la guerra contrasta del modo más estridente con las actitudes psíquicas que el proceso de civilización nos impone. Por eso debemos indignarnos contra ella, simplemente porque no podemos ya soportarla. No se trata solo de una aversión intelectual y afectiva, sino que para nosotros, los pacifistas, es una intolerancia constitucional, por decirlo así, una intolerancia agrandada al máximo.*"<sup>76</sup>

Termina Freud su carta expresando su esperanza de que dos elementos –la actitud cultural y el miedo justificado a los efectos devastadores de un conflicto futuro– pongan fin, en una época no lejana, al uso de la guerra.

75 S. FREUD, op. cit., pág. 3214.

76 S. FREUD, op. cit., pág. 3215.

○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

65. ¿Están de acuerdo con la afirmación de Freud de que el derecho y la justicia se desarrollaron a partir de la violencia? Justifiquen su respuesta.
66. Busquen en un libro de Psicología el segundo esquema del aparato psíquico propuesto por Freud y caractericen brevemente cada una de las instancias psíquicas: Ello, Yo y Superyó.
67. ¿Qué tipo de impulsos canalizan adaptativamente las siguientes personas?
- a) María no ha podido tener hijos y ha adoptado legalmente a dos niños.
- b) Juan es cirujano y realiza operaciones de un alto nivel de complejidad.
- c) Carmen se ocupa de dar de comer y proteger a gatos y perros sin dueño.
- d) Pedro integra una cuadrilla dedicada a la demolición de edificios.
- Justifiquen su respuesta y propongan dos ejemplos propios.
68. Busquen algún hecho histórico que ejemplifique la afirmación de Freud "*las motivaciones ideales [en los seres humanos] solo han servido de pretexto a los afanes destructivos*".
69. ¿Comparten la esperanza final de Freud? ¿Por qué?
70. Elaboren una síntesis personal de las ideas más importantes de Freud acerca de la agresividad humana.



### 3.3 La respuesta de E. Fromm

Erich Fromm, a quien ya vimos en la Unidad 5, comienza analizando en "*Teoría y estrategia de la paz*" los distintos significados de la palabra "paz" y encuentra una definición negativa, "*paz = no guerra o no utilización de la fuerza para el logro de determinados fines*", y otra positiva, "*paz = estado de armonía fraternal de todos los hombres*". El segundo concepto se asimila a la idea profética del "tiempo mesiánico", que aparece en el Antiguo Testamento, época de armonía entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza; se encuentra siempre dentro de un contexto relativo, en parte dentro de la historia del Cristianismo, en parte en las sectas y movimientos revolucionarios cristianos y, en su forma secular, en la teoría de K. Marx. Con respecto al primer significado del término, mucho más común, se han propuesto diferentes caminos para llegar a ese tipo de paz: uno de ellos, de tipo político, es establecer una autoridad supranacional con poder para evitar el desencadenamiento de una guerra; otro, de tipo económico, es la propuesta del librecambismo, que sus autores consideraban capaz de proporcionar una base para la paz, y otro, de tipo militar, es el llamado "*equilibrio del terror*" –sucedáneo del "*equilibrio del poder*"–, en el cual el análisis racional de la situación por parte de cualquier Estado lo lleva a descartar el uso de la fuerza porque no le conviene utilizarla.

En la época actual, el peligro de una guerra atómica, que sería para el hombre autodestructiva, atrae nuevamente la atención sobre el tema de la paz y, según Fromm, no se lo puede tratar ampliamente sin hacer referencia a una teoría del hombre y de la sociedad en que vive.

Para encarar la primera comienza con un análisis crítico de la noción de "agresividad" tal como ha sido utilizada por otros pensadores, en particular Freud y Lorenz. Dice en primer término que "agresividad" no puede confundirse con "destruccion" ni con "hostilidad".

*"En primer lugar, no debemos olvidar que hay una agresividad que es solo de acción. Hay hombres que destruyen sin obedecer a un 'impulso destructivo' ni tener interés psicológico en hacerlo; siguen órdenes (...). Esto resulta hoy tanto más fácil, porque una gran parte de la destrucción está tan lejos del objeto que ahorra al hombre ver lo que hizo. Llamo a esta clase de agresividad 'organizacional', queriendo significar que el hombre que destruye lo hace porque se lo han ordenado y solo hace lo que le indican, y tanto destruye como construye, según la orden correspondiente (...). El hombre que realiza este tipo de agresión no obedece a un deseo de destruir.*

*Quizás el concepto más importante, que en los últimos años ha cobrado particular significado a través de la obra de Konrad Lorenz y de una serie de otros autores, sea la idea de que existe un **instinto de destrucción**, (...) que muchos consideran análogo al instinto sexual. Me parece importante definir, ante todo, el concepto de instinto de que aquí se habla: como una cantidad de excitación que surge espontáneamente y va creciendo y cuyo fin es la destrucción de objetos, que se va potenciando cada vez más y, aunque sea controlada, debe llevar finalmente a una explosión. Según esta teoría, el hombre busca objetos que le permitan liberar su instinto de destrucción, tal como en la esfera de la sexualidad busca objetos que le permitan liberar su instinto sexual.*

*(...) Se trata en cierto modo de la misma idea que se encuentra en la teoría del **instinto de muerte** de Freud (...). Lorenz lo dijo una vez de una manera muy simple: no surge agresividad porque haya partidos políticos en pugna, sino al revés. El hombre se crea las relaciones por medio de las cuales puede liberar su destructividad, que le es innata, y se va potenciando sin cesar. En mi opinión, se puede demostrar que la suposición de que existe un instinto de destrucción análogo al instinto sexual, es insostenible. Lo señalan estudios neurofisiológicos, particularmente de los últimos años (...). Uno de los neurofisiólogos más significativos, muerto hace poco, Hernández Peón, demostró que, como en el caso de muchos otros mecanismos, hay un centro excitador y un centro inhibidor de la agresividad. Esto quiere decir que nunca puede tener lugar una autoexcitación espontánea y una excitación en progresivo aumento, como en el modelo hidráulico de Freud o de Lorenz. Sobre la base de material antropológico y psicológico se puede demostrar que el grado de destructividad varía de un hombre a otro, de modo que parece imposible postular un instinto general de destructividad innato como tal en el hombre. En lo que respecta al instinto de muerte freudiano, debería pensarse lo siguiente: según Freud, debe existir naturalmente el instinto de muerte no solo en el hombre sino también en el animal, pues, al tratarse de un factor biológicamente dado, reside en toda sustancia viva. Sin embargo, el conjunto del material reunido sobre animales no proporciona el más mínimo fundamento al supuesto de que los que se manifiestan como menos agresivos mueran antes [o] se enfermen más, en comparación con los animales más agresivos. Esto significa que el material referente a animales probaría ya por sí mismo que es insostenible la teoría del instinto de muerte como una tendencia normalmente innata de todo lo viviente."<sup>77</sup>*

77 E. FROMM, "Teoría y estrategia de la paz" en *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, op. cit., pp. 175-177.

La discusión relacionada con el tema de la agresividad y de la destructividad, según Fromm, suele culminar con una oposición entre dos grupos, el que sostiene la existencia de un instinto destructivo –en el que están Freud y Lorenz– y el de los que sostienen que toda agresividad es aprendida, proveniente de influencias del medio, como Skinner. También esta última posición le parece insostenible ya que hay en el hombre y en el animal un centro cerebral que si es excitado eléctricamente provoca reacciones agresivas. Fromm propone otra solución: suponer la existencia de una **disposición a la agresión** de origen fisiológico pero que se desencadena solo ante determinados estímulos y que estos tienen que ver con situaciones en las que el hombre y el animal sienten amenazados sus intereses vitales. Dichos intereses son la vida –individual y de la especie–, el cuidado de las crías y el acceso a animales del otro sexo, a las fuentes de alimentación y a la posesión de un territorio. Sin embargo, mientras el animal solamente mata por necesidad, el hombre lo hace a menudo por crueldad, es decir, por el placer de destruir, y aquí Fromm distingue entre la agresividad reactiva ante la amenaza de intereses vitales, que es mayor en el hombre que en el animal, y la destructividad, exclusiva del hombre, que adopta dos formas diferentes. A continuación, Fromm pasa a analizar cada una de ellas por separado.

Comienza por preguntarse: ¿Por qué la agresividad reactiva es mayor en el hombre que en el animal? Y propone las siguientes razones:

*"En primer lugar, el hombre prevé y por ello puede anticipar peligros aún no presentes pero que posiblemente surjan en el futuro. Se siente entonces, a diferencia del animal, amenazado no solo por el peligro inmediato, sino también por el peligro futuro previsible. En segundo lugar, el hombre crea símbolos y valores que se identifican con él mismo, con su existencia total. Los ataques contra estos símbolos y valores son ataques contra intereses vitales, que en el caso del animal no existen naturalmente en este dominio. En tercer lugar el hombre crea ídolos a los que se esclaviza, pero sin los cuales en un determinado estadio de su desarrollo no puede vivir sin enloquecer o desquiciarse interiormente. Todo ataque contra esos ídolos se sentirá como un ataque contra sus intereses vitales.*

*Bajo esta denominación, debe entenderse (...) [los ídolos] que hoy reverenciamos, los de las ideologías, los de la soberanía del Estado, los de la nación, de la raza, de la religión, de la libertad, del socialismo, de la democracia, de la maximización del consumo, de la organización, etc. Todo eso se idoliza, todo se vuelve algo que se separa del hombre y resulta entonces más importante y tiene mayor valor que el hombre mismo. (...) Quizás no haya ninguna amenaza que suscite más hostilidad y destructividad a lo largo de la historia humana que la amenaza contra los ídolos que el hombre reverencia; solo que los hombres siempre se engañan al respecto, en tanto creen que sus ídolos son los verdaderos dioses, y los dioses de los otros son verdaderos ídolos.*

*En cuarto y último lugar, está la sugestibilidad del hombre. Se puede persuadir a un hombre de que sus intereses vitales están amenazados aunque no lo estén en absoluto. Se le puede lavar el cerebro –así se dice cuando se habla del enemigo– o 'educarlo', como se dice cuando se habla de sí mismo. Pero, ya sea que los intereses vitales del hombre estén realmente amenazados o que se cree la sugestión de que lo están, (...) la reacción subjetiva es la misma. Esta destructividad o agresividad reactiva del hombre es en principio la misma que la del animal, pero, por los motivos que he mencionado anteriormente, resulta monstruosamente más amplia y profunda que la de este."<sup>78</sup>*

78 E. FROMM, op. cit., pp. 180-182.

El verdadero problema, en este caso, está constituido por "la dependencia del hombre respecto de sus ídolos, la falta de una actitud crítica, la sugestibilidad y todo lo que se relaciona con la falta de un desarrollo anímico pleno en el hombre" y todos estos factores se relacionan, a su vez, con ciertas estructuras sociales.

Fromm pasa a continuación a analizar las dos formas de destructividad típicamente humanas:

"El segundo tipo de destructividad, totalmente distinto de la agresividad reactiva y específicamente humano, es el que yo llamaría destructividad sádica cruel. Su fin es la vivencia de la omnipotencia sobre los hombres y las cosas, que se manifiesta en el control absoluto sobre ambos, hasta el punto de la destrucción, el tormento y la tortura. Esta vivencia de la omnipotencia solo se entiende si se comprenden sus raíces, es decir, el sentimiento de impotencia que la mayoría de los hombres han tenido a lo largo de la historia. No tiene por qué ser consciente, porque hay medios suficientes para engañarse al respecto, ya que resulta incómodo sentirse conscientemente impotente.

(...) La destrucción de lo que tiene vida es casi tan maravillosa como la creación de la vida, salvo que esta requiere esfuerzo, disciplina, abnegación, empleo de todas las capacidades humanas, y en cambio la destrucción no precisa en la actualidad más que un arma, y, en el pasado, manos y puños robustos. Por ello, encontramos reiteradamente en los individuos y clases sociales más privados de la posibilidad de experimentar vivencias creadoras activas –por ejemplo, en la pequeña burguesía alemana de la época anterior a Hitler y en los estratos blancos, socialmente análogos, de los estados sureños norteamericanos– que los hombres que, por su situación real, carecen más de alegría o de fuerza creadora son los que manifiestan con mayor frecuencia esta destructividad sádica. Aunque solo dure una hora o diez minutos, la vivencia de cabal omnipotencia (...) para muchos hombres que en su existencia social y en su sentimiento íntimo se perciben solo como gusanos, es algo por lo que vale la pena morir.

Una tercera forma de destructividad (...) es la destructividad necrófila. La palabra 'necrófilo', en sentido caracterológico, fue empleada por primera vez por Unamuno en su famoso discurso de Salamanca, pronunciado seis meses antes de su muerte. En esa oportunidad reaccionó ante una exclamación del general Millán Astray, secuaz de Franco, cuya divisa era '¡Viva la muerte!', respondiendo: 'Acabo de oír un grito insensato y necrófilo'. 'Necrófilo' también significa la atracción por todo lo muerto, lo que es ruina, enfermedad, no-vida, no-crecimiento, y lo solo mecánico. (...) En oposición a la necrofilia está lo que he llamado biofilia, el particular amor a la vida; es característico de los hombres que no solo quieren vivir como todos, sino que experimentan una especial alegría ante todo lo que vive, lo que crece, lo que posee una estructura, lo que se configura a sí mismo, lo que no es mecánico. Es lógico que nos refiramos en este punto a la vinculación que existe entre estos conceptos de la necrofilia y la biofilia y los instintos de vida y de muerte de Freud. Para mí, la principal diferencia reside en que el instinto de muerte en Freud es biológicamente normal, mientras que, a mi juicio, la necrofilia es algo patológico."<sup>79</sup>

Una referencia más amplia a biófilos y necrófilos puede encontrarse en otra obra de Fromm, *El corazón del hombre*. En ella dice al caracterizar al necrófilo:

79 E. FROMM, op. cit., pp. 182-185.

"La persona con orientación necrófila se siente atraída y fascinada por todo lo que no vive, por todo lo muerto: cadáveres, marchitamiento, heces, basura. Los necrófilos son individuos aficionados a hablar de enfermedades, de entierros, de muertes. Empiezan a vivir precisamente cuando hablan de la muerte. Un ejemplo claro del tipo necrófilo puro es Hitler. Lo fascinaba la destrucción y le agradaba el olor de la muerte. Aunque en los años de su éxito quizá haya parecido que solo quería destruir a quienes consideraba enemigos suyos, los días de la *Götterdämmerung* o Crepúsculo de los Dioses y el final demostraron que su satisfacción más profunda estribaba en presenciar la destrucción total y absoluta: la del pueblo alemán, la de los que lo rodeaban, la suya propia. Una información de la Primera Guerra Mundial, de la que no hay pruebas, pero que tiene mucho sentido, dice que un soldado vio a Hitler como en estado de trance mirando fijamente un cadáver en descomposición y negándose a alejarse.

El necrófilo vive en el pasado, nunca en el futuro. Sus emociones son esencialmente sentimentales, es decir, alimentan el recuerdo de emociones que tuvieron ayer o que creen que tuvieron. Son fríos, esquivos, devotos de la ley y el orden. Sus valores son exactamente lo contrario de los valores que relacionamos con la vida normal: no la vida sino la muerte los anima y satisface.

Es característica del necrófilo su actitud hacia la fuerza. Fuerza es, según la definición de Simone Weil, la capacidad para convertir un hombre en un cadáver. Así como la sexualidad puede crear vida, la fuerza puede destruirla. Toda fuerza rebasa, en último análisis, en el poder para matar. Puedo no matar a una persona, sino únicamente privarla de su libertad; quizá quiero solo humillarla o despojarla de sus bienes; pero, haga yo lo que haga, detrás de todas estas acciones está mi capacidad de matar y mi deseo de hacerlo. El enamorado de la muerte ama la fuerza inevitablemente. Para él la mayor hazaña del hombre no es dar vida, sino destruirla; el uso de la fuerza no es una acción transitoria que le imponen las circunstancias, es un modo de vida. (...)

Mientras la vida se caracteriza por el crecimiento de una manera estructurada, funcional, el individuo necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. La persona necrófila es movida por el deseo de convertir lo orgánico en inorgánico, de mirar la vida mecánicamente, como si todas las personas vivientes fuesen cosas. Todos los procesos, sentimientos y pensamientos de vida se transforman en cosas. La memoria, y no la experiencia; tener, y no ser, es lo que cuenta. El individuo necrófilo puede relacionarse con un objeto —una flor o una persona— únicamente si lo posee; en consecuencia, una amenaza a su posesión es una amenaza a él mismo; si pierde la posesión, pierde el contacto con el mundo. Por eso encontramos la paradójica reacción de que más bien perdería la vida que la posesión, aun cuando al perder la vida el que posee deja de existir. Ama el control, y en el acto de controlar mata la vida. Se siente profundamente temeroso ante la vida, porque por su misma naturaleza es desordenada e incontrolable. La mujer que pretende sin razón ser la madre del niño, en el relato del juicio de Salomón, es típica de esa tendencia. Preferiría tener un niño muerto y adecuadamente dividido que perder un niño vivo. Para el individuo necrófilo, justicia significa reparto correcto, y está dispuesto a matar o morir en obsequio de lo que llama justicia. 'La ley y el orden' son ídolos para él; todo lo que amenaza a la ley y el orden se considera un ataque satánico a sus valores supremos".<sup>80</sup>

80 E. FROMM, *El corazón del hombre*, op. cit., pp. 38-41.

Con respecto a la teoría de la sociedad, Fromm señala solo un punto: la creciente separación entre afecto e intelecto que se fue operando a partir de la segunda Revolución Industrial y que llevó a una creciente indiferencia hacia la vida.

A continuación, pese a un cierto escepticismo sobre las probabilidades de mantener la paz, Fromm propone algunos elementos de lo que llama "la estrategia de la paz" y que son los siguientes:

1. Evitar la derrota –aunque sea diplomática– del oponente apuntando a un reconocimiento de los intereses recíprocos.
2. Movilizar grandes masas de hombres en favor de la idea de la paz para presionar a la opinión pública y a los gobernantes en esa dirección.
3. Tratar de que la gente concientice su descontento ante una sociedad consumista en la que el hombre es un mero engranaje.
4. Intentar sistemática y masivamente la desmitificación de los ídolos y rechazar la escalada del odio y de la fuerza.

Pero en última instancia, concluye Fromm, solo la paz con sentido positivo puede garantizar, a la larga, la paz en el sentido de no-guerra. Los movimientos pacifistas deben transformarse en "un humanismo radical, capaz de apelar al hombre total –al hombre que padece esa falta de vitalidad que ha traído consigo esta sociedad industrial– y mostrar la imagen de una nueva sociedad y de un nuevo hombre".<sup>81</sup>

#### ACTIVIDAD INDIVIDUAL

71. Elaboren un cuadro sinóptico titulado: "Orígenes psicológicos de la violencia", con las diferentes formas de agresividad y destructividad que propone Fromm.
72. Construyan un cuadro de doble entrada comparando la agresividad reactiva en el hombre y en el animal.
73. ¿En qué sentido utiliza Fromm la palabra "ídolo"? Busquen la palabra en un diccionario filosófico y respondan: ¿qué filósofo de la Edad Moderna la usó y qué tiene que ver el significado que le dio con el propuesto por Fromm?
74. Propongan algún modo de contrarrestar por lo menos uno de los factores que incrementan la agresividad reactiva en el hombre.
75. Traten de caracterizar psicológicamente a un torturador a partir de los elementos que proporciona Fromm al referirse a las dos formas de destructividad.
76. Elijan un personaje literario necrófilo, protagonista de alguna obra que hayan leído en el colegio o por su propia cuenta, y justifiquen que lo es.
77. Analicen críticamente la estrategia de la paz propuesta por Fromm. Justifiquen su acuerdo o desacuerdo –parcial o total– con ella.
78. Elaboren un cuadro comparativo señalando semejanzas y diferencias entre la propuesta de Freud y la de Fromm.



81. E. FROMM, "Teoría y estrategia de la paz" en *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, op. cit., pág. 190.

#### 4. ¿Cuál es la organización sociopolítica ideal para el hombre?

*"Decenas de millones de hombres han muerto en este siglo por obra del fanatismo destructor y a la postre suicida de quienes opusieron la obstinación del utopismo inverso y retrógrado a los anhelos de armonía, progreso y solidaridad. Con distintos signos ideológicos, pero coincidiendo en el absolutismo doctrinario y en la práctica autoritaria, esos movimientos reaccionarios buscaron siempre un enemigo arquetípico de clase o raza, un chivo expiatorio sobre el que descargar culpas y transferir ansiedades.*

*El alejamiento del holocausto nuclear como perspectiva amenazadora para todos los pueblos del mundo no puede ser sustituido por el resurgimiento de los odios raciales como encubrimiento de problemas y como instrumento de poder. El afianzamiento de la distensión internacional y el progreso de cada nación exigen aventar rápidamente los espectros abominables de un pasado de horror.*

*Los problemas sociales, que comprenden principalmente la desocupación y la migración de mano de obra, y los problemas nacionales, que derivan del sometimiento o de la negación que se hizo en el pasado de legítimas aspiraciones a la identidad y a la libertad, no deben ser caldo de cultivo para esos nuevos fanatismos (...)." (Clarín, 17 de mayo de 1990, pág. 10).*

##### 4.1 La respuesta de Platón

Platón nació en Atenas en 428/27 a. C. de una de las familias aristocráticas más antiguas de esa ciudad-Estado. A los 18 años entró en el círculo de Sócrates, quien (como ya señalamos en la Unidad 1, parte B, "Un modelo de vida filosófica") ejerció sobre él una perdurable influencia: Platón habría de dedicarse en forma intensiva a la Filosofía y convertiría a su maestro en el interlocutor principal de casi todos sus diálogos. Después de la muerte de Sócrates, viajó por más de diez años por Egipto, Magna Grecia, Cirene y Sicilia. Allí conoció a Dionisio, tirano de Siracusa, y procuró convencerlo de que aplicara en ese Estado sus ideales ético-políticos. De regreso a Atenas, fundó, en 387 a. C., la Academia, institución donde se enseñaban las disciplinas filosóficas y algunas de las que hoy son ciencias independientes, tales como la Matemática y la Astronomía. Murió a los 80 años en 347 a. C. (para la ubicación histórica de Platón consultar el contexto histórico de Sócrates en la Unidad 1). Sus obras –en su mayoría, diálogos– se agrupan de acuerdo con tres períodos:

1. de juventud, donde se observa una estrecha adhesión a la posición socrática: *Apología de Sócrates, Critón, Laques, Lisis, Protágoras.*
2. de madurez, donde aparecen sus propias ideas: *Gorgias, Menón, Banquete, Fedro, Fedón, República.*
3. de vejez, donde hace una reelaboración crítica de algunos planteos: *Teeteto, Sofista, Timeo, Critias, Leyes.*

Para poder entender el modelo de Estado platónico es preciso primero proponer los lineamientos básicos de su concepción metafísica: la Teoría de las Ideas, a la que ya hicimos referencia en la Unidad 6.

Platón supone que además del mundo que nosotros conocemos a través de los sentidos, al que llama mundo sensible, existe otro al que solo se puede acceder por la inteligencia o la razón: el mundo inteligible. En este habitan, por así decirlo, las

Ideas, modelos o arquetipos perfectos de todo cuanto existe en el mundo sensible. Así, por ejemplo, nosotros podemos percibir árboles, casas, animales y seres humanos, y todos ellos son individuos con características que los distinguen; este árbol es el aroma que está en el jardín del frente de mi casa y ese perro es Peggy, ovejero alemán hembra de diez años que me pertenece, pero tanto el aroma como Peggy son solo copias imperfectas del Árbol o el Perro que están en el mundo de las Ideas. A diferencia del árbol que crece y más tarde perderá lozanía, o de Peggy, que va envejeciendo, las Ideas de Árbol y de Perro no cambian ni se deterioran; son inmutables y eternas. Además, las Ideas están jerarquizadas –unas tienen un grado mayor de perfección que otras– y la más elevada de todas es la Idea de Bien. Pero podríamos preguntarnos: si esas Ideas –que debemos diferenciar de las ideas, pensamientos que nosotros tenemos de las cosas al captarlas– están en otro mundo, por más que sean reales –y lo son para Platón sin ninguna duda–, ¿cómo las conocemos?

El filósofo responde que el alma humana, antes de nacer en el mundo sensible, está en el mundo de las Ideas y las contempla; al encarnarse, esto es, al unirse al cuerpo, olvida lo aprendido, pero puede recordarlo lenta y gradualmente con una enseñanza adecuada. Y ya que hicimos referencia al alma humana, y puesto que este es otro tema importante de la metafísica platónica, aclaremos cuál es su naturaleza. Para Platón, el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, pero la importancia de cada uno de esos componentes es distinta. El alma está confinada en el cuerpo, que constituye para ella una pesada carga por sus limitaciones de todo tipo, comenzando por las necesidades físicas, las dolencias orgánicas y la muerte. Ella, en cambio, es inmaterial e inmortal y consta de tres partes o facultades: 1) la racional, la más elevada, que se muestra en el pensar puro y en el contemplar suprasensible, 2) la irascible, a la que pertenecen los afectos nobles como el valor, la esperanza y la ira, y 3) la concupiscible, que se relaciona con la conservación de la vida y de la especie, incluyéndose en ella los aspectos que hoy llamaríamos instintos vitales: hambre, sed, sueño y sexo, entre otros. Dice Platón en *Fedro*:

*“Se asemeja el alma al poder combinado de un carro alado y de un cochero (...) La parte que gobierna en nuestro interior, ésa guía el coche; y (...) uno de los caballos es bueno y bello, él y sus padres; el otro, él y sus padres, malo y feo; por lo cual nos es muy difícil y penosa la dirección del carro (...).”<sup>82</sup>*

Esta concepción del hombre, y de la realidad a la que él pertenece, que Platón propone permite explicar, por ejemplo, cómo podemos formar conceptos universales de las cosas cuando solo conocemos entes individuales (ver “El concepto” en la Unidad 2) y de ella derivan una teoría acerca de la educación, una respuesta a los interrogantes éticos fundamentales y una teoría del Estado, que es la que nos interesa aquí en tanto constituye la propuesta de organización sociopolítica más deseable para el hombre, según la perspectiva platónica. Para exponerla seguiremos fundamentalmente uno de los diálogos más importantes del período de madurez, *República*, y haremos referencia en especial al contenido de los libros 2 al 9 (el 1 y el 10 se refieren en forma más general a la justicia, tema que para Platón era central en *República*, mientras que, en los otros libros, el filósofo va delineando su modelo de Estado justo).

82 PLATÓN, *Fedro*, XXV-XV; pág. 246, en R. MONDOLFO, op. cit., tomo 1, pág. 244.

¿Cuáles son los fundamentos de ese Estado? En principio, toda organización social tiene que responder a la satisfacción de necesidades humanas, primero materiales y después intelectuales y morales. Esto lleva a la especialización del trabajo; de ahí que sea el primer principio del Estado que cada tarea, para ser convenientemente realizada, deba ser ocupación exclusiva del que la realiza, esto es, debe haber una estricta división del trabajo.

—¿Y qué? ¿Trabajaría mejor un hombre dedicándose a muchos oficios o limitándose a ejercer el propio? [—preguntó Sócrates.]

—Limitándose a ejercer el propio —contestó [Adimanto].

—Pero también es evidente a mi juicio que si se deja pasar el tiempo oportuno para hacer un trabajo, este sale mal.

—Es evidente, en efecto.

—Porque cada trabajo, a mi juicio, no puede supeditarse al momento en que el trabajador esté desocupado y este no puede considerar su obra como algo accesorio, sino consagrarse en verdad a ella.

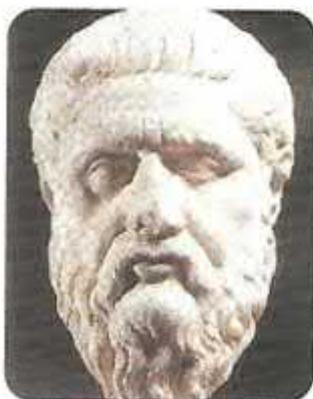
—Es preciso que así sea —dijo.

—Por consiguiente, se rinde más y mejor y con mayor facilidad cuando cada individuo realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes y en el momento exigido, sin preocuparse de otros trabajos."<sup>83</sup>

Pero en esta sociedad ideal no está excluida la posibilidad de la guerra, ya sea hacia otros Estados por una necesidad de expansión, ya sea dentro del mismo Estado para imponer el orden interno si hubiera surgido el desorden. Esto lleva a la necesidad de tener guerreros, guardianes del Estado. Como esta tarea es muy difícil, debe educárselos adecuadamente desde pequeños. Al referirse a este tema, Platón expone su concepción acerca de la educación.

—¿Será fácil encontrar una mejor [educación] que la establecida entre nosotros desde hace largo tiempo y que consiste en educar el cuerpo por la gimnasia y el alma por la música? [—preguntó Sócrates.]

—No será fácil —dijo [Adimanto]."<sup>84</sup>



Platón, discípulo de Sócrates, convirtió a su maestro en el protagonista de casi todos sus *Diálogos*.

83 PLATÓN, *República*, op. cit., Libro II, pp. 161-162.

84 PLATÓN, op. cit., Libro II, pág. 171.

Además de gimnasia y música debe enseñárseles el verdadero concepto de Dios, que es autor del Bien, inmutable y perfecto, desterrándose todos los relatos mitológicos que incurren en un grosero antropomorfismo. Es preciso también inspirarles valor y para ello se les presentarán modelos de héroes leales, valientes y desinteresados. Estos aprendizajes serán acompañados de un régimen de vida que elimine todos los excesos, por ejemplo, en la comida y en la bebida. En síntesis, deberá haber un equilibrio entre un modo de vida saludable y sobrio, la enseñanza de una gimnasia enérgica pero que no lleve al agotamiento y una música que despierte el amor por lo bello pero sin caer en un refinamiento excesivo.

*"Efectivamente —dijo [Glaucón]— he observado que los que practican exclusivamente gimnasia se vuelven más ásperos de lo que sería menester, y los que sólo cultivan la música adquieren una blandura excesiva."*<sup>85</sup>

Más adelante habrán de incluirse otras disciplinas, como la Matemática —primero la Aritmética y después la Geometría—, para enseñar a los jóvenes a elevarse del mundo sensible al de las formas puras, la Astronomía y la Filosofía, por la que accederán al conocimiento de las Ideas y cultivarán el amor a la verdad.

Sin embargo, de esta educación quedarán totalmente excluidos los que tengan alguna malformación, ya que serán eliminados físicamente, y parcialmente excluidos, pues recibirán una educación más limitada, los artesanos y los comerciantes. La sugerencia de eugenesia correspondía a una práctica habitual en Esparta, ciudad que constituyó un modelo para Platón en más de un aspecto.

No obstante, y esto es sorprendente para la época en que vivió Platón, lejos de excluir a las mujeres de la educación, propone que, en el caso de tener las condiciones necesarias, sean educadas igual que los hombres y junto a estos, pudiendo acceder a los mismos cargos que ellos.

¿Pero quiénes gobernarán el Estado? Entre los guardianes se irán realizando selecciones progresivas de los que hayan revelado mejores condiciones intelectuales y un mayor espíritu de sacrificio a lo largo de varios años. La selección final se hará cuando tengan alrededor de 35 años y, a partir de entonces, realizarán distintas tareas durante períodos de paz y de guerra sin dejar de ejercitarse en la Filosofía. Los gobernantes deben ser, por lo tanto, personas con experiencia, capaces de mandar a los jóvenes, justos en grado sumo porque tienen el mayor grado de conocimiento y además una gran vocación de servicio al Estado.

Y aquí Platón nos ha propuesto la imagen del gobernante ideal que no es otro que el filósofo digno de ese nombre. Para mostrar cuál es la situación del filósofo auténtico respecto de la de otros hombres, Platón presenta su famosa alegoría de la caverna:

*"—Represéntate a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y solo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un*

85 PLATÓN, op. cit., Libro III, pág. 222.

fuego cuyo resplandor los alumbra, y, entre ese fuego y los cautivos, se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches [—dijo Sócrates.]

—Imagino el cuadro —dijo [Glaucón].

—Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan, en piedra o en madera, figuras de hombres y animales y de mil formas diferentes. Y como es natural, entre los que los llevan, algunos conversan, otros pasan sin decir palabra.

—¡Extraño cuadro y extraños cautivos! —exclamó.

—Semejantes a nosotros —repliqué—. Y, ante todo, ¿crees tú que en esa situación pueden ver, de sí mismos y de los que a su lado caminan, alguna otra cosa fuera de las sombras que se proyectan, al resplandor del fuego, sobre el fondo de la caverna expuestas a sus miradas?

—No —contestó—, porque están obligados a tener inmóvil la cabeza durante toda su vida.

—Y en cuanto a los objetos que transportan a sus espaldas, ¿podrán ver otra cosa que no sea su sombra?

—¿Qué más pueden ver?

—Y si pudieran hablar entre sí, ¿no juzgas que considerarían objetos reales las sombras que vieran?

—Necesariamente.

—¿Y qué pensarían si en el fondo de la prisión hubiera un eco que repitiera las palabras de los que pasan? ¿Crearían oír otra cosa que la voz de la sombra que desfila ante sus ojos?

—¡No, por Zeus! —exclamó.

—Es indudable —proseguí— que no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales.

—Es indudable —asintió.

—Considera ahora —proseguí— lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de esos cautivos se lo librara de sus cadenas y se lo obligara a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar a la luz, todos esos movimientos le causarían dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijera que momentos antes solo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? Supongamos también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan, se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran: ¿no piensas que quedaría perplejo y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra?

—Mucho más verdadero —dijo.

—Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá esta sus ojos? ¿No habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que puede contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se le muestran?

—Así es —dijo.

—Y, en caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna —proseguí—, haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y, al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamarnos verdaderos?

—Al principio, al menos, no podrá distinguirlos —contestó.

—Si no me engaño —proseguí—, necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el Sol y el resplandor del Sol.

—Sin duda.

—Por último, creo yo, podría fijar su vista en el Sol, y sería capaz de contemplarlo, no solo en las aguas o en otras superficies que lo reflejan, sino tal cual es y allí donde verdaderamente se encuentra.

—Necesariamente —dijo.

—Después de lo cual, reflexionando sobre el Sol, llegará a la conclusión de que este produce las estaciones y los años, gobierna todo en el mundo visible y que, de una manera u otra, es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio.

—Es evidente —afirmó— que, después de sus experiencias, llegaría a esas conclusiones.

—Si recordara entonces su antigua morada y el saber que allí se tiene y pensara en sus compañeros de esclavitud, ¿no crees que se consideraría dichoso con el cambio y se compadecería de ellos?

—Seguramente.<sup>86</sup>

La alegoría se completa con el regreso del prisionero a la caverna intentando contar a sus ex-compañeros lo que ha visto y con el rechazo por parte de estos de su relato; los que aún están en la caverna consideran que el recién llegado viene de un lugar más oscuro —y no de un lugar más luminoso— y por eso se burlan de él y lo agreden.

Para garantizar que el Estado esté siempre defendido y dirigido con celo, Platón propone eliminar todas las causas posibles de discordia entre sus guardianes: no podrán tener propiedad privada, tierras, fortuna ni habitación, vivirán juntos, recibirán del Estado los medios de subsistencia y tampoco podrán tener mujeres ni hijos que les sean exclusivos. A la posible objeción de que entonces no serán felices, Platón responde —siempre a través de Sócrates, principal interlocutor del diálogo— que experimentarán una felicidad diferente y más elevada que la que concibe la mayoría de la gente: la de cumplir con la máxima eficacia los deberes que les corresponden.

Finalmente, la mayor garantía de la preservación del Estado será la unidad del mismo. Para ello debe haber una legislación no muy abundante pero inmutable que se refiera sobre todo a las relaciones de los individuos con el Estado. Las relaciones civiles, o sea, las de los individuos entre sí, dependerán, más que de las leyes o reglamentos, de la adecuada formación moral de los ciudadanos.

La perfección o bondad del Estado residirá, a su vez, en la práctica de las cuatro virtudes fundamentales: sabiduría (o prudencia), fortaleza, templanza y justicia.

86 PLATÓN, op. cit., Libro VII, pp. 381-383.

Aquí Platón encuentra una nueva semejanza entre el alma humana y el Estado. Cada una de las tres partes del alma tiene su virtud propia: la sabiduría corresponde al alma racional, la fortaleza a la irascible y la templanza a la concupiscible. A su vez, cada una de ellas corresponde a cada una de las clases: a los gobernantes la sabiduría, a los guerreros la fortaleza y a los artesanos y comerciantes la templanza, aunque esta última conviene que, en tanto hace a la armonía de cuerpo y alma, esté presente también en las otras.

La justicia, por su parte, consiste en cumplir la función asignada y en esto reside, a la vez, la salud y la armonía del alma y del Estado. Con esta definición de justicia concluye la investigación emprendida en el diálogo *República*.

A continuación pasa Platón a analizar los modelos de degeneración, tanto en el Estado como en el hombre.

1. La timocracia: la clase gobernante patriarcal, otrora unida, se presenta ahora desunida; surge en los jóvenes la ambición y el deseo de distinguirse.

2. La oligarquía: deriva de la anterior; los ricos mandan, desplazando a los pobres. Hay una oposición entre virtud y riquezas; el afán de riquezas, o sea la codicia, suscita la violencia y a esta recurren unos pocos para dominar al resto.

3. La democracia: proviene de la rebelión de los que menos tienen contra los pocos que ejercen el poder. Es un gobierno que, de la libertad, pasa al libertinaje, al desorden; no hay jerarquías y cualquiera accede a los cargos sin estar preparado para ello. El demócrata típico establece una igualdad entre sus buenas y sus malas inclinaciones.

4. La tiranía: surge como consecuencia de la anarquía a la que llevó la democracia. El conductor o jefe que se destaca de la masa al principio es cauto, pero luego se torna despótico y represivo. Desde el punto de vista moral se vuelve el más miserable de los hombres.

*"Figúrate, pues, que la siguiente escena ocurre en muchas o en una sola nave: hay un patrón más alto y más robusto que todo el resto de la tripulación, pero algo sordo, corto de vista y no muy entendido en el arte de la navegación; en torno a él, los marineros se disputan el manejo del timón, creyendo cada uno que sabe dirigir el barco, pero sin tener ningún conocimiento del oficio ni poder decir bajo qué maestro ni en qué época lo aprendió; más aún, pretenden que no es un arte que requiera estudio, y si alguno alegara lo contrario estarían dispuestos a despedazarlo. De tal modo, sin abandonar un momento al patrón, lo acosan con sus exigencias, conjurándolo a que les entregue el gobierno del barco. Los excluidos matan y arrojan al mar a los que haya preferido el patrón; después inutilizan a este, haciéndole beber mandrágora, embriagándolo o librándose de él por cualquier otro medio, y, acto continuo, ya dueños de la nave, se apoderan de las provisiones bebiendo y comiendo hasta el hartazgo y conduciéndola como es presumible que lo hagan semejantes individuos en semejante estado. Además, colman de elogios y tratan de grandes marinos, hábiles pilotos y entendidos en el arte de la navegación a todos los que hayan sabido emplear la persuasión o la violencia para que el patrón les entregara el mando, en tanto que desprecian como inútil al que se haya conducido de otro modo. Ni siquiera sospechan que el verdadero piloto debe tener en cuenta los cambios del tiempo, las estaciones, el cielo, los astros, los vientos y todo cuanto concierne al oficio si quiere saber conducir un*

barco, y, en cuanto al talento para gobernarlo, con oposición o sin ella de tal o cual parte de la tripulación, no creen que sea posible adquirirlo por la teoría y por la experiencia que constituyen el arte del piloto.”<sup>87</sup>

A la utopía platónica se le han formulado varias críticas. A continuación transcribimos dos:

“1. La primera concierne a su exigencia de que los hombres perfectos –los reyes filósofos– tuvieran poder político absoluto. ¿Hay realmente alguna garantía de que algún proceso de educación, por bien diseñado y bien ejecutado que sea, pueda producir hombres absolutamente perfectos? La perspectiva de Platón según la cual los filósofos serán tan amantes de la verdad que nunca abusarán del poder parece ingenuamente optimista.”<sup>88</sup>

“2. La segunda es que Platón parece más interesado por la armonía y estabilidad de todo el Estado que por la felicidad de los individuos que hay en él (...) ¿Qué sentido tiene una sociedad estable si no es servir a los intereses de los individuos que la forman?”<sup>89</sup>

#### ○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

79. En la alegoría de la caverna se encuentra presente toda la metafísica platónica, apenas oculta detrás de los símbolos. ¿A qué corresponden, entonces, a) la caverna subterránea, b) los prisioneros, c) los cepos y las cadenas, d) los vasos, las estatuas y las otras figuras, e) las sombras, f) el prisionero liberado, g) la realidad exterior y h) el Sol? ¿Se puede relacionar también la figura del prisionero liberado con Sócrates y, en caso de responder afirmativamente, qué semejanzas habría entre ambos?

80. Enumeren las diferentes tareas que competen al filósofo, según Platón.

81. Retomen toda la concepción educativa platónica propuesta (desde la cita de la pág. 171 de *República*) y analícenla críticamente.

82. Expliquen en qué consisten las tres primeras virtudes, recurriendo, si fuera necesario, a la Unidad 1, parte B.

83. ¿Creen ustedes que los guardianes se-

rían felices como afirma Platón? Justifiquen su respuesta.

84. ¿A qué tipo de gobierno o de Estado se está refiriendo Platón en la alegoría del patrón y los marineros amotinados? Justifiquen su respuesta. ¿Quién sería el verdadero piloto? Vuelvan a la Unidad 1, parte B y ubiquen cuál de los autores estudiados menciona esa alegoría, y por qué lo hace.

85. Analicen la caracterización de democracia que propone Platón. ¿Están de acuerdo con ella? Justifiquen su respuesta.

86. Elijan una de las dos críticas dirigidas por Stevenson a la utopía platónica y, volviendo al texto de Platón, respondan si están de acuerdo con ella o no lo están y por qué.

87. Popper, filósofo inglés contemporáneo, al que nos referimos en la Unidad 3, acusa a la concepción platónica de totalitaria en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traten de rastrear los elementos totalitarios que Popper descubre en ella.



87 PLATÓN, op. cit., pág. 341.

88 L. STEVENSON, op. cit., pág. 53.

89 L. STEVENSON, op. cit., pp. 54-55.



El sistema filosófico de Hobbes culmina en la Teoría del Estado, primera versión del contractualismo.

#### 4.2 La respuesta de T. Hobbes

Thomas Hobbes nació en Gloucestershire, Inglaterra, en 1588, el mismo año de la destrucción de la Armada Invencible (española). Al salir de Oxford fue designado preceptor del hijo mayor de un noble, el conde de Devonshire. Toda su vida posterior conservó una conexión con la familia Devonshire, lo que le permitió conocer personas influyentes, acceder a una excelente biblioteca y viajar al extranjero, especialmente a Francia. Otra vez en Inglaterra fue perfilando su concepción del hombre y del Estado. De 1640 a 1651, año de la publicación de *Leviathan*, residió nuevamente en París, luego regresó a Inglaterra y cuando un ex-discípulo suyo fue consagrado rey –Carlos II– se introdujo nuevamente en la Corte y continuó escribiendo y publicando hasta su muerte, ocurrida a los 91 años, en 1679.

Sus obras principales son *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, *Elements of Law, De Corpore* y *Of Liberty and Necessity*.

Para encontrar la descripción de la organización sociopolítica ideal según Hobbes, la mejor fuente es *Leviathan*, obra que seguiremos en nuestra exposición y que, ya desde su título –el nombre de un monstruo bíblico que todo lo devora–, anticipa su concepción del Estado ideal.

Hobbes empieza por analizar cómo son los hombres –la primera parte del libro se llama “Sobre el hombre”– y, en particular, cómo serían si desaparecieran las leyes y otras restricciones sociales. Así, en el capítulo XIII dice:

*“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades de su cuerpo y de su mente que, aun cuando se encontrara que un hombre es obviamente más fuerte o que tiene más agilidad mental que otro, puesto todo junto, la diferencia entre uno y otro no sería tan considerable como para que uno pudiera pedir para sí mismo un beneficio que el otro no pudiera reclamar. En efecto, por lo que hace a fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte ya sea por una maquinación secreta o confederándose con otros que estén en el mismo peligro que él.*

*En cuanto a las facultades de la mente (...) encuentro una mayor igualdad entre los hombres que la que existe respecto de la fuerza corporal, ya que la prudencia no es sino experiencia que el tiempo otorga de igual manera a todos los hombres en aquellos cosas a las que se dedican por igual. Lo que quizá torna increíble esa igualdad es solo un vano concepto de la propia sensatez, que casi todos los hombres creen tener en mayor grado que el común de los hombres (...) Tal es la naturaleza de los hombres, que, si bien pueden reconocer que hay otros más sagaces, más elocuentes o más cultos que ellos mismos, difícilmente les concedan ser tan sensatos como ellos, porque ven desde muy cerca su propio talento y desde muy lejos el de los otros. Pero esto prueba más la igualdad de los hombres que su desigualdad ya que no hay mayor signo de una igual distribución de algo que el que cada hombre esté conforme con lo que le toca.”<sup>90</sup>*

Pero de esta igualdad deriva también el que los hombres apunten a los mismos fines y a la obtención de objetos semejantes. Cuando alguno de esos fines o de esos objetos solamente puede ser para uno solo (o para unos pocos) entrarán en

90 T. HOBBS, op. cit., cap. XIII, pp. 94-95. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

pugna todos lo que a él aspiren y lucharán para obtenerlo o, si lo han obtenido, se prepararán para protegerlo de ataques presentes o futuros. De este modo, para defenderse, buscarán en muchos casos, anticiparse a los otros dominándolos. Por otro lado, ningún hombre tolera que no se lo valore adecuadamente y para lograrlo, si esto no se da en forma espontánea, buscará imponerse a aquellos que no lo respeten para que lo hagan.

*"Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria.*

*La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.*

*Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente."<sup>91</sup>*

Pero la vida del hombre en este estado de guerra o de preparación para la guerra permanente es *"solitaria, pobre, tosca, embrutecida y corta"*<sup>92</sup>, ya que no puede asociarse a otros con confianza ni disponer de la tranquilidad suficiente para cultivar la tierra, elaborar manufacturas o comerciar. De allí que se imponga buscar una solución.

Hobbes no propone el estado presocial como si hubiera existido históricamente en todo el mundo sino que se trata de una ficción para ayudar al análisis aun cuando pudiera darse en casos aislados como entre los pueblos "salvajes" de América. En esas condiciones los hombres viven –o vivirían– solo sujetos a las leyes de la naturaleza. Pero ¿qué son estas para Hobbes?

Las define como *"preceptos o reglas generales, descubiertas por la razón, por las que se prohíbe al hombre hacer lo que es destructivo para su vida, renunciar a los medios para conservarla y omitir aquello que se considera lo más conveniente para preservarla."*<sup>93</sup>

De este modo, las leyes naturales corresponden a esos impulsos básicos que conocemos, sobre todo en el mundo animal, como instintos de supervivencia del individuo y de conservación de la especie. A continuación, Hobbes enuncia algunas de esas leyes:

91 T. HOBBS, op. cit., cap. XIII, pág. 96. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

92 T. HOBBS, op. cit., cap. XIII, pág. 97. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

93 T. HOBBS, op. cit., cap. XIII, pág. 99. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

"La primera y fundamental de ellas, la ley de la autoconservación, es 'todo hombre debe buscar la paz, en la medida en que tenga esperanza de lograrla, y, cuando no pueda lograrla, debe tratar de buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra'. De lo cual se deriva esta segunda ley: 'un hombre puede acceder, cuando otros también acceden (en la medida en que se lo considere necesario para la paz y la defensa de sí mismo), a renunciar a este derecho a todas las cosas y a contentarse con tanta libertad, frente a los demás hombres, como les sea concedida a estos con respecto a él mismo'. Antes, en el mismo capítulo, define el 'derecho de naturaleza' como la 'libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera', y la libertad, simplemente, como 'la ausencia de impedimentos externos'. El poder o, con menos colorido, la ausencia de todo impedimento físico externo, es el derecho, por definición."<sup>94</sup>

Sintetizando, en su estado natural el hombre "es un lobo para el hombre" (*Homo homini lupus*), pero una constante guerra de todos contra todos –a la que se ve naturalmente inclinado– llevaría a su destrucción como individuo, y la razón muestra que, para que cada uno pueda preservarse tanto a sí mismo como a la especie, debe poner un límite a sus propios derechos y alcanzar la paz social.

De lo expuesto anteriormente deriva la necesidad de un pacto o contrato entre las partes, que no es sino la cesión de ciertos derechos para lograr, a cambio, ciertas seguridades. Pero de nuevo volvemos al tema de la codicia y ambición natural de los hombres: si no hay un poder que garantice el cumplimiento de ese contrato será fácil que el más fuerte y/o el más desconfiado puedan dejar de cumplirlo en su propio provecho. Así, dice Hobbes:

"Si se hace un convenio entre partes que confían una en la otra en la condición de mera naturaleza –que es la condición de guerra de todos contra todos– se puede sospechar muy razonablemente que [este convenio] es vacío. Pero, si hubiera un poder común superior a ambas partes con el derecho y la fuerza suficiente para compelerlas a su cumplimiento, entonces el convenio no sería vacío."<sup>95</sup>

El problema que se plantea a continuación es: ¿cómo lograr que se cumpla ese contrato? Y entramos ya en la segunda parte de *Leviathan*, que lleva como título "Sobre el Estado", y en cuyo capítulo XVII Hobbes responde:

"El único modo de erigir un poder común semejante, capaz de defender [a los hombres] de la invasión de extranjeros y de los daños que cada uno puede infligir a otro y que les proporcione así seguridad de modo tal que puedan nutrirse y vivir satisfactoriamente de su propia industria o de los frutos de la tierra, es conferir todo ese poder y fuerza a un hombre o una asamblea de hombres que pueda reducir sus voluntades (...) a una sola (...). Esto es más que consentimiento o concordia; es una real unidad de todos en una y la misma persona; como si cada uno dijera a otro: 'Autorizo y traslado mis derechos de gobernante a este hombre o Asamblea de hombres con la condición de que tú hagas lo mismo'. Esa multitud así unida en una persona se llama Estado (*Commonwealth*, *Civitas*). Esta es la gé-

94 D. O'CONNOR, op. cit., tomo IV, pág. 47. Las citas corresponden al cap. XIV de *Leviathan*.

95 T. HOBBS, op. cit., cap. XIII, pág. 105. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

*nesis del gran Leviathan (...) ese Dios mortal al cual debemos, por debajo del Dios inmortal, nuestra paz y defensa. (...) Y el que lleva en sí mismo esa persona es el soberano y tiene poder soberano; todo el que está por debajo de él es su súbdito.*"<sup>96</sup>

Luego de introducir la noción de Estado, Hobbes distingue entre los "Estados por institución" y los "Estados por adquisición". La diferencia entre ellos radica en que los primeros son instituidos "cuando una multitud de hombres convienen en conferir poder soberano a un hombre o asamblea de hombres"<sup>97</sup>. En los segundos, en cambio, el poder soberano ha sido adquirido por la fuerza; también aquí hay un pacto, pero entre el soberano y el súbdito –no entre los súbditos mismos, como en los anteriores–, que se establece cuando los hombres guiados por el miedo "autorizan todas las acciones del hombre o de la asamblea de hombres que tienen sus vidas y su libertad en su poder."<sup>98</sup>

Enuncia luego los derechos y facultades del soberano, así como algunos deberes de los súbditos:

1. Los súbditos no pueden cambiar la forma de gobierno, porque no pueden romper los lazos de fidelidad establecidos con el soberano.
2. El poder soberano no puede ser revocado, ya que ningún súbdito puede, por decisión individual, dejar de serlo.
3. Ningún hombre puede, sin injusticia, protestar contra la institución del soberano declarada por la mayoría, porque él mismo se avino a aceptar la decisión de la mayoría.
4. Los súbditos no pueden acusar de injusticia al soberano, porque le han transferido el poder de decidir qué es lo justo.
5. Ningún soberano puede ser castigado por uno de sus súbditos, haga lo que haga.

Al soberano, a su vez, le corresponde:

1. Decidir qué es lo necesario para conservar la paz interior.
2. Juzgar qué doctrinas deben enseñarse a sus súbditos y cuáles deben ser excluidas.
3. Dictar la legislación referida a las propiedades de sus súbditos.
4. Fiscalizar la judicatura y decidir en las controversias.
5. Declarar la guerra y firmar la paz con otros Estados.
6. Fijar los impuestos.
7. Tener el monopolio de las Fuerzas Armadas.
8. Tener el poder de conferir honores.
9. Tener el poder exclusivo de acuñar moneda.
10. Tener el poder de recompensar y castigar a sus súbditos.

Y añade: "Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los signos por los cuales un hombre puede discernir cuáles son los hombres o asamblea de hombres en los cuales está colocado y reside el poder soberano. Estos derechos son incomu-

96 T. HOBBS, op. cit., cap. XVII, pp. 131-132. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

97 T. HOBBS, op. cit., cap. XVII, pág. 133. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

98 T. HOBBS, op. cit., cap. XVII, pág. 152. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

nicables e inseparables. El poder de acuñar moneda, de disponer del patrimonio y de las personas de los herederos infantes y de tener opción de compra en los mercados y todas las demás prerrogativas estatutarias pueden ser transferidas por el soberano y, sin embargo, conservar el poder de proteger a sus súbditos. Pero si transfiere la militia [control de las fuerzas armadas], será en vano que conserve la judicatura porque no podrá poner en práctica las leyes; si se desprende del poder de acuñar moneda, la militia será inútil; si cede el gobierno de las doctrinas, los hombres se rebelarán contra el temor de los espíritus.”<sup>99</sup>

No obstante, reconoce Hobbes que alguien podría objetar que la condición de los súbditos es miserable, en la medida en que quedarían expuestos a la ambición u otras pasiones de aquél o de aquéllos que tuvieran un poder tan ilimitado. A esto responde que se debe tener presente que la propia fuerza y gloria del soberano descansan sobre el vigor, y no sobre la debilidad, de sus súbditos –lo cual permite inferir que tratará de no perjudicarlos por su propio interés– y, por otra parte, si la situación de los súbditos tiene ciertas “incomodidades”, estas nunca serán comparables “con las miserias y (...) calamidades que acompañan una guerra civil o esa condición disoluta de los hombres sin jefe, sin sujeción a leyes y sin un poder coercitivo que ate sus manos impidiéndoles la rapiña y la venganza”<sup>100</sup>.

Digamos, finalmente, que Hobbes estima que lo ideal en el Estado es la concentración de todo el poder en una sola persona –no en una asamblea, posibilidad alternativa que señala en todo momento– y que ese Estado tiene primacía sobre cualquier otro poder, como, por ejemplo el eclesiástico. Es decir que nos propone como Estado ideal una monarquía absoluta a la que debe someterse también la Iglesia.

#### ○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

88. Analicen la concepción del hombre de Hobbes y elaboren un cuadro sinóptico donde aparezcan todos los rasgos que él propone.

89. Busquen en esta misma unidad la concepción del hombre de Rousseau y compárenla con la de Hobbes, señalando semejanzas y/o diferencias.

90. En su Historia de la Filosofía, Hirschberger critica así a Hobbes:

*“La teoría del contrato social no es tan inocua como parece: implica toda una concepción del sentido y esencia del Estado que presupone y reconoce un individualismo sin freno (...). Después de prohibirse ese individualismo en pequeño, para el*

*particular, se le da otra vez entrada para el conjunto comunitario y para el Estado y aun se le organiza ahora en grande. Ya puede el Estado o la mayoría hacer lo que le venga en gana sin otro límite que su propio poder.”*<sup>101</sup>

Después de leer la crítica respondan si están de acuerdo con ella o no lo están justificando esa respuesta.

91. ¿Qué opina Hobbes de la libertad de pensamiento? ¿Comparten ustedes su opinión? Justifiquen.

92. ¿Qué elementos totalitarios aparecen en la concepción de Hobbes? Elijan por lo menos tres.

93. Analicen críticamente las propuestas de

99. T. HOBBS, op. cit., cap. XVII, pág. 139. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

100. T. HOBBS, op. cit., cap. XVII, pág. 141. Trad. de M. Frassinetti de Gallo.

101. J. HIRSCHBERGER, op. cit., tomo II, pág. 110.

Hobbes acerca del hombre y del Estado.

94. Comparen el ideal de Estado platónico y el hobbesiano señalando semejanzas y diferencias.

95. Observen la pintura *El rey gobierna por sí mismo*. Se trata de una pintura del francés Charles Le Brun (siglo XVII) que forma parte de la decoración del palacio de Versailles, hecha por encargo del rey Luis XIV. A partir de lo que les sugiere la pintura citada y sus conocimientos de Historia, señalen una semejanza y una diferencia significativas entre el modelo de gobernante al que responde Luis XIV y el monarca ideal que propone Hobbes.



*El rey gobierna por sí mismo,*  
de Charles Le Brun.



### 4.3 La respuesta de J. S. Mill

Los primeros exponentes de la democracia liberal fueron Jeremy Bentham y James Mill, padre de John Stuart y amigo personal de Bentham. Ambos supusieron que el hombre era un consumidor incesante que buscaba aumentar al máximo las satisfacciones (o utilidades) que le aportaba la sociedad y que esta, a su vez, no era sino una suma de individuos con intereses que entraban en conflicto entre sí, sobre todo por el poder.

*"Los seres humanos son los instrumentos de producción más eficaces y, por tanto, cada uno desea emplear los servicios de sus congéneres a fin de multiplicar sus propias comodidades. De ahí la sed intensa y universal de poder y el odio igualmente general al sometimiento."*<sup>102</sup>

Para esa sociedad se necesitaba un sistema político que protegiera a cada individuo respecto de los otros, pero también que protegiera a los ciudadanos de la posible rapacidad del gobierno; de ahí la importancia del derecho al sufragio, de que el voto sea secreto, de la libertad de prensa, etc. Las leyes, a su vez, debían garantizar la propiedad individual, fuere cual fuere su distribución. Suponían esos economistas que, al ser los hombres diferentes entre sí en lo referente a capacidad y esfuerzo,

102 STARK (Comp.) *Jeremy Bentham's Economic Writings* en C. B. MACPHERSON, op. cit., pág. 38.

unos debían tener más que otros y que de ninguna manera se debía tender a igualar a los seres humanos sino más bien incentivarlos a la productividad (por ejemplo, a partir de los bienes que ya poseían).

El modelo de democracia que proponía John Stuart Mill (a quien ya vimos en la Unidad 5) era muy diferente del anterior ya que también su imagen del hombre lo era. John Stuart creía firmemente que era esencial en el hombre la capacidad para desarrollar y ejercer las facultades que poseía y que era menos importante, en cambio, su capacidad de consumir y apropiarse de objetos. La sociedad, quizá de hecho y parcialmente, era una suma de individuos ávidos y egoístas, pero no lo era en su totalidad y, sobre todo, no debía ser así. La buena sociedad era la que permitía al hombre desarrollarse adecuadamente y lo estimulaba a hacerlo. Si releemos la ética utilitarista (Unidad 5), encontraremos que J. S. Mill tenía una gran confianza en la posibilidad de derrotar a los tres peores flagelos sociales (la ignorancia, la enfermedad y la pobreza extrema) mediante la difusión de la educación, el desarrollo científico y una legislación adecuada. Por eso, la función de gobierno, que se cumpliría adecuadamente solo mediante un sufragio vastamente extendido –como en el modelo anterior– era para él doble. Por una parte, debía proteger a los ciudadanos de la rapacidad de los otros y del Estado mismo, pero además –y en esto discrepaba del modelo anterior– debía colaborar en el desarrollo del ser humano. Puede decirse, por eso, como lo hace Macpherson, que el modelo de democracia de J. S. Mill era un modelo moral.

*"El argumento en pro de un sistema político democrático es que promueve 'el avance de la comunidad (...) en cuanto a intelecto, virtud, actividad práctica y eficacia' mejor que ningún otro sistema político. Además aprovecha lo mejor posible la calidad de 'valor moral, intelectual y activo ya existente a fin de actuar con el mayor efecto en los negocios públicos'. El valor de un individuo se juzga por la medida en que desarrolla sus capacidades humanas: 'el fin del hombre... es el desarrollo más alto y armonioso de sus facultades hasta alcanzar un todo completo y coherente'."*<sup>103</sup>

Así, Bentham y James Mill aceptaban la sociedad capitalista existente y consideraban que los rasgos que ellos atribuían al hombre y a la sociedad eran permanentes y no históricamente condicionados. John Stuart Mill, por el contrario, cuestionaba la sociedad capitalista en que él vivía y creía que correspondía a una etapa histórica determinada.

No rechazaba el capitalismo en sí como sistema económico, pero le parecían inaceptables las consecuencias sociales que tenía a mediados del siglo XIX. Estaba convencido de que se trataba de un sistema perfectible, al que había que analizar a fondo –lo que se propuso hacer en *Principios de Economía Política*, obra que seguiremos aquí en forma prioritaria–, para compatibilizarlo con una sociedad más humana que la que él conocía.

<sup>103</sup> C.B.MACPHERSON, op. cit., pág. 62. Las citas, a su vez, corresponden a J. S. MILL, *Considerations on Representative Government*, cap. 2, pág. 392 y *On liberty*, cap. 3, respectivamente.

"No puedo, pues, mirar al estado estacionario del capital y la riqueza con el disgusto que por el mismo manifiestan sin ambages los economistas de la vieja escuela. Me inclino a creer que, en conjunto, sería un adelanto muy considerable sobre nuestra situación actual. Confieso que no me agrada el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar, y que el pisotear, empujar, dar codazos y pisarle los talones al que va delante, que son característicos del tipo actual de vida social, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana; para mí no son otra cosa que síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial. Puede que sea una etapa necesaria en el progreso de la civilización, y que tengan aún que soportarla aquellos naciones de Europa que hasta ahora han tenido la fortuna de no sufrirlo. Es un mero accidente del crecimiento, no un signo de decadencia, pues no destruye necesariamente las aspiraciones más elevadas y las virtudes heroicas, como lo ha demostrado América, en su guerra civil, tanto por su conducta como pueblo como por los numerosos ejemplos individuales, y como es de esperar lo demostraría Inglaterra si se presentara una ocasión tan dura y estimulante. Pero no es ciertamente una especie de perfección social que los filántropos del porvenir estén muy dispuestos a admitir. Ciertamente que, mientras que la riqueza represente poder y el objeto de la ambición universal sea hacerse lo más rico posible, está bien que todos tengan abierto el camino para obtenerla, sin favoritismo ni parcialidad. Pero la mejor situación para la naturaleza humana es aquella en la cual, mientras nadie es pobre, nadie desea tampoco ser más rico ni tiene ningún motivo para temer ser rechazado por los esfuerzos de otros que quieren adelantarse."<sup>104</sup>

Al describir la situación del asalariado, decía:

"La generalidad de los trabajadores (...) tienen tan poca libertad para escoger su ocupación o para trasladarse de un sitio a otro, dependen en la práctica en tal forma de reglas fijas y de la voluntad de los demás como en cualquier sistema poco diferente de la absoluta esclavitud."<sup>105</sup>

"Los productos del trabajo se reparten hoy en día casi en razón inversa del trabajo: la parte mayor para aquellos que nunca han trabajado, la parte que le sigue en magnitud para aquellos cuyo trabajo es casi nominal y así sucesivamente en una escala descendente, disminuyendo la remuneración a medida que el trabajo es más duro y desagradable, hasta que el trabajo corporal más fatigoso y agotador no puede contar con la seguridad de poder ganar ni siquiera las cosas más necesarias para la vida."<sup>106</sup>

Pero, al mismo tiempo, reconocía Mill que el asalariado iba teniendo, cada vez en mayor medida, conciencia de clase.

"Por lo que respecta a los obreros, puede asegurarse, al menos en los países más adelantados de Europa, que no se sujetarán nunca más al sistema de gobierno patriarcal o paternal. Ésa es una cuestión que se decidió ya cuando se les enseñó a leer y escribir y tuvieron, así, acceso a los periódicos y a los folletos políticos; cuando se permitió que escucharan a

104 J. S. MILL, op. cit., pág. 641.

105 J. S. MILL, op. cit., pág. 200.

106 J. S. MILL, op. cit., pp. 198-199.

*oradores de distintas ideologías que les predicaban sentimientos y creencias en oposición con los de sus superiores; cuando se los reunió en número considerable bajo un mismo techo para trabajar; cuando los ferrocarriles les permitieron ir de un sitio a otro y cambiar de patrón como quien cambia de camisa; cuando se les estimuló a que tomaran parte en el gobierno, dándoles el voto electoral. Las clases trabajadoras han tomado sus intereses en sus propias manos y muestran constantemente que creen que los intereses de sus patrones no son idénticos a los suyos, sino opuestos. Algunos de los que pertenecen a las clases más altas se hacen ilusiones de que pueden contrarrestarse esas tendencias por una educación moral y religiosa; pero dejaron pasar ya el tiempo en el que hubiera sido eficaz este remedio. Los principios de la Reforma han llegado hasta las capas más profundas de la sociedad junto con la lectura y la escritura, y los pobres no aceptarán ya durante mucho más tiempo una religión y una moral prescritas por otros.”<sup>107</sup>*

¿Cómo se podía lograr una sociedad más feliz?

En primer término debemos señalar otra diferencia entre Bentham y John Stuart Mill. Mientras el primero consideraba que la mayor felicidad se ligaba a la riqueza material y que la diferencia entre placeres era meramente cuantitativa, para J. S. Mill los placeres variaban entre sí en forma cualitativa (ver ética utilitarista, loc. cit.) y se los podía ordenar jerárquicamente. Ahora bien, para llegar a los placeres más elevados, era necesario haber recibido una buena educación y resultaba imprescindible que esta se extendiera a todos los sectores de la población. Pero ¿cómo lograrlo en la situación miserable en que se encontraba la clase obrera, con niños que en vez de ir a la escuela trabajaban en las minas o en las fábricas el día entero?

Sin duda, esta situación debía modificarse. Pero antes de proponer cómo modificarla debían buscarse cuáles eran sus causas.

Hemos dicho previamente que J. S. Mill no las encontraba en el principio capitalista en sí; pensaba que residían en las circunstancias históricas en que se había distribuido la propiedad. Al respecto sostenía:

*“El orden social de la Europa moderna comenzó con una distribución de la propiedad que no fue el resultado de un reparto equitativo o de la adquisición mediante la actividad, sino de la conquista y la violencia; y a pesar de todo lo que la actividad ha estado haciendo durante muchos siglos para modificar lo que la fuerza había edificado, el sistema retiene todavía muchas y grandes huellas de su origen. Las leyes de la propiedad jamás se han ajustado hasta ahora a los principios en que descansa la justificación de la propiedad privada. Han creado la propiedad de cosas que nunca debieron ser propiedad y la propiedad absoluta allí donde solo debería existir la propiedad condicionada. No han mantenido el fiel de la balanza entre los seres humanos, sino que han amontonado impedimentos sobre algunos para dar ventaja a otros; han fomentado adrede las desigualdades y han impedido a todos empezar juntos la carrera. Ciertamente es incompatible con todas las leyes de la propiedad privada que todos empiecen en iguales condiciones, pero si todos los esfuerzos que se han hecho para agravar la desigualdad de posibilidades derivada de la actuación natural del principio se hubieran hecho con el fin de moderar esa desigualdad por todos los medios que no fueran incompatibles con el principio en sí y si la tendencia de la legislación*

107 J. S. MILL, op. cit., pág. 647.

*hubiera sido favorecer la difusión de la riqueza en lugar de su concentración –alentar la subdivisión de las grandes masas de riqueza en lugar de esforzarse por mantenerlas unidas– no se hubiera asociado el principio de la propiedad individual con todos los males físicos y sociales de los cuales, según casi todos los escritores socialistas, es inseparable.”<sup>108</sup>*

La propiedad privada, en sí misma, le parecía aceptable en tanto garantizaba a los individuos “los frutos de su propio trabajo y abstinencia”, pero se tornaba cuestionable cuando resultaba fruto del trabajo y la abstinencia de otros. Una excepción la constituía la propiedad recibida por herencia, a la que Mill sostenía se debía poner ciertos límites, que él, sin embargo, no llegó a precisar.

También le parecía equitativo que el propietario del capital recibiera una parte del producto, puesto que el capital era el trabajo acumulado y encontraba más probable que esa acumulación fuese el resultado de un contrato libremente aceptado o de un regalo que de una apropiación violenta. No obstante, no considera justa la relación entre capital y trabajo que se daba en su época. Confiaba que, en el futuro, se difundieran cooperativas de producción, mediante las cuales los trabajadores, con mayores incentivos que antes, trabajarían más y mejor para producir beneficios para ellos mismos y se convertirían en sus propios capitalistas.

*Esas cooperativas proporcionarían “(...) el remedio a la constante disputa entre el capital y el trabajo, la transformación de la vida humana de un conflicto de clases que luchan en pro de intereses opuestos en una rivalidad amistosa en persecución de un bien común a todos, la elevación de la dignidad del trabajo, una nueva sensación de seguridad e independencia en la clase trabajadora y la conversión de la ocupación diaria de cada ser humano en una escuela de solidaridades sociales y de inteligencia práctica.”<sup>109</sup>*

Sostenía además que esas cooperativas debían competir en el mercado porque solo así abaratarían los precios de sus productos y mantendrían altos los salarios.

¿Qué sistema podía contribuir a mejorar la sociedad? Anticipamos ya que J. S. Mill adhería al sistema democrático, rechazando cualquier propuesta oligárquica y sus pretensiones, a menudo hipócritas, de benevolencia.

*“Según la teoría de la dependencia y la protección, la suerte de los pobres en todo aquello que les afecta colectivamente debe regularse para ellos, no por ellos. No exigirles que piensen por sí mismos o estimularles a que lo hagan, ni conceder a sus propias reflexiones o a sus proyectos influencia alguna en la fijación de sus destinos. Se supone que es deber de las clases más altas pensar por ellos y hacerse responsables de su suerte, de la misma manera que el jefe y los oficiales de un ejército son responsables de la suerte de los soldados que lo componen. Se pretende que las clases más elevadas deban prepararse para realizar a conciencia esa función y que toda su conducta deba tender a inculcar en el pobre la confianza en ellos, para que, al mismo tiempo que rinden obediencia (...) a las reglas que se les fijan, puedan resignarse en todos los demás respectos a una confiada insouciance [despreocupación] y reposar al abrigo de sus protectores. Según esta teoría, la relación entre el rico y el pobre debe ser (y esta teoría se aplica también a la relación entre el hom-*

108 J. S. MILL, op. cit., pág. 199.

109 J. S. MILL, *Political Economy*, libro IV, cap. 7, secc. 6, citado por C. B. MACPHERSON, op. cit., pág. 77.

*bre y la mujer) solo en parte autoritaria, debe ser amable, moral y sentimental, tutela afectuosa por un lado, deferencia respetuosa y agradecida por el otro. (...) Pero no puede indicarse ninguna época durante la cual las clases más altas de este país o de algún otro desempeñaran un papel que ni de lejos se asemeje al que se le asigna en esta teoría. Es una idealización basada en la conducta y el carácter de alguno que otro individuo. Todas las clases poderosas y privilegiadas, como tales clases, han usado su fuerza para satisfacer sus propios egoísmos y han demostrado su propia importancia despreciando y no cuidando con cariño a aquellos que a su juicio eran seres inferiores por el hecho de que necesitaban trabajar en beneficio suyo.*"<sup>110</sup>

En la medida en que la democracia daba la posibilidad de elegir o de derribar un gobierno mediante el voto, brindaba incentivos para una participación efectiva en la vida política; dicha participación iba desde la búsqueda de información hasta la difusión de ideas y la incorporación directa a agrupaciones políticas. Esto iba a producir una elevación en el nivel intelectual y moral de los ciudadanos. De modo que el sufragio universal era altamente deseable. Pero presentaba una dificultad que J. S. Mill, en su preocupación habitual por el principio de equidad, quería resolver. Dado que la sociedad de su época estaba polarizada en dos clases –y en esto coincidiría con el análisis de Marx–, la trabajadora (que incluía a los pequeños comerciantes) y la de los empleadores (que incluía a los rentistas), y la primera era la más numerosa, otorgar un voto por persona implicaría romper el equilibrio y llevaría a una legislación "de clase". J. S. Mill admitía que, si la legislación de clase hubiera sido llevada a cabo por la de los empleadores, esto hubiera resultado más grave, ya que ellos constituían el grupo más poderoso y potencialmente opresor de la clase trabajadora, pero, aun así, lo deseable era llegar al punto de equilibrio entre ambos sectores. Para ello propuso que todos los ciudadanos tuvieran un voto –con algunas excepciones, por ejemplo, la de los analfabetos, que debían reducirse cada vez más en número por la difusión de la educación– y que algunos tuvieran más de uno. En *Ideas sobre la reforma parlamentaria* propuso toda una gradación para el número de votos:

*"[S. Mill] sugirió que si el obrero no especializado tenía un voto, el especializado debería tener dos, el capataz quizá tres, el labrador, el fabricante o el comerciante tres o cuatro, el profesional o el literato, el artista, el funcionario público, el graduado universitario y el miembro electo de una sociedad erudita, cinco o seis. Las gradaciones de Mill son reveladoras: el empresario ('labrador, fabricante o comerciante'), con tres o cuatro votos, no goza de mucha precedencia sobre el capataz, mientras que los intelectuales, artistas y profesionales, con cinco o seis votos, forman la categoría claramente preferida. Resulta curioso, dicho sea de paso, dada la preocupación de Mill por los derechos de la mujer, que no sugiriese cuál sería la forma de determinar los votos de las mujeres que no eran empleadas ni empleadoras, profesionales ni terratenientes.*"<sup>111</sup>

<sup>110</sup> J. S. MILL, op. cit., pp. 645-646.

<sup>111</sup> C. B. MACPHERSON, op. cit., pp. 73-74.

El sistema de John Stuart Mill, que quería ser igualitario al máximo, por ejemplo, no permitiendo la "legislación de clase", resultaba en su posible aplicación dudosamente igualitario.

A estas críticas se pueden añadir las de Macpherson:

*"El fracaso de la solución cooperativa dejó sin resolver la contradicción que advertía Mill entre un sufragio universal e igual y la mayor felicidad de la sociedad. No había salida, dada su hipótesis de que la clase obrera utilizaría un derecho de sufragio igual, para promulgar una legislación de clase, no coherente con la mayor felicidad cualitativa y a largo plazo de toda la sociedad.*

*Y subyacente en esa contradicción se hallaba la otra, la contradicción entre las relaciones capitalistas de producción como tales y el ideal democrático de la igualdad de posibilidades de desarrollo de la propia personalidad. Esta fue una contradicción que Mill nunca advirtió plenamente. Casi llegó a verla en sus advertencias sobre la relación existente entre capital y trabajo (especialmente cuando la contrastaba desde el punto de vista moral con la relación cooperativa), pero, como ya hemos advertido, en su análisis de las relaciones capitalistas de mercado como tales justificaba la propiedad privada del capital y el contrato salarial como coherentes en principio con un sistema equitativo."<sup>112</sup>*

Pese a sus defectos, la teoría sociopolítica de J. S. Mill, que pone el acento en el hombre como referente de todo sistema económico deseable y valora en alto grado el perfeccionamiento y la libertad de los seres humanos, influyó sobre teorías posteriores como la de John Dewey y R. M. MacIver. También aportó a la concepción angloamericana de la democracia de comienzos del siglo XX sus elementos más positivos.

Finalicemos con un párrafo de J. S. Mill que refleja uno de los rasgos que acabamos de señalar en su teoría: su valoración de la libertad.

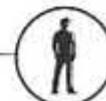
*"Una vez asegurados los medios de subsistencia, la más fuerte de todas las necesidades de los seres humanos es la libertad, y ésta -a diferencia de las necesidades físicas, que a medida que la civilización avanza son más moderadas y más fáciles de controlar- aumenta en lugar de disminuir en intensidad a medida que la inteligencia y las facultades morales se desarrollan más y más. La perfección, tanto de las instituciones sociales como de la moralidad práctica, consistiría en asegurar a todas las personas completa independencia y libertad de acción, sin otra restricción que la de no perjudicar a los demás (...) la educación que les enseñara o las instituciones sociales que les exigieran cambiar el control de sus propias acciones por no importa qué cantidad de comodidades o de abundancia o renunciar a la libertad en gracia a la igualdad les privarían de una de las más elevadas características de la naturaleza humana."<sup>113</sup>*

112 C. B. MACPHERSON, op. cit., pp. 77-78.

113 J. S. MILL, op. cit., pág. 200.

○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

96. Comparen la concepción del hombre de Bentham y James Mill con la de Hobbes. ¿Encuentran alguna semejanza entre ambas? En caso afirmativo, ¿cuál es?
97. Comparen en un cuadro de doble entrada las propuestas de Bentham y James Mill y las de John Stuart Mill. Expliciten los criterios de comparación utilizados.
98. De acuerdo con los elementos que proporciona el texto, caractericen brevemente el capitalismo europeo del siglo XIX. ¿Se podría decir que ha cambiado desde entonces hasta ahora? Si la respuesta es afirmativa, ¿en qué sentido ha cambiado? Justifiquen.
99. Imaginen que alguien formulara a Stuart Mill la siguiente objeción en relación con el "voto calificado": "Si los más ilustrados son los que tienen más peso político, ¿qué garantías habrá de que los menos ilustrados vayan a poder desarrollarse, a su vez, plenamente?" ¿Qué respuesta se podría dar desde la posición del filósofo?
100. Analicen críticamente el ideal de democracia propuesto por J. S. Mill. Para ello pueden tomar en consideración –ya sea porque estén de acuerdo o porque estén en desacuerdo– la crítica de Macpherson.
101. Comparen en al menos dos aspectos el modelo propuesto por J. S. Mill y el vigente en cualquier sociedad democrática contemporánea.



#### 4.4 La respuesta de K. Marx

Karl Marx nació en 1818 en Trier (Treveris), Alemania, de una familia judía. Su padre se convirtió al cristianismo y Karl fue educado como protestante, pero en un ambiente más inclinado hacia las ideas enciclopedistas. Mostró tempranamente su capacidad intelectual y en 1836 ingresó como estudiante en la Universidad de Berlín, en la Facultad de Derecho, que luego abandonó para estudiar Filosofía. Se dedicó al periodismo en una primera etapa y llegó a ser jefe de redacción de un periódico radical de política y economía. Marx marchó a París en 1843 y empezó a escribir algunas de sus obras importantes: *La Sagrada Familia*, *La ideología alemana* y *La miseria de la Filosofía*. Allí también empezó su actuación política –el pasaje de la teoría a la praxis (la acción)– y publicó, junto con Engels, *El Manifiesto Comunista*. Más tarde se exilió en Londres, donde permaneció el resto de su vida, dedicándose en forma ocasional al periodismo para sobrevivir y concentrando la mayor parte de sus esfuerzos en su militancia política y en la publicación de sus obras más significativas relacionadas con temas económicos: *Crítica de la Economía Política* y *El Capital*. Murió en 1883.

Para referirnos a su concepción del hombre seguiremos fundamentalmente *La Ideología Alemana*.

La condición primordial de toda la historia, dice Marx, es la existencia real de seres humanos. Partamos entonces de que para vivir hay que satisfacer ciertas necesidades básicas que el hombre comparte con el animal.

"El hambre es una necesidad natural; por consiguiente, necesita una naturaleza exterior a ella para satisfacerse y encontrar su descanso."<sup>114</sup>

114 K. MARX, *Manuscritos de 1844*, citado por J. I. CALVEZ, op. cit., pág. 338.

Pero, a diferencia del animal, el hombre es activo: produce sus medios de subsistencia, alejándose así de la pasividad propia de aquél.

Veamos ahora cuál es la relación entre hombre y naturaleza. Marx la caracteriza como una oposición: el hombre está fuera de la naturaleza en cuanto su cuerpo—inmerso en ella—necesita de algo exterior a sí mismo para satisfacerse pero, con su accionar, se proyecta sobre la naturaleza que se yergue frente a él, indiferente y pasiva. La oposición se resuelve espontáneamente en forma de destrucción.

*"El hombre consume [dice Marx] y al consumir aniquila. Pero no lo hace sin antes haber recogido o asido y haber llevado a la boca."*<sup>115</sup>

Sin embargo, no solo destruye sino que también aprende a actuar sobre la naturaleza en forma positiva, a elaborar lo obtenido, a mejorarlo; bien pronto sus miembros le son insuficientes para cumplir esa tarea y entonces construye utensilios adaptados cada vez más a una gran variedad de funciones.

*"[En este quehacer] el hombre produce sus medios de subsistencia [y, a través de ellos,] su vida material misma. En dicha producción se halla supeditado al medio ambiente, ya que solo puede elaborar lo que este le ofrece naturalmente (...) Produciendo sus medios de subsistencia, el hombre realiza el modo de vida que le es propio y que consiste en la actividad."*<sup>116</sup>

Y la satisfacción de las primeras y más elementales necesidades engendra en él necesidades más complejas que lo llevan a perfeccionar sus herramientas: en esto reside el primer hecho histórico. Lo que al principio era un mero accionar instintivo, apenas diferenciado del animal, se va humanizando: el hombre planea, prevé, corrige, mejora; su inteligencia, atención y memoria se plasmarán en lo que produzca.

*"Una araña hace operaciones que se parecen a las del tejedor y la abeja confunde con la estructura de sus celdillas de cera a la habilidad de más de un arquitecto. Pero lo que distingue desde un principio al peor arquitecto de la abeja más experta es que el arquitecto ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena. El resultado al que llega el trabajador preexiste idealmente en su imaginación"*<sup>117</sup>

Tal es la relación hombre-objetos de la naturaleza exterior, pero resulta estrecha para contener el caudal de necesidades del primero; su satisfacción requiere la existencia de otros seres. Y un lazo, el más elemental, se establece entre individuo e individuo, hombre y mujer, merced al instinto sexual; este, a su vez, trae aparejada la procreación y la aparición, con ella, de nuevos vínculos.



Karl Marx, un pensador revolucionario de indudable gravitación política.

115 J. I. CALVEZ, op. cit, pág. 346.

116 K. MARX y F. ENGELS, op. cit., pág. 27.

117 K. MARX, *Le capital*, Ed. Sociales 1, pág. 181; citado por J. I. CALVEZ. op. cit., pág. 347.

*"Merced a su cotidiano afanarse va el hombre conservando su vida. Pero no le basta conservarla: quiere prolongarla en otros seres. Nace así la familia con las relaciones a ella consiguientes: las de marido y mujer, las de padres e hijos."*<sup>118</sup>

La familia, que es la primera célula social, pasa a ser luego, según Marx, una relación secundaria, al multiplicarse las necesidades que van generando, a su vez, nuevas relaciones sociales. Los hombres se ven obligados a asociarse frente a los obstáculos que les presenta la naturaleza y son empujados a ello también por su instinto rebañero.

*"Acuciado por la imperiosa necesidad de comunicarse y tratar con sus prójimos, el hombre crea el lenguaje y, procurando darse a entender, llega a adquirir conciencia de todo lo que se agita confusamente en su espíritu. La conciencia es, desde sus comienzos, un producto social."*<sup>119</sup>

Gracias al otro, le es accesible al hombre no solo la naturaleza exterior sino también su propio yo, que se le revela bajo un nuevo aspecto. Así va surgiendo la conciencia social –la única que existe para Marx–, que incluye en sí sus relaciones con el medio y con los demás y que es capaz de desarrollo y de progreso a través de la historia. El "espíritu", dice Marx, nace unido a la materia, ya que surge con el lenguaje y este es de naturaleza material (se compone, por ejemplo, de capas de aire en movimiento y signos escritos).

A medida que se van afianzando los lazos sociales –ya ubicados en un primer plano en la vida del hombre– se va perfilando un fenómeno que el progreso irá agigantando: la división del trabajo.

*"Este, originariamente, se reduce a las diferentes tareas que en el acto sexual corresponden al hombre y a la mujer; es luego el reparto de menesteres que deriva de la naturaleza de las cosas mismas, debido a la diversidad de aptitudes de los individuos (por ejemplo, en cuanto a fuerza corporal), a las necesidades que se suscitan, etc. Pero con lo que alcanza pleno vigor la división del trabajo es con la separación del trabajo intelectual y material."*<sup>120</sup>

¿Qué consecuencias trae la división del trabajo?

1. La primera y más grave: la **distribución desigual** del trabajo y sus productos.
2. La segunda, muy relacionada con la anterior: la aparición de la **propiedad (privada)**, que Marx define como la forma económica opuesta al trabajo que nace de la acumulación de los frutos de este último.
3. La tercera: la formación de **clases sociales**. Estas son, en un principio, agrupaciones de individuos que, al tener actividades similares, tienen un nivel de vida también parecido e intereses comunes; gradualmente esta unión de ciertos individuos, con exclusión de otros, se va tornando consciente: los integrantes de cada grupo se fijan objetivos comunes y luchan para su logro; adquieren así lo que Marx llama "**conciencia de clase**".



La división del trabajo deriva en la división de clases sociales, provocando una escisión entre burgueses y proletarios. Algunos artistas contemporáneos como Antonio Berni se han hecho eco de los reclamos populares de estos últimos. (Manifestación)

118 K. MARX y F. ENGELS, op. cit., pág. 45.

119 K. MARX y F. ENGELS, op. cit., pág. 48.

120 K. MARX y F. ENGELS, op. cit., pág. 50.

4. La cuarta: la emergencia del fenómeno de “alienación” o de “enajenación”, por el cual el ser humano se siente ajeno al producto de su trabajo –porque deja de pertenecerle y/o porque, simplemente, ya no lo reconoce como suyo–. Pensemos al respecto en las grandes fábricas, donde cada obrero solamente tiene que manipular piezas menores –y siempre las mismas– de los objetos que allí se elaboran.

El trabajo, que, en sus orígenes, era lo que había constituido la condición misma de la humanización –ya que había permitido al hombre diferenciarse nítidamente del animal–, se convierte en un yugo que gravita sobre él, impidiéndole obrar libremente.

*“En efecto, bajo el régimen de la división del trabajo, cada cual tiene acotado un repertorio de actividades fijo y exclusivo, que se le impone a la fuerza y del cual le está prohibido salir. Es cazador o pescador o ‘críticalotodo’ [filósofo] y ha de seguir siéndolo, so pena de perder sus medios de vida.”<sup>121</sup>*

En una sociedad en la que la división del trabajo genera enfrentamientos entre grupos se hace necesaria una instancia, de carácter independiente, en la que se delegue poder y que asuma la defensa de un abstracto interés universal; esa instancia es el **Estado**, que, según Marx, es una forma ilusoria de comunidad, ya que, por un lado, se apoya sobre vínculos reales (la sangre, el idioma, etc.), pero, por otra, permanece ajena por igual a los intereses individuales y a los colectivos. ¿A quién representa realmente, entonces, el Estado? Marx sostiene que solo a la clase dominante, que a su vez varía históricamente. Todas las luchas no son sino luchas de clases; las pretensiones patrióticas, religiosas y de todo tipo en las distintas guerras solo son máscaras que esconden la infraestructura real, que es siempre económica. La evolución histórica va determinando que una clase prevalezca sobre las demás: la aristocracia sobre la incipiente burguesía industrial y comercial en el Medioevo, la burguesía sobre el proletariado a partir de la Revolución francesa, etc.

Y aquí hemos llegado a la concepción de Marx de la sociedad y del Estado. Veremos cómo caracteriza a las sociedades y los correspondientes estados europeos que él conoció en la segunda mitad del siglo XIX y cómo delinea la sociedad y el Estado ideales del futuro. Pero, antes, sinteticemos con las palabras del autor lo visto hasta ahora:

*“La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación: por una parte, como una relación natural, y por otra como una relación social; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social (modo de cooperación que es, a su vez, una ‘fuerza productiva’), que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la ‘historia de la humanidad’ debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.”<sup>122</sup>*

121 K. MARX y F. ENGELS, op. cit., pág. 53.

122 K. MARX y F. ENGELS, op. cit., pp. 46-47.

*"Tres fenómenos [socioeconómicos] dominan el período que va desde 1815 a 1871 en Europa: 1. un movimiento general de transformación de la vida económica, 2. una miseria obrera cuyo recuerdo aún encoge el corazón y 3. una formidable acumulación de capitales que anuncia la consolidación de la nueva era."*<sup>123</sup> Así se pueden caracterizar las condiciones socioeconómicas contemporáneas de Marx sobre las que este ejercerá su crítica. Si recordamos ahora las características de la Revolución Industrial, podremos ampliar algo más lo referente a los fenómenos citados antes: 1. esa transformación se produce por la evolución experimentada por la ciencia y sobre todo por su consecuencia inmediata, la tecnificación creciente; 2. el trabajo del asalariado se cumple en jornadas de doce horas de trabajo extenuante y, a menudo, con pocas condiciones de seguridad y 3. las empresas privadas, lanzadas a una competencia encarnizada, realizan grandes inversiones que no tienen control estatal alguno (etapa del Segundo Imperio; ver cuadro histórico del 2<sup>do</sup> apéndice).

Marx sostiene que en ese ámbito social todos están alienados. El trabajador lo está en primer término: debe vender en el mercado su fuerza de trabajo y recibir por ella apenas lo que necesita para producir sus medios de subsistencia y, además, pierde los frutos de su trabajo; el capitalista también está alienado porque pierde contacto con el acto de producir, que es el que humaniza al hombre; compra en el mercado la fuerza de trabajo del obrero, la consume y obtiene a partir de ella una **plusvalía** (diferencia entre lo que se le paga al obrero para que subsista y el valor real de lo producido); la plusvalía, a su vez, pasa a incrementar el capital inicial, permitiéndole comprar más fuerza de trabajo ajena e incorporar así una nueva plusvalía.

Esta situación, además de generar alienación, va produciendo una distribución cada vez más desigual de la riqueza. El capital inicial se va incrementando gracias a la plusvalía, y lo hace a costa de la pauperización (empobrecimiento) creciente de los obreros, que son empujados cada vez más a subsistir con menos. Por otra parte, los capitalistas intentan aumentar su producción indefinidamente y, al no tener en cuenta las necesidades de los consumidores, provocan crisis periódicas de superproducción. En forma simultánea, el proletariado aumenta numéricamente, porque van pasando a sus filas los pequeños capitalistas desplazados por la progresiva concentración y centralización de capitales; se va incrementando, entonces, la mano de obra desocupada.

Marx consideró a las tendencias que acabamos de señalar como leyes económicas propias del sistema capitalista. Dejaremos su análisis y discusión, que aún hoy continúa, a los especialistas. Lo que nos interesa aquí es que, para el filósofo, esas tendencias producían un progresivo debilitamiento del capitalismo y apuntaban a su destrucción. Para acelerar ese proceso era necesaria la acción revolucionaria protagonizada por el proletariado: su tarea era sustituir la sociedad alienada, dividida en clases, del presente, por la sociedad libre, sin división de clases, del futuro. ¿Cómo imaginaba Marx esa sociedad del futuro?

*"Representémonos una reunión de hombres libres que trabajen con medios de producción comunes y que gasten, con arreglo a un plan concertado, sus numerosas fuerzas in-*

<sup>123</sup> J. I. CALVEZ, op. cit., pág. 215.

*individuales como una única y misma fuerza de trabajo social. Todo lo que hemos dicho acerca del trabajo de Robinson [Crusoe], se reproduce aquí, pero socialmente y no ya individualmente. Todos los productos de Robinson eran producto suyo personal y exclusivo y, por consiguiente, eran objeto de utilidad inmediata para él. El producto total de los trabajadores es producto social. Una parte vuelve a servir de medios de producción y sigue siendo social, pero la otra parte se consume y, por lo tanto, tiene que ser repartida entre todos. El modo de reparto cambiará con arreglo al organismo productor de la sociedad y al grado de desarrollo histórico de los trabajadores. Supongamos, para colocar este estado de cosas en línea paralela con la producción mercantil, que la parte concedida a cada trabajador esté proporcionada a su tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo jugaría, de este modo, un papel doble. Por un lado, su distribución en la sociedad regula la relación exacta de las diversas funciones con las diversas necesidades; por otro lado, sirve de medida a la parte individual de cada productor en el trabajo común y, al mismo tiempo, para la porción que le corresponde en la parte del producto común reservada para el consumo. Las relaciones sociales de los hombres en sus trabajos y con los objetos útiles que de ellos proceden quedan aquí claras y transparentes, tanto en la producción como en la distribución.”<sup>124</sup>*

Una vez abolida la propiedad de los medios de producción se hace indispensable una organización de la producción acorde con las necesidades de la sociedad, así como un reparto del trabajo social. Esto se logrará mediante una planificación cuidadosa que llevará a evitar las crisis periódicas.

Lo importante aquí es que en esa sociedad ideal, según Marx, el hombre dejará de ser esclavo de fuerzas económicas que no dependen de él sino que, por el contrario, ejercerá un control consciente sobre las condiciones de vida económica. En una primera etapa, el reparto del producto del trabajo social será equitativo en función del trabajo realizado por cada uno, pero cuando se llegue a la segunda etapa, en la que reinará la abundancia, cada uno recibirá según sus necesidades. Este reino de la abundancia será también el reino de la libertad.

*“El terreno de la libertad” –dice Marx– “empieza en realidad en donde termina el trabajo determinado por la necesidad y por las condiciones externas; queda, por lo tanto, más allá de la esfera de la producción material propia. Así como el salvaje tiene que luchar contra la naturaleza, para satisfacer sus necesidades, para mantener su vida y para reproducirla, el civilizado también tiene que hacer lo mismo, sean cuales fueren las formas sociales o los modos de producción. Con su desarrollo, este campo de la necesidad natural se extiende, porque las necesidades mismas se extienden; pero, al mismo tiempo, se extienden también las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad, en este campo, no puede consistir más que en que, habiéndose hecho social el hombre, los productores asociados regulan sus intercambios con la naturaleza, los toman bajo su control comunitario, en lugar de dejarse dominar por ellos como por fuerzas ciegas; los realizan con el mínimo gasto de fuerzas y en condiciones que son las más dignas de su naturaleza humana y son más adecuadas a esta. Pero esto sigue siendo un terreno de necesidad. Más allá de este, empieza el desarrollo de las fuerzas del hombre que no tienen más fin que sí mismas, el campo verda-*

124 K. MARX, *Le Capital*, 1<sup>ra</sup> parte, pág. 90, citado en J. I. CALVEZ, op. cit., pág. 417.

*dero de la libertad; pero este último no puede prosperar más que teniendo por base este campo de la necesidad. El acortamiento de la jornada de trabajo es su condición fundamental (...) La verdadera libertad del hombre estaría, por lo tanto, fuera del campo de la vida económica pero por lo menos ese campo puede someterse a la libertad al pasar a ser objeto de un control consciente por parte de una sociedad de hombres libres.*"<sup>125</sup>

*"La revolución comunista transformará por entero el modo de producción y la organización social vigentes actualmente. La actividad espontánea y la producción de la vida material no recaerán, como ha venido ocurriendo hasta el presente, en individuos diferentes. Todos los individuos serán libremente activos y todos colaborarán en la producción de la vida material. Desapareciendo, como desaparecerá, la división del trabajo, el individuo no tendrá que limitarse a desempeñar un oficio determinado, impuesto por las circunstancias; podrá dar a sus actividades el cauce que mejor le parezca. Gracias a ello cada uno podrá desenvolver su personalidad en el sentido de la máxima plenitud. La sociedad constituida por tales individuos dejará de ser un conglomerado de individuos unidos o separados por ciertos intereses. Será una asociación de personas libres.*"<sup>126</sup>

No cabe duda de que los planteos sociales y económicos de Marx se dirigían al capitalismo de su época, que es parecido en algunos aspectos –pero no en otros– al actual. Parece claro que la denuncia y la protesta marxista, así como la de otros socialismos que fueron contemporáneos suyos, unidas a la creciente consciencia de clase del proletariado, llevaron a este a unirse en sindicatos y a reclamar reformas; dichas reformas, en muchos casos, fueron realizadas dentro del régimen capitalista y lo modificaron. A su vez, la aplicación de las ideas de Marx en los países de regímenes comunistas tuvieron que sufrir significativas adaptaciones.

Stevenson, en una obra citada ya anteriormente, hace un sintético balance crítico del marxismo señalando aspectos positivos y negativos de la teoría. Ve como positivos:

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

Con respecto a los aspectos negativos se señala lo siguiente:

*"Marx no nos da ninguna buena razón para creer que la sociedad comunista será genuinamente sin clases, que los que ejerzan la dictadura del proletariado no formarán una nueva clase gobernante con muchas oportunidades para abusar de su poder (...) No hoy ninguna razón para esperar que conjunto alguno de cambios económicos elimine para*

<sup>125</sup> K. MARX, *Le Capital*, 2<sup>da</sup> parte, pág. 1255, citado en J. I. CALVEZ, op. cit., pág. 419.

<sup>126</sup> K. MARX y F. ENGELS, op. cit., pp. 132-133.

siempre todos los conflictos de interés. El Estado, lejos de desaparecer, se fue haciendo cada vez más poderoso en los países comunistas (quizá la misma naturaleza de la industria moderna y la tecnología hacen esto inevitable)."<sup>127</sup>

Podemos añadir, finalmente, la crítica propuesta por John S. Mill, autor cuya respuesta desarrollamos en esta misma sección:

*"La cuestión real es si quedaría algún asilo para la individualidad del carácter; si la opinión pública no se convertiría en un yugo tiránico; si la absoluta dependencia de cada uno para los demás y de los demás para cada uno no oprimiría a todos bajo la misma mansa uniformidad de pensamientos, sentimientos y acciones. Este es ya uno de los males más notorios del actual estado de la sociedad, a pesar de existir una mayor diversidad de educación y ocupaciones y una dependencia menos absoluta del individuo, con respecto a la masa, que en el régimen comunista. Ninguna sociedad en la que la excentricidad pueda ser objeto de reproche puede ser un estado sano. Falta aún comprobar si el plan comunista sería compatible con aquel desarrollo multiforme de la naturaleza humana, con aquellas múltiples desemejanzas, aquella diversidad de gustos y talentos y variedad de puntos de vista intelectuales, que no solo constituyen una gran parte del interés de la vida humana, sino que, procurando el choque estimulante de las inteligencias y presentando a cada uno innumerables ideas que él mismo no hubiera podido concebir, son el resorte principal del progreso espiritual y moral."*<sup>128</sup>

#### ○ ACTIVIDAD INDIVIDUAL

102. Señalen cuál es la diferencia entre el hombre y el animal propuesta por el autor.
103. ¿Qué papel otorga Marx a la familia en el desarrollo histórico?
104. Lean el texto de Scheler incluido en la primera sección de esta unidad y comparen la postura de ambos autores respecto del tema del hombre.
105. Ejemplifiquen, de modo personal, cada una de las consecuencias enunciadas de la división del trabajo.
106. Comparen la concepción bíblica del trabajo, tal como aparece en el Génesis, con la que propone Marx. ¿Qué semejanzas y diferencias encuentran?
107. Expliquen con sus palabras qué es la alienación y por qué se produce.
108. ¿Qué condiciones eran necesarias, según Marx, para instaurar la sociedad ideal por él imaginada?
109. Comparen la sociedad ideal de Marx con la de J. S. Mill. ¿Qué semejanzas y diferencias encuentran?
110. Elaboren su propio balance crítico de la teoría de Marx a la manera en que lo hace Stevenson.



127 L. STEVENSON, op. cit., pág. 87.

128 J. S. MILL, op. cit., pág. 201.