

PODER Y LIBERTAD

Inconsciencia y Razón

JORGE H. ABAD COCK

PODER Y LIBERTAD

Inconsciencia y Razón

LÉANLO

Editores

Medellín, 2016

ISBN: 978-958-
© Jorge H. Abad Cock
jorgehernan.abad@gmail.com

Carátula: Simón Restrepo Bernal.

Impreso y hecho en Colombia por
Léanlo, editores.
Carrera 50D No. 61- 63, Medellín.
Ernesto López Arismendi. Teléfono: 3116146243.

Diagramación: María Victoria Morales Gaviria.
alvida66@hotmail.com

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial
de esta obra sin el permiso escrito del autor.

DEDICATORIA:

Dedico este trabajo a mi esposa Angela María Pérez quien con amor y confianza en mis aptitudes, me animó a emprender y persistir en la realización de este trabajo, a mis hijos Carolina y Miguel que en medio de sus juventud supieron que en él tendrían el objeto máspreciado de lo dejado en herencia para la familia y a mis nietos si pudieran ver algunos sueños que quedan aquí formulados.

PRÓLOGO

Germán D. Vélez L.*

Poder y libertad es una obra reflexiva, producto de un ejercicio meditativo sostenido en el tiempo y articulado a una historia que coincide con la de nuestra cultura occidental. La meditación es histórica, y esto quiere decir que se despliega desde el presente, motivada por nuestro futuro y nuestro destino individual y colectivo, y que construye su régimen reflexivo, como necesariamente ha de hacerlo, en un diálogo con el pasado. Estas características la sitúan en un lugar de poco tránsito en nuestros hábitos académicos e intelectuales contemporáneos. El pensamiento meditativo y su expresión escrita, su comunicación textual, escasea en un mundo académico regido por modelos científicos, que dejan un ahogado margen a la reflexión original y al régimen discursivo que le es propio. Este régimen impone, acaso, también, el modo propio de

* Germán Darío Vélez López es doctor en filosofía contemporánea de la Universidad París 1, Magister en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia (Cohorte: Psicoanálisis, cultura y vínculo social) y Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana.

presentarlo: la pregunta. Así, quizás, la forma que corresponda del modo más cabal a la presentación de un texto como el que tenemos ante nosotros consista en formular una o varias preguntas que a nuestro juicio circunscriben la reflexión que desplegará el texto.

Hace años, mientras hacía estudios de maestría en ciencias sociales con énfasis en psicoanálisis y vínculo social, una de las inquietudes permanentes, angustiantes a veces, tenía que ver con el modo como se relacionaba el saber y la práctica del psicoanálisis con lo social y con los estudios de la sociedad en sentido amplio. ¿Qué significaba investigar lo social en relación con el psicoanálisis? En una expresión que me llega desde aquellos años, y que curiosamente resuena en una de las frases conclusivas de este libro, nos decía uno de nuestros profesores: antes que saber cómo puede hacerse un psicoanálisis de lo social, de la vida colectiva, por ejemplo, considerada desde la perspectiva que se elija, antropológica, artística, económica, histórica o filosófica, convendría mejor al espíritu investigativo que anima nuestros estudios, preguntarse qué puede hacer de la comprensión de lo humano cada una de esas disciplinas, si involucran dentro de sus postulados el descubrimiento freudiano del inconsciente. Me parece, al leer el texto de Jorge Abad, que su modo de plantear la cuestión, por ejemplo, a propósito de la relación de la lógica (razón) y el psicoanálisis (inconsciencia) con la filosofía y con los estudios de lo humano (poder y libertad) en el orden individual y colectivo, está correlacionado, o si se quiere, emparentado espiritualmente con aquel modo de plantear el problema de estas relaciones interdisciplinarias de un modo que sea fecundo, que sea al mismo tiempo

crítico y propositivo. Por ejemplo, si siguiendo uno de los postulados de la hermenéutica gadameriana dijésemos que todo texto constituye, como diálogo histórico, una respuesta a una pregunta implícita, me parecería oportuno afirmar que algunas de estas preguntas, a propósito de *Poder y libertad* podrían ser formuladas del modo siguiente:

¿Cómo introducir en una comprensión del mundo contemporáneo, de sus aporías y de sus posibilidades políticas, una tesis según la cual la vida humana –cuya dimensión social puede ser concebida como una especie de epifenómeno de la vida del individuo–, no sólo no es concebible, sino incluso inviable, si no admite en su seno mismo, en su estructura, la posibilidad de la contradicción?

Esta pregunta, así formulada, intenta restituir nuevamente, tal como lo he anticipado unas líneas más atrás, la doble dimensión, el doble pliegue de la obra: *Poder y libertad, Inconsciencia y razón*. Considero que el problema central que aborda la reflexión del autor consiste precisamente en mostrar cómo la estructura de pliegue, correlación, mutua implicación entre inconsciencia y razón, puede vincularse de modo históricamente renovado con el pliegue histórico de la libertad y del poder, si en esa operación se reconoce la influencia y las consecuencias radicales de dos grandes acontecimientos intelectuales del siglo XX: el descubrimiento freudiano del inconsciente y la crisis de las matemáticas. Dicho de otro modo: ese “*animal racional*” –como podría traducirse también el primer pliegue– podría desplegarse de un modo acaso impensado o insuficientemente reconocido, ha-

cia su horizonte histórico, marcado por los conceptos y experiencias del poder y la libertad, si se inscribe ese despliegue en el ámbito de dos acontecimientos de la historia del pensamiento contemporáneo estructuralmente emparentados: el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud a comienzos del siglo XX, y la invención de la lógica paraconsistente, invención tardía con respecto a la revolución freudiana, pero en cierto modo prefigurada, desde la época misma de Freud, por la invención de las geometrías no euclidianas.

Dos gestos del pensamiento están aquí asociados, como muestra de modo sorprendente, original y consistente Jorge H. Abad: una crítica a la primacía del yo y a la ecuación “uno es uno”, y una cierta desconfianza con respecto al quinto axioma de Euclides según el cual por un punto exterior a una recta sólo puede ser trazada una y sólo una recta paralela a ésta. Si con Freud, recordando la frase de uno de mis maestros en aquellos estudios de psicoanálisis y sociedad, fuimos forzados a admitir por vez primera que “uno es igual a dos”, con Riemann y Einstein nos vimos forzados a admitir la existencia del espacio curvo, con su métrica y sus leyes propias, espacio que representa a nivel macroscópico, a escala del universo, de un modo más adecuado, el espacio real de sus fenómenos. La revolución de la axiomática clásica en lo relativo a la cuestión de nuestra representación del espacio, sin embargo, no pasaría de ser una cierta excentricidad, reconocida y susceptible de ser tratada de modo propio solamente por matemáticos o físicos, si no estuviera acompañada, o si no hubiera en cierto modo abierto la vía a una revolución en el ámbito de la lógica clásica, una revolución que supondría un replanteamiento, en el sen-

tido de una ampliación, como bien explica Jorge H., de la lógica aristotélica. Mediante la invención de una forma de negación no clásica, no categórica, quizás no anticipada por Aristóteles, la denominada lógica paraconsistente introduciría la función de una negación débil con notables consecuencias sobre el conjunto de la lógica, sobre su axiomática, su sintaxis, sus reglas de derivación o implicación, y sobre sus posibilidades de conseguir representar fenómenos discursivos excluidos o indiscernibles dentro del encuadre clásico gobernado por el principio de contradicción. He aquí la gran apuesta del texto, quizás su núcleo. Las implicaciones son de gran alcance, pues el reconocimiento de estos dos acontecimientos permitiría pensar un mejor modo de estar en sociedad, al admitir la operación concurrente de las aspiraciones individuales y el reconocimiento del tejido social; o al permitir, por ejemplo, que el individuo escape a la categorización fuerte de las clases sociales, o al imperativo del enriquecimiento material, mediante el reconocimiento de su deseo y la armonización, hasta donde ello fuera posible, con la sociedad en la que vive.

El posible logro de este mejor estar del individuo en la colectividad exige sopesar correctamente lo que pueda implicar esta ampliación de la lógica en sentido no estrictamente formal. Sería claramente limitado el alcance, por ejemplo, de la negación débil, si afirmásemos que los estudiosos de la lógica encontraron, mediante la adición de esta nueva función y mediante su adecuada integración a un sistema axiomático, un curioso campo de estudio. Antes bien, y nuevamente, considero que en este punto particular hay un aporte muy notable propuesto por los planteamientos del

autor, pues su reflexión implica que dicha ampliación de la lógica compromete un ámbito ontológico específicamente humano, y no exclusivamente teórico y formal. Esto puede llegar a ser visto de esta forma porque la lógica puede ser entendida, más que como una disciplina altamente formalizada, o en el fondo estrictamente matemática y concerniente a objetos matemáticos ideales, como una meditación que involucra el estudio, en general, de la estructura del discurso humano, del *lógos* y por lo tanto, de la razón misma como fundamento del hombre.

Así pues, la ampliación de la meditación sobre el carácter racional del hombre mediante la inclusión de la lógica paraconsistente y la admisión, sin riesgo de trivialización o destrucción de la posibilidad de razonar, de una forma de la negación que posibilite la admisión de una afirmación y su contraria, constituiría, como lo propone *Poder y libertad*, el otro pilar (además del inconsciente freudiano) para comprender las dinámicas características del pliegue histórico de la vida humana, en donde se correlacionan el poder y la libertad.

¿Por qué? Porque sólo la conjunción o la correlación de estos dos elementos del pliegue estructural de la vida humana permitiría comprender que el individuo tenga que responder simultáneamente a dos tendencias contrarias si quiere ser-sí-mismo y ser-con-otro: afirmar su sí mismo propio, reconociendo su deseo y desplegando su poder para realizarlo, y reconocer al otro como aquel que lógicamente me niega, como el no-yo que tengo simultáneamente que afirmar, desposeyéndome, situándome en una cierta

indigencia subjetiva, con el fin de que la vida colectiva sea posible.

Con estas ideas, planteadas de manera muy condensada, quisiera reconocer lo que a mi juicio constituye el núcleo de la reflexión de Jorge H. en su obra valiosa y necesaria. El valor y la necesidad de esta obra, no pueden, sin embargo, ser sopesados de manera cabal a partir de las indicaciones fragmentarias que propongo a modo de prólogo. Sólo una lectura atenta del texto puede satisfacer esas condiciones. Y quisiera decirlo así, explícitamente: ésta es una obra que proporciona placer en su lectura, porque su escritura es cuidadosa, fluida, transparente. Pero es una obra al mismo tiempo exigente. El mayor placer no será alcanzado, tal vez, sin un compromiso activo del lector. *Poder y libertad* puede, sin duda, leerse como un historia crítica del pensamiento occidental. Pero la historia crítica es solamente la antesala de la meditación, un goce preliminar si se quiere. El asunto propiamente dicho, su materia, tiene una densidad filosófica específica, pues invita, como toda empresa filosófica auténtica, a una meditación sobre el destino de la humanidad.

INTRODUCCIÓN

Lo individual y lo social han sido, a lo largo de la historia, los conceptos constituyentes de un dualismo en el que, a través de los siglos, se ha balanceado el acontecer cultural y social.

No cabe duda de que el relato escrito de los acontecimientos humanos hace evidentes relaciones entre pequeñísimas castas de individuos con poderes casi ilimitados y grandes masas de desposeídos, sometidos a inicuos atropellos, cuyas vidas transcurren sin esperanza de redención y destinadas al único propósito de trabajar sin descanso al servicio de los amos, para medio poder sobrevivir. En ese marco cultural y social resulta evidente que los primeros actúan en posiciones netamente individualistas, carentes de cualquier consideración por aquellos que les sirven y dispuestas a todo para extraer de ellos el mayor beneficio particular, en medio de la más desconsiderada reciprocidad. Los segundos, en cambio, se han otorgado a sí mismos la atribución de pertenecer al conjunto más numeroso, resignado a su suerte, y socialmente establecido como parte necesaria de un acontecer natural.

El estado de cosas así descrito, en forma esquemática y muy general, obviamente ha experimentado

modificaciones a lo largo del tiempo y su expresión ha tenido grados de intensidad de acuerdo con la época y el lugar. Sin embargo, como norma general, se dejará planteado de esa manera para resaltar la dualidad anotada, entre lo individual y lo social, como expresión característica del acontecer histórico.

Desde el punto de vista filosófico, se tendrá que aceptar que la cultura occidental cuenta con épocas perfectamente discernibles entre un antes de la Grecia clásica y un después de ella. Por ello, ese fenómeno cultural y social que se propone como rasgo general de la historia fue recogido por la reflexión filosófica a partir de Sócrates, Platón y Aristóteles, hasta la actualidad. Cuando se analiza la creación filosófica en la parte que de ella corresponde a la ética como asunto que deba responder a las relaciones sociales y a materias propias de lo político, la disciplina filosófica se ha inclinado tradicionalmente en uno u otro de los extremos de la báscula, y ha intentado dar respuestas claramente relacionadas con uno u otro de ellos. Esos mismos precursores del pensar filosófico occidental eran participantes de un medio cultural en el que hacían parte de la clase privilegiada que se servía de una mayoría sometida a condiciones de casi simple sobrevivencia.

La reflexión platónica recogió el talante socrático. Lo que convenía al hombre se establecía de acuerdo con la consideración de lo bello y lo bueno y éstos, a la vez, se relacionaban con el alcance de la verdad en cada ámbito, cuyas posibilidades de desarrollo se estimaban crecientes y sin límite. La felicidad era atributo de la racionalidad y de las ideas, y al cuerpo se le atribuía una categoría de menor rango dentro de la cual

la búsqueda de satisfacciones propias de él adquirirían, en comparación con las primeras, cierto nivel de irrelevancia.

Porque el cuerpo humano, como parte tangible de la realidad externa, comparte con ella la atribución de pertenecer al ámbito de las sombras, de los contornos indefinibles, de verdades inalcanzables desde él y posibles desde la razón, como atributo excluyente de ella que funge como reino de las ideas, de lo bello y de lo bueno y, en consecuencia, de la felicidad, y que es guía segura de las acciones humanas.

Aristóteles, quien siempre encontró en la realidad exterior el fundamento de sus reflexiones, se preocupó, por supuesto, por encontrar algún tipo de equilibrio para los asuntos propios de la ética. En ese sentido, definió el comportamiento del individuo, conveniente para él y para quienes lo rodean, como aquel intermedio entre extremos cuando, por ejemplo, proponía la generosidad como el grado saludable entre los extremos viciosos de la avaricia y la prodigalidad, o la valentía como la virtud de vida entre la cobardía y la temeridad. El hombre virtuoso, en su sentir, sería aquel que pudiera identificar y acoplar sus acciones con ese criterio. Pero, del mismo modo, tuvo la capacidad de aceptar que el sistema normativo propio de cada tiempo y de cada lugar tendría que ser el conveniente de acuerdo con esas dos consideraciones y por ello su Liceo contenía bastantes volúmenes escritos sobre la normatividad distributiva y retributiva de múltiples ciudades y en épocas diferentes.

El estagirita parecía ser muy cuidadoso en la atribución de categorías entre extremos, entre lo indivi-

dual y lo social, y se orientó siempre a la conciliación entre ellos y a la búsqueda de algún tipo de mediación. La toma de partido entre uno u otro concepto no pareció ser nunca su cometido intelectual: lo racional tenía la potestad para acercarse a la realidad, pero ésta, a la vez, tendría atributos para ampliar con nuevos elementos de búsqueda lo propio de esa realidad. Sin embargo, su lógica introdujo como postulado esencial el principio de contradicción: si se acepta una proposición como verdadera su negación será falsa. Queda ahí establecido el más ineludible de los dualismos, pues, si él se acepta sin atenuantes, la lógica que responde como cimiento de toda reflexión, tendrá que conducir siempre a posiciones extremas y carentes de la posibilidad de hallar atenuantes.

Es necesario destacar la enorme importancia que adquirió la filosofía, a partir de ese comienzo, sobre todas las actividades humanas y, en particular, a las relaciones entre los individuos y la sociedad en la que ellos viven. No obstante, ese camino emprendido por la filosofía fue aprovechado por otro viajero: la religión, particularmente el cristianismo, se unió a ese discurrir histórico y aprovechó, para bien o para mal, las interpretaciones que otorgaba a las teorías que del primero surgían, haciendo uso de uno u otro de sus creadores. Y, en definitiva, hizo parte del viaje pero sin renunciar a sus vicios, ya que fue aliada del atropello e individualismo de los poderosos y al sometimiento, casi sin oposición, de la gran mayoría representada por los pobres y los débiles.

La especulación filosófica errática en el sentido de la escasa permanencia de las escuelas que fueron sur-

giendo, y de la contradicción entre unas y otras en medio de la absoluta categorización de sus afirmaciones, produjo un primer intento memorable de escape en la obra de Federico Nietzsche. Su intento más característico apunta al desprendimiento de cualquier tipo de dualismo estableciéndose en una posición monista que, como punto de partida de todas sus reflexiones, establece a la *voluntad de poder* atribuible a las acciones de los hombres, de la misma manera que puede ser identificada en el acontecer de todo lo natural para lo cual el hombre no será la excepción.

Ese intento de escape apunta al desprendimiento de la metafísica y de todos sus derivados, en particular del idealismo tan en boga durante el siglo XIX y a todo el acontecer político y social derivado de él. Pero así mismo, la Ilustración había entregado la posibilidad de cualquier desarrollo de la actividad intelectual a la razón con prescindencia absoluta de consideraciones de tipo religioso. Nietzsche recoge el guante y acepta el reto a partir de su postulado según el cual *Dios ha muerto*.

La posición intelectual que en este trabajo se establecerá, parte de esa misma idea en lo que concierne a lo cultural y social y en sus manifestaciones sobre lo ético o político. La idea del poder como asunto de dominación de unos hombres sobre otros no puede ser desmentida por la historia. El uso sin límites de él ha caracterizado el acontecer de los asuntos humanos. Pero, además, sin duda, se trata de un impulso natural de la condición humana que la asemeja a la de los animales pero que, a la vez, tendría que diferenciarlo de ellos porque, de otro modo, la especie humana,

con toda su capacidad creativa, sería insostenible en el tiempo y susceptible de la extinción.

Nietzsche postula ese impulso como punto de partida para la generación de otras posibilidades en búsqueda de una nueva moral que, sin la aceptación de límite ninguno al ejercicio de la fuerza que ejerza el poderoso, pueda responder a formas razonables de comportamiento humano que prescindan de todo parentesco con las establecidas hasta el momento. Por supuesto, en este escrito se adopta el impulso postulado por Nietzsche como el origen natural de toda la actividad humana pero, por la misma razón, no acepta que exista ninguna posibilidad para generar conceptos éticos razonables si a esa fuerza no se le oponen atenuantes que la controlen.

Sin embargo, estando la actividad humana a merced de un impulso que en últimas representa fuerza relativa entre unos individuos y otros, el ejercicio idóneo de esa capacidad individual tendrá un componente natural relacionado con los atributos específicos de cada individuo pero, a la vez, la cantidad de esos atributos sólo podrá ser acrecentada debidamente en la medida en la que con esfuerzo y persistencia logre elevar, de manera paulatina, su nivel. Y no se trata de lo que pueda ser referido únicamente a la actividad física. También la actividad intelectual o todo aquello que se derive de posibilidades creativas propias del hombre, cumplen con los asuntos aquí sometidos al análisis.

Es claro que las ideas planteadas de manera general otorgan a ese espíritu dominador la posibilidad de ser acometido en múltiples ámbitos de actividad.

Por eso mismo, otorgar al poder político o al económico que, como la historia lo demuestra, siempre han ido de la mano, la potestad exclusiva de la realización individual en términos de poder, es un absurdo. El mismo Nietzsche reconocía en la voluntad múltiples facetas dentro de las cuales se refirió, como muy importante, a lo que denominó como *escogencia entre almas* que constituyen a todo individuo y que se refieren, por supuesto, a la decisión que cada uno determina para darle el rumbo preferente a su actividad en la búsqueda de la mayor satisfacción.

Esos actos de escogencia y de aceptación del esfuerzo le entregan legitimidad, de partida, a la actividad humana. Preparan al hombre de manera adecuada para la confrontación con sus semejantes. Convierten la dominación en búsqueda de reconocimiento. Pero no pueden aceptarse con plena legitimidad si ellos no comportan, simultáneamente, la legitimidad en el reconocimiento que buscan aquellos a quienes el individuo esté afrontando. Ese aspecto del asunto no se ha establecido con claridad en ninguno de los desarrollos de Nietzsche. Sin embargo, así como el impulso existe y aquí se reconoce, el control que apareja es también instintivo y hace parte indisoluble del impulso original.

Aunque suene extraña la afirmación de que aun la actividad del más déspota encuentra límites, ella no puede ser negada por el hecho de que nadie es apto para bastarse por sí mismo frente a todos los aspectos que presenta la realidad en el devenir de la existencia. Todas las culturas han establecido normas, consuetudinarias o escritas, que atañen tanto a poderosos como a débiles por desbalanceadas que hayan sido.

No es asunto caprichoso ni superable, como si fuera síntoma de atraso en el devenir histórico el hecho de que el impulso instintivo de dominación y sometimiento contenga su propio correctivo y alguna dosis, por pequeña que sea, de reconocimiento a la actividad de otros, por más sometidos que estén al poder del dominador. Esta observación se hace, puesto que Nietzsche, por su lado, hacía una propuesta a partir de posiciones amorales que fue recogida por el nihilismo, muy propio de la época, que pretendió establecerse en la práctica en actitudes individuales que admitían comportamientos a partir de los instintos, prescindiendo de cualquier tipo de norma establecida por las costumbres o por las leyes.

Y ahí aparece Freud. Nietzsche había anticipado la certeza de que la psicología tendría que dar respuesta al planteamiento moral trazado por él. Freud aceptó la existencia de asuntos inconscientes, no explicables racionalmente por el individuo, que denominó como *pulsiones* y que lo impulsan a la acción, coincidiendo con la apreciación de Nietzsche. Pero, así mismo, analiza los procesos que en el inconsciente ocurren por la actividad derivada de esos impulsos en su confrontación con los demás y encuentra, de ese modo, dos conceptos que aquí se establecerán como fundamentales: Primero, la enfermedad o la salud mental dependerán del trámite que, a lo largo de su vida, se le haya dado a la pulsión de acuerdo con las características genéticas o innatas propias de cada individuo. Y, segundo y muy importante, desde su actividad en la clínica pudo determinar y diseccionar manifestaciones del inconsciente en las que, con claridad, determinó la indisoluble vinculación entre la *pulsión* que mueve a la acción

y su contraparte al someterla a la consideración de los demás.

Esos impulsos estudiados por Freud y reducidos todos, en últimas, a lo sexual y sus derivaciones, determinan las actividades individuales y la puesta en escena frente a los demás. Aquí se prescindirá del análisis que pretenda establecer a qué motivación pulsional deba reducirse todo, pues, en últimas, lo que interesa es recalcar el hecho de que desde la vida, en su propósito por manifestarse, encuentra su razón de ser la actividad del hombre, tanto en Nietzsche como en Freud. Si en muchos casos pareciera ser un impulso de muerte el determinante de la acción, como lo sostuvo Freud, en los individuos de comportamiento histérico, aquí se sostendrá que ese impulso vital que debía determinar al individuo y que desvió su cometido al verse confrontado por *el otro* del medio cultural que lo circunda, pareciera manifestarse como negación de la vida o como muerte, pero, por supuesto, no se trata de que el impulso original haya sido de muerte sino que en la búsqueda de su cometido erró el alcance del legítimo objeto.

Paradójicamente la salud psíquica estará determinada, en consecuencia, en el desarrollo psicológico orientado por los auténticos deseos del individuo destinados a la búsqueda de sus objetos legítimos y confrontados con la sociedad en la aceptación de límites impuestos desde ella que, en cada época y en cada lugar, responderán a las expectativas individuales de todos aquellos que conforman el tejido social en cuestión.

El enfermo psíquico, en su entrega a los demás, se niega a sí mismo en la imposibilidad de reconocer el impulso mediante el cual tendría que haberse reconocido y afirmado. Pero existe también aquel que queda a merced de sus propios impulsos, que se vuelca sobre sí mismo, con prescindencia de la consideración que tendría que otorgar en el reconocimiento a los demás y en la búsqueda del de ellos. Es el caso del rasgo autista en el que la afirmación del sí mismo prescinde de la correspondiente negación. Ambos, en la categorización absoluta mediante la que se manifiestan son, por eso mismo, enfermizos.

Esa conformación inconsciente que se ha establecido aquí como saludable, debe ser explicada con mayor detenimiento. El individuo que desde ella confronta a los demás y es confrontado por ellos no será una especie de pluma al viento y dispuesto a todo tipo de claudicaciones. Por el contrario, con la claridad desde la que por sus impulsos se afirma a sí mismo y aspira al reconocimiento de los demás, estará dispuesto a reconocerlos a ellos en el respeto por sus actitudes afirmativas así ellas sean contradictorias con las de él.

Una sociedad conformada por individuos dispuestos a reconocer el hecho psicológico, y sus consecuencias sociales y políticas, habrá alcanzado el verdadero pluralismo. Sin embargo, ese nivel de interlocución entre individuos que es natural y deseable, tiene que admitir otro en el que ciertos niveles de confrontación que, por sus características, impedirían la armonía social, encuentre normas, esas sí categóricamente afirmativas o negativas, que diriman conflictos insalvables y establezcan unos niveles de justicia que sean

razonables. Se está imponiendo la necesidad de la ley, del derecho y de la administración de justicia. Pero debe ser claro que esa normatividad tendrá que responder a un acuerdo tácito o expreso de los individuos que conforman el tejido social en cada época y lugar.

Dicho lo anterior, adquiere sentido la afirmación según la cual hasta en los más despóticos regímenes a lo largo de la historia, mediante acuerdos, así hayan sido establecidos por la fuerza, alguna normatividad tuvo que haber sido sustento de cada sociedad, so pena de su extinción. El mundo moderno, específicamente a partir de la Revolución Francesa, inició un camino de desmonte de despotismos y de constitución de naciones gobernadas por Estados sometidos a leyes en los que, en teoría, todos los hombres serían iguales frente a los beneficios y limitaciones establecidas por tales leyes.

Como derivación de ese hecho trascendental de la historia, el mundo de occidente actual pareciera estar conformado con ese propósito y sus participantes lo aceptan como algo casi natural que, sin discusión, tendría que responder a las expectativas vitales de los individuos. Pero una cosa es lo que desde la teoría y las buenas intenciones se postula y otra, muy diferente, lo que en la realidad ha ocurrido y sigue sucediendo. Porque también es cierto que a partir de la Revolución Francesa, y no precisamente por la prevalencia de monarquías que desde ella iniciaron un lento proceso de extinción, han surgido nuevos despotismos de consecuencias, si cabe, más dramáticas que las de sus antecesores.

Desde el punto de vista propuesto en este trabajo, una causa muy relevante de la aparente contradicción

entre logros y expectativas surge de la permanencia de la idea de clases sociales, necesariamente establecidas y conformadas por individuos entregados a la aceptación de que sus expectativas, de dominador o dominado, están determinadas desde la clase a la que se pertenece. De ese modo, el individuo que tendría que apropiarse de su individualidad y de sus logros, a partir de sus capacidades innatas y de sus esfuerzos para acrecentarlas y consciente, a la vez, de su inserción al conglomerado social, no ha alcanzado la relevancia que sería pertinente por el entendimiento de la conformación psíquica en la forma en la que ha sido dilucidada a partir del conocimiento que ya se tiene de los procesos inconscientes.

En un ámbito en donde los individuos saludables se afirman y se niegan simultáneamente como consecuencia de sus impulsos vitales que comportan la propia compensación y en el que, por añadidura, aquellos cuyo comportamiento responde a negaciones o afirmaciones categóricas, pareciera ser muy cuestionable la pertinencia de la *lógica clásica* y, en particular, de su principio de contradicción. Por eso, uno de los capítulos que conforman este trabajo, postula un sistema de lógica en el que se acogen, de manera pertinente, niveles de afirmación o negación: un primer nivel se refiere a aquellos ámbitos que permiten simultaneidad sin que el sistema pierda su capacidad para generar razonamientos aceptables, y otros en los que la afirmación y la negación mantendrán las características de incompatibilidad establecidas desde Aristóteles. Ese sistema se extenderá de lo individual a lo social como más adelante podrá verlo el lector.

Debe quedar claro que en el desarrollo de las ideas someramente descritas en esta introducción se mezclarán consideraciones de orden histórico adjuntas a escuelas filosóficas y a doctrinas religiosas, todo ello bajo una lupa que recoge mis reflexiones con un espíritu de crítica filosófica. Desde ella, se analizarán posturas filosóficas correspondientes al Idealismo alemán y, particularmente, a Kant y a Hegel, quienes, como se verá, optaron por entregar las posibilidades del establecimiento de conceptos y de leyes a la *razón* el primero, y a la *realidad*, según mi opinión, el segundo. Con argumentos similares se hará la crítica a la obra de Marx y a su actividad y consecuencias en lo político y económico. Ese dualismo, proveniente de los clásicos, en su extensión al campo social y político mantiene su vigencia entre lo individual y lo social que, como propósito fundamental se intentará confrontar con todo este trabajo que conducirá a desarrollos monistas.

CAPÍTULO I

NUESTRA HERENCIA FILOSÓFICA ANTIGUA

En este primer capítulo se abordarán, de forma sucinta, ideas primordiales en el nacimiento de la filosofía occidental atribuibles a Sócrates, Platón y Aristóteles.

El orden de la enunciación de sus nombres coincide con el orden cronológico en la generación de sus ideas y en la creación de sus escuelas filosóficas. Si tenemos en cuenta que Sócrates nació en el año 470 a. C. y que Aristóteles murió en el año 322 de la misma era, se tendrá un período aproximado de 130 años de generación permanente de pensamiento, asumiendo como inicio de la actividad socrática los 20 años de vida del gran pensador.

Vale la pena destacar que el ámbito geográfico al que se atribuye, con frecuencia, toda esa creación cultural es la ciudad de Atenas, pues, aunque Aristóteles nació en Estagira, pequeña localidad de Macedonia, su formación filosófica la recibió durante 20 años en la academia de Platón en esa ciudad, en la que hasta un

año antes de su muerte expuso sus ideas en el Liceo, fundado por él.

Es cierto también que Atenas se había constituido en centro cultural del mundo y que ella era ámbito propicio para el desarrollo de todas las artes, de todas las creaciones culturales, con la mayor amplitud para que a los placeres de la vida y de la belleza y del deleite, tuvieran acceso la mayor cantidad posible de habitantes.

De que era una ciudad alegre, no cabe la menor duda. Emil Ludwig, el gran historiador alemán, afirmaba en algún momento de la primera mitad del siglo XX, que en el mundo antiguo los romanos eran equivalentes a los ingleses de la época, los espartanos similares a los alemanes y los atenienses comparables a los franceses. Ya se contaba con gobiernos democráticos en los que los ciudadanos elegibles participaban de forma activa como electores o como elegidos. Ya se tenían leyes escritas y un Estado organizado a partir de Pericles.

Todos los habitantes, sin excepción, tenían acceso cada año a las obras de los grandes autores de tragedias que se exhibían en el teatro con la posibilidad de acceso para quien lo deseara. Por añadidura, en ese evento anual se concursaba para merecer la exaltación de las obras que presentaran los autores y que eran nombradas con el primero, segundo, etc. puesto. Allí florecieron los grandes trágicos, Esquilo, Sófocles y Eurípides. De la misma manera, el público general pudo apreciar y reír a carcajadas con las obras cómicas de Aristófanes, quien, dicho sea de paso, la emprendió contra Sócrates a quien consideraba un diletante, con la presentación de su obra titulada Las Nubes.

La Acrópolis de Atenas era lugar de encuentro para todos aquellos que desearan socializar o establecer contacto con sus semejantes. Allí se contaba con las edificaciones más bellas de la humanidad. La arquitectura alcanzó niveles de hermosura, podría decirse que irrepetibles y que estaban a la vista de quien deseara participar de esa belleza. El Partenón semidestruido por el fuego desatado por el ejército veneciano, que en coalición con otros, pretendió en 1687 arrebatarse la ciudad de Atenas al imperio turco, era una de las obras más bellas de la antigüedad. Dicha edificación, junto con todas sus vecinas, han perdido su hermosa coloración con el paso de los siglos; aun así, todavía podemos formarnos una idea de la majestuosidad de su belleza. Lo mismo puede afirmarse de la escultura.

Allí vivía y gozaba una población alegre, segura de sí misma, con medios económicos razonables para una sociedad alejada en esos momentos de las guerras y que derivaba su sustento con el producto de sus minas de plata y el aceite extraído de sus grandes cultivos de olivo. Esos eran sus productos de exportación que les permitían a los atenienses comerciar con el resto del mundo mediterráneo a través del puerto de El Pireo.

Y allí en la Acrópolis, y por todo Atenas, caminaba y conversaba con quien se acercara a él, Sócrates. De su historia no se sabe mucho, aparte de que su padre era un cantero y su madre una partera. Se sabe que, a lo largo de su vida, combatió como magnífico soldado, en varias batallas. Y se sabe, sin ninguna duda, que estimuló el método del diálogo como el más válido para la búsqueda de verdades mediante un proceso en el que aquel que pretende inducir esa búsqueda en el

otro, pregunta, y según la respuesta contra pregunta, conduciendo al interlocutor, paso a paso, al descubrimiento de la verdad acerca del asunto sobre el cual la conversación trate.

Sócrates nunca escribió nada. Tuvo la fortuna de tener entre sus alumnos a un genio como Platón y tuvo el talento para influir de tal manera en él, que la obra de Platón, conocida como “*Los Diálogos*”, se desarrolla a base de conversaciones entre grupos de personas dentro de las cuales el principal interlocutor es Sócrates. Esos diálogos versan sobre temas diversos de interés filosófico, lo que hace muy difícil dilucidar en ellos dónde se encuentra el verdadero recuerdo sobre las ideas de Sócrates o dónde, mediante el método dialéctico, están los aportes propios de Platón.

Sin embargo, parece ser cierto que los siguientes aspectos de la reflexión filosófica son originales de Sócrates y fueron ellos los que dieron apertura a la filosofía occidental:

1. El ya enunciado método dialéctico.
2. La idea de que todos contamos con el saber, y que el hecho de encontrarlo implica un proceso de búsqueda cuya finalidad apunta al producto de la verdad como si se tratara de un parto.
3. La virtud o la bondad del hombre es alcanzable en la medida en que la verdad sea descubierta, dejando a la maldad como atributo de la ignorancia.
4. La búsqueda y sus hallazgos darán siempre origen a nuevas búsquedas, en un proceso sin fin,

que le permitió a Sócrates aceptar del oráculo la afirmación de ser él el más sabio de los atenienses, pues era el único capaz de afirmar la certeza de no saber, expresada en aquel “*Solo sé que nada sé*”.

5. La verdad, ante todo, la llevó Sócrates hasta el extremo de aceptar su condena a muerte, con toda evidencia de la injusticia por parte de aquellos que lo acusaban, y contando con la alternativa del destierro que pudo haber aceptado para salvar su vida pero que rechazó, pues en defensa de la verdad valía la pena aceptar las leyes de Atenas, de donde era ciudadano.

Va apareciendo el talante de esa filosofía que tanta influencia tiene en nuestras vidas. Por un lado, es claro que abre la mente a búsquedas trascendentales, que impone valor para afrontarlas, que establece el rigor en el trabajo intelectual y exige honradez personal en la creación de nuestras virtudes o en el alejamiento de vicios que genere la ignorancia. El campo para grandes logros de la capacidad intelectual humana ha sido abierto y la esperanza de un hombre mejor ha sido formulada.

Sin embargo, nótese que el concepto de verdad queda establecido en una actitud que, con respeto, pudiera llamarse fundamentalista. Obsérvese que cualquier afirmación aceptada como verdadera, después de un proceso riguroso y honesto de búsqueda, según los criterios establecidos, queda validado como irrefutable y como digno de ser tallado en piedra. No admite matices, queda por fuera de cualquier discusión y su defensa, para quien lo alcanza, bien vale la pena afrontarla con la propia vida.

Del gran discípulo Platón, debe resaltarse la enorme belleza en la confección de sus “*Diálogos*”. Aparte de gran pensador pudiera decirse que fue eximio poeta. La belleza de su texto sobre “La Erótica”, conocida también como “El Simposio”, hace alarde de un amplio conocimiento sobre la naturaleza humana en todo aquello relacionado con el amor, sea sexual, sea idealizado mediante la poesía o atenuado en la rutina de largas vidas compartidas o exaltado por el amor a la sabiduría, escrito para deleite espiritual, y tal vez incomparable con cualquier otro texto que haya tratado el tema.

Esa exaltación del amor a la sabiduría, paradójicamente propuesta por Sócrates, entre contertulios que pugnaban por establecer los beneficios y maravillas del sentimiento amoroso dirigido a otros individuos, encontraría una explicación razonable como contra punto necesario de amor propio o por sí mismo de quien aspire al beneficio o deleite en su actividad amorosa. La aclaración que aquí se hace parece pertinente no sólo por el aparente contrasentido de la intervención socrática dentro del diálogo, sino por la claridad que ella adquirirá más adelante, iluminada por el cúmulo de reflexiones que se desarrollarán en este trabajo.

Pero entrando en los fundamentos del pensamiento platónico, vale la pena resaltar su acercamiento al tema del *ser*, en el que recoge las ideas que sobre el asunto habían esbozado tanto Parménides como Heráclito, filósofos poco conocidos y que antecedieron a Platón, quienes sostuvieron tesis contrarias sobre el asunto: mientras el primero sostuvo que el *ser* atribuible a algo sería permanente, el segundo sostendría el

perpetuo cambio de todo en la naturaleza, de tal manera que el establecimiento del *ser* atribuible a cualquier objeto de estudio sería en esencia evanescente.

Para compaginar las ideas contradictorias entre Parménides y Heráclito, apela Platón a la formulación de su mundo de las ideas, instancia superior aprehensible por la razón y receptora de las auténticas realidades o de la sustancia de lo conocible. Alternativamente, el mundo sensible o aquel perceptible por los sentidos humanos, es cambiante, revelador de realidades particulares, sometido a generación y destrucción y a vaivenes temporales y espaciales.

Al separar dichos mundos, Platón genera un dualismo ontológico o propio del *ser*, que otorga realidad tan sólo al mundo de las ideas, constitutivas de verdades universales, unitarias, no sometidas a cambio, eternas, invisibles, atemporales y no espaciales.

Esas ideas no son conceptos psíquicos. Ellas no existen en la mente humana sino que, por el contrario, son extra mentales y con existencia objetiva, y constituyen el verdadero mundo conceptual propio de la ontología. Al contrario de Parménides, no niega la existencia del mundo exterior o mundo sensible que adquiere su *ser* en la imitación a las ideas o formas.

Por todo lo anterior, el conocimiento experimental es imposible, y sólo es alcanzable lo que se pueda conocer con la razón, que estará siempre referido a la naturaleza o esencia de las cosas, o al mundo de las ideas.

El problema que surge para el establecimiento, en términos de lenguaje entre lo propio del mundo na-

tural y lo concerniente al mundo de las ideas, trata de salvarlo Platón apelando a formas, también lingüísticas, que establezcan correlato entre lo propio de uno con lo del otro mundo. Así, lo verde en el mundo natural corresponde a verde en el mundo de las ideas, lo sabio del mundo natural corresponde a sabio en el mundo de las ideas, etc. De ese modo, según Platón, el mundo natural imita al mundo de las ideas, sin alcanzar una verdadera realidad metafísica.

Platón trata de hacer comprensible su disertación teórica apelando al mito de la caverna, según el cual individuos que nacieron alejados de la luz y encerrados en una cueva, deficientemente iluminada por el fuego, podrán percibir sombras de objetos y de otros individuos susceptibles de ser apreciados por los sentidos. Podrán vislumbrar movimientos de esos objetos o individuos, pero nunca tendrán una visión clara de ellos. Así es el mundo de la realidad externa. Pero existirá la posibilidad de apreciar ese mundo a la luz del sol y tenerlo pleno de sustancia. El entendimiento humano, la razón, convierte ese mundo difuso en algo claro y perceptible en su totalidad cuando se eleva, mediante la luz del sol o la razón, al mundo de las ideas.

En cuanto a la política y los problemas de gobierno, Platón formuló su idea de una república, utópica, gobernada por filósofos educados exclusivamente para ello y destinados a dirigir los asuntos del gobierno de una manera vitalicia y con dedicación exclusiva. Aun así, el concepto de república pudiera mantenerse bajo el entendido de que esos supremos orientadores dejarían el asunto de los quehaceres cotidianos a individuos, esos sí elegibles o electores.

Esa forma de gobierno ha sido siempre vista como utópica. Sin embargo, no parece que lo sea y la prueba de ello se encuentra históricamente en el gobierno de las misiones guaraníes, conformadas por sacerdotes jesuitas durante la colonia española en territorio que hoy pertenece a la República Argentina, que permitieron recoger en áreas limitadas a indígenas poco antes nómadas, y darles educación, acceso a tierras comunales sometidas a trabajo colectivo, parcelas individuales, mercadeo de productos para el sostenimiento de la comunidad y para ventas hacia el exterior de ella y con la posibilidad, mediante el método del voto, de elegir a sus representantes en cabildos y a los encargados de la administración de sus asuntos comunitarios. Mientras tanto, los sacerdotes jesuitas que conformaron esas sociedades, mantenían su carácter de orientadores y formadores culturales. Se desconoce si ese experimento de gobierno, consciente o inconscientemente, replicaba el de la república formulado por Platón. Sin embargo, de la similitud entre ellos no cabe la menor duda, pero, a la vez, es imposible tener certeza del éxito que pudiera haber tenido, si su vigencia en el tiempo hubiera perdurado. Esa oportunidad se perdió por la mezquindad propia de la humana condición que impulsó, por asuntos de competencia comercial, de los interesados que durante la Colonia se lucraban de importaciones y no de la actividad productiva, quienes forzaron la expulsión de los jesuitas de sus territorios y la finalización de su experimento de gobierno.

Según Platón, las ideas adquieren sustento en recuerdos o reminiscencias del alma cuando ella, en un pasado lejano, vivía libre de la atadura del cuerpo al

que fue condenada luego para ser sometida a las pasiones y desviaciones malas que éste puede generar y que la alejan de su contemplación sublime y universal. Así, el hombre, como poseedor de cuerpo y de alma, como entes separados, seguirá aspirando a elevarse, por medio de la razón, a las altas esferas ideales, mientras el cuerpo trata de guiarlo en el sentido de las corruptoras pasiones corporales.

Sobre el concepto de Dios opina Platón que existe un demiurgo que otorga movimiento y orden al universo que, a su vez, alberga al hombre dualmente conformado y constituido como parte de ese ordenamiento perfecto y sometido a sus cambios permanentes. No obstante lo anterior, para Platón, las ideas son anteriores a la creación de ese universo perfecto, de la misma manera como el artesano, carpintero por ejemplo, cuenta con un plano previo a la ejecución de su obra. Ese Dios único difiere del cristiano, que sería concebido como Creador, en el sentido de que su obra fue creada a partir de la nada.

Critica el relativismo de los sofistas, personajes que habitaban en Atenas, muchos de ellos provenientes del exterior y a quienes los patricios de la ciudad encomendaban la educación de sus hijos para ser adiestrados con propósitos de gobierno. De ahí que educadores con ese cometido no podían ser irreductibles en la búsqueda de verdades absolutas, y más bien orientaban sus enseñanzas a la formación de individuos aptos en el arte de convencer a los demás, así la verdad no fuera la reina.

No porque se haya agotado el análisis sobre Platón, ni porque carezcan de importancia muchísimos

otros asuntos propios de su creación filosófica, se dejará en este punto la descripción sobre su obra y se contrastará a continuación con la obra de Aristóteles.

Para comenzar, se dirá que Aristóteles vivió 60 años y que, como ya se ha dicho, habiendo muerto en el año 322 a. C., nació en el año 382 a. C. Era hijo de médico, y resulta probable pensar que influyó en su formación orientada al estudio de la naturaleza sensible. A los 17 años, lo envió a Atenas para continuar su formación en la Academia de Platón. En ella permaneció durante 20 años; a continuación se desvinculó e inició un período de viajes que lo condujeron a que en el año 342 a. C. asumiera la formación de Alejandro, hijo del rey Filipo de Macedonia, quien a su vez recibía servicios médicos de parte del padre de Aristóteles. En el año 335 a. C. regresa a Atenas y establece su Liceo en ella, hasta el año 323 en el que lo cierra por la muerte de Alejandro y por el temor de sufrir las retaliaciones de aquellos que en esa ciudad no querían a éste, pues se había apoderado de ella. En esas condiciones, Aristóteles huye y muere al año siguiente.

La obra que se conoce de Aristóteles, que no es completa, pues buena parte de su trabajo desapareció, ha sido rescatada de las anotaciones hechas por él para dictar las clases a sus alumnos. Las primeras noticias que se tuvieron de ella provinieron de traducciones hechas del griego al árabe y que luego fueron retraducidas al latín.

A pesar de todo lo que se ha perdido, y de la precariedad necesaria en lo logrado a partir de anotaciones personales escritas con propósitos didácticos, el tamaño, profundidad e influencia de la obra aristotélica, es

probable que no tenga par en la historia del conocimiento humano.

En primer término, en su metafísica se distancia radicalmente de Platón. Aristóteles afirmaba que “Platón es el amigo pero primero está la verdad”. Para él resultaba inadmisibles la dualidad establecida por Platón y el menosprecio de éste, en términos de realidad ontológica, del mundo exterior.

Aristóteles formuló la afirmación de que el mundo de las ideas, o sustancias, como luego las llamaron los romanos, tenía que partir de la observación sensorial que se dirigiera a ese mundo. Sobre él era posible establecer semejanzas y todo tipo de relaciones que, procesadas mediante la memoria y la razón, pudieran conducir a formulaciones de carácter general o universal. Ese método mediante el cual se pasa de lo particular a lo universal lo denominó *método inductivo*.

Una vez establecidas en la razón esas sustancias, o verdades universales, pudiera partirse de ellas hacia el mundo exterior para su aplicación sobre objetos o conjuntos de objetos propios de él.

De esa manera, el procedimiento aristotélico en su generación de sustancias es circular. Va del mundo de los objetos al mundo de la razón mediante el *método inductivo* y regresa de la razón al mundo de los objetos mediante el *método deductivo*.

Esa sustancia formulada por Aristóteles, constituye al *ser* concebido por él, cuya existencia debe atribuirse, en consecuencia, a algún principio.

Dicho principio debe entenderse tanto como causa de movimiento como de perfección o realización. Así

también como de generación, ordenamiento o aptitud para ser conocido; por eso, principio es aquello desde lo que algo es, se hace o se conoce.

Por lo anterior, establece una serie de principios que le otorgan existencia y posibilidad de conocimiento al *ser*, y que parten del empirismo o la capacidad que tiene el hombre de conocer a partir de los sentidos, apoyados por la memoria y la imaginación.

Para la debida apreciación ontológica de los objetos propios de la naturaleza, debe entenderse que ellos están constituidos por *materia* y por *forma*. La *materia* existe pero es indefinible sin el entendimiento de la *forma* que le da su razón de ser o finalidad a ella. Así, el *ser* perro cuenta con *materia* indefinible e inexplicable si no contara con la forma que hace a esa *materia* activa como animal que ladra, que muerde, que come carne, etc., como es conocido.

Para poder continuar el análisis emprendido sobre la obra aristotélica, vale la pena establecer con claridad algunos conceptos fundamentales del lenguaje utilizado por él. Para ello, téngase presente que cuando Aristóteles habla de *esencia* se está refiriendo a la *forma*; y que la *forma* en conjunto con la *materia* constituyen el *ser* o *sustancia*.

Continúa Aristóteles analizando el cambio y movimiento que se presenta en el mundo cognoscible, a la luz de varias concepciones sobre las causas, que divide de la siguiente manera: la *causa formal* constituye la esencia como forma del *ser* o *sustancia*. La *causa material* como soporte de la *forma* y como sostén de la *materia*, que al no tener forma es pura potencia de

ser y que, por lo tanto, al no ser determinable no es nada. La causa eficiente que produce el movimiento y la causa final que dirige el movimiento hacia un fin, hacia la perfección de la forma o la esencia.

Establecidos los conceptos anteriores, la naturaleza se comporta en permanente movimiento que apunta, mediante causas formales, a la perfección sempiterna de su contenido.

Con la somera descripción establecida en los conceptos anteriores, pudo sostener Aristóteles la afirmación según la cual la *materia sin forma* es inconcebible pero la *forma sin materia* no solo es concebible sino necesaria, como causa formal de todos los seres y como concepto último atribuible a un dios, ser único que se comprende a sí mismo.

Otro de los trabajos emprendidos por el estagirita apuntaba a la creación de la ciencia que se ocupara de lo que es, en tanto algo que es. A esa ciencia la llamó *ontología* y pretendió distinguirla de las demás ciencias en cuanto ellas se hacen cargo de asuntos específicos que constituyen la unidad necesaria desde la cual son abordadas.

Aristóteles fue consciente de que esa ciencia a la que enfocaba sus esfuerzos carecía de la unidad exigida para la conformación de otras ciencias, y que *ser* y *ente* se usan en el lenguaje con múltiples acepciones. De ese modo, pareciera ser que esa ciencia naciera muerta y que su conclusión fuera imposible. Pero para el talento de ese gran pensador parecía razonable organizar el asunto partiendo de un ejemplo. Dícese de lo sano que puede ser el organismo, el clima, el color y la alimentación que establecen conexión a una multi-

plicidad en virtud de su referencia común a algo único que es la salud, y que se constituye en su unidad universal, a una única cosa en el ámbito de lo real o a una misma noción o significado en el ámbito del lenguaje.

El estudio de todos estos asuntos lo llamó *filosofía primera, metafísica, ontología o sabiduría*, sin distinción. Y estableció como concepto de entendimiento necesario dentro de ella, la distinción entre *sustancia o ser, primario o secundario*. La *sustancia primaria* es aquella que se dice de sí misma, y la *secundaria* es aquella que establece algún tipo de género para la primaria. Así Sócrates es, según Aristóteles, *sustancia primaria*, y hombre, aplicable a Sócrates y a muchos otros, es *sustancia secundaria*.

Pero Aristóteles fue mucho más allá. Sin duda, su ambición creativa no contaba con límites, y trató de abarcar todos los temas del conocimiento que inquietaban a los hombres de entonces: biología, cosmología, arte, retórica, ética, política, etc., y puso su broche de oro con la creación de su lógica en la que, de forma magistral, define y sistematiza los procesos del pensamiento racional, manteniendo la coherencia de su unidad entre lo discernible en la realidad sensible y lo propio de las ideas universales sostenibles.

Esa disciplina, creada por él, pareció completa hasta el punto de que, veinte siglos después, afirmaba Emanuel Kant que la materia había sido expuesta en su totalidad y que la prueba de ello radicaba en que ni antes ni después había encontrado modificaciones.

Una exposición muy breve limitará esta presentación a aspectos primordiales cuya definición es nece-

saria: en primer término, se habla de proposiciones como afirmaciones categóricas que cuentan siempre con un sujeto y un predicado. A continuación se establecen los silogismos que cuentan con dos proposiciones cuya conjunción da lugar, en consecuencia, a una tercera proposición. Las dos primeras cuentan con tres términos, uno de ellos común para las dos que no aparece en la tercera, la cual cuenta solo con los otros dos. Ejemplo:

Todos los hombres son mortales,
Los griegos son hombres,
Luego los griegos son mortales.

Fíjese que las dos premisas cuentan con un término común que es la palabra hombre, y con dos términos adicionales que son los griegos y mortales, contenidos en la conclusión necesaria.

Establece Aristóteles cuatro tipos de proposiciones categóricas para la conformación de sus silogismos:

Todo A es B
Todo A es no B
Existe algún A que sea B
Existe algún A que no B

Existen, además, tres posibles formas o figuras en la repartición de los términos, dentro de las cuales la del ejemplo anterior es la primera y en ahorro de espacio y de tiempo, se omitirá la exposición de las dos adicionales.

La combinación de todas las formas posibles, contando con los criterios anteriores, produce silogismos

válidos y silogismos no válidos que son analizados a profundidad por Aristóteles.

Pero, además, la lógica aristotélica cuenta con muchos otros elementos, dentro de los cuales cabe destacar el desarrollo del *método inductivo* y las restricciones, que según él, serán necesarias en cualquier razonamiento lógico dentro de las cuales, por el momento, se establecerá como primordial el principio de contradicción, según el cual si una proposición es verdadera su negación no puede serlo, al mismo tiempo y en el mismo sentido. Ese principio, según Aristóteles, es cimiento de todo razonamiento y principalísimo en el proceso de búsqueda de afirmaciones válidas.

Se conocen de Aristóteles varios tratados de ética, pero el más estudiado es su *Ética a Nicómaco*, rescatada por su hijo de sus notas de clase y entregada a la posteridad como su obra más destacada sobre la materia.

Ella consta de diez libros, en los que se parte de la afirmación de que *toda actividad humana tiende al bien, que el logro del bien supremo produce la felicidad y que ella solo es alcanzable al acceder a la sabiduría*. Esa sabiduría es la misma que fue reseñada atrás y que se refiere a la alcanzable mediante los procesos de trabajo metafísico u ontológico, propios de aquellos que se aplican a esos esfuerzos porque concuerdan con sus aptitudes y sus deseos. La ética aristotélica es discriminatoria, pues excluye de tales disciplinas a las mujeres, a los niños, a los esclavos y a todos aquellos que llama bárbaros o habitantes de pueblos a los que considera inferiores.

Su ética distingue dos tipos de virtud: las *virtudes morales* y las *virtudes racionales*. Las primeras

se adquieren por la costumbre, y consisten en el dominio de la parte irracional del hombre, regulando las relaciones entre individuos. Las principales de ellas son la fortaleza, templanza y justicia y están definidas como posiciones intermedias entre otras que serán extremas. Así, por ejemplo, entiéndase por templanza el punto intermedio entre libertinaje e indiferencia. Otras, que resalta, son la valentía como intermedio entre la cobardía y la temeridad o la generosidad intermedia entre la avaricia y la prodigalidad.

Las segundas son la sabiduría y la prudencia, no representativas como intermedio entre otras, al definir la prudencia como la capacidad para reconocer esos puntos intermedios adecuados en otras virtudes.

El desarrollo para las virtudes individuales, incluyendo aquellas de carácter racional pero de inferior categoría y coincidentes con las aptitudes y deseos de cada ciudadano, encuentran el marco propicio en un ambiente político que les permita expresarse y desarrollarse.

La política fue tema prioritario en los estudios aristotélicos, y para su desarrollo estableció tres posibles clases de gobierno: la *monarquía* o gobierno de uno solo, la *aristocracia* o gobierno de unos pocos pertenecientes a la clase social más alta y la *democracia* ejercida por representantes del pueblo. La degeneración de ellas conduce a la *tiranía*, a la *autarquía* y a la *demagogia*, respectivamente.

Afirma Aristóteles que el tipo de gobierno apropiado no debe establecerse de manera universal, y que él será el resultado de las condiciones específicas en

cada lugar, según la época, las condiciones sociales, económicas, culturales, etc. Ello lo ilustraba mediante la exposición de constituciones de diversas partes, hasta el punto de que en su Liceo se tenía copia de más de 70 de ellas.

Por último, y no porque no pudiera decirse mucho más, distinguió Aristóteles dos clases de justicia: la *distributiva* que es aquella de acuerdo con la cual a cada quien se le da lo que le corresponde y la *retributiva* que pretende restablecer los derechos no reconocidos a alguien en la ejecución de algún contrato.

Simplificar más la reseña hecha sobre el pensamiento de los tres personajes cimeros de la antigüedad filosófica, que estableció los cimientos de la cultura occidental, sería incurrir en la irrelevancia total. Sin embargo, en aras de la brevedad, se dejará el asunto en este punto, para abordar el tema de sus implicaciones.

Es difícil tratar de formarse una idea acerca de cómo percibían la verdad las sociedades que antecedieron a estos grandes filósofos. Hubo pensadores que tuvieron conceptos claros acerca de ella, y con seguridad conformaron sus vidas y sus comportamientos, de acuerdo con sus propias convicciones. Es probable que el común de la gente se guiara por lo que su experiencia inmediata dictaba, y poco debía saber acerca de la validez de sus juicios en materias trascendentales. Tal vez, la generalidad de las personas actuaba por imitación o por conveniencia, y en materia de comportamiento es muy probable que apelara a sus deseos primarios o atendiera a mitos establecidos. Se puede suponer, de manera sensata, que pocas personas tu-

vieran razones defensables para explicar asuntos concernientes a sus actividades cotidianas o a su comportamiento rutinario.

Ya desde atrás se había sugerido la idea de cierto fundamentalismo sobre la verdad, establecido desde Sócrates. Ese mismo estilo fue adoptado por Platón y, más adelante, por Aristóteles. Aunque cada uno de ellos tuvo sus propias apreciaciones sobre el asunto, los tres establecieron la posibilidad para el hallazgo de afirmaciones sostenibles por fuera de toda duda.

El procedimiento utilizado por ellos fue apropiado y el camino que abrieron para nuestro mundo tuvo consecuencias inconmensurables. Sin embargo, creyeron, y dejaron ese legado hacia el futuro, que la aplicación de su método generaría esas verdades, ya no discutibles, y a salvo de cualquier posición adversa.

El mundo de las creencias, de los mitos, de las opiniones, conocido por ellos, pero excluido de sus meditaciones, quedaba implícitamente al margen, así ese mundo tuviera que aceptar posiciones encontradas o contradictorias.

Sócrates y Platón empezaron a ser estudiados en occidente durante el siglo I a. C. y los grandes estudiosos del mundo emprendieron sus procesos de reflexión sobre los pensamientos filosóficos de ellos. Añadieron, también, sus propios pensamientos, modificando, a veces, el pensamiento platónico. De esa manera surgió el neoplatonismo, cuyo representante más connotado fue Plotino.

Pero, además, el cristianismo había iniciado su gran carrera ascendente dentro de las clases popula-

res, y se había visto reforzado por Pablo de Tarso y sus profundas apreciaciones sobre la vida y las enseñanzas de Cristo. Pablo fue un misionero incansable que contribuyó, también, a propagar el cristianismo entre los gentiles. Ya la Biblia, libro sagrado de los judíos, había sido completado con los Evangelios como Nuevo Testamento y adoptado por la cristiandad como su libro doctrinario conformado por la llamada revelación.

Se había establecido un cuerpo poderoso en materia de doctrina y tradición religiosas. En esas condiciones, en el siglo V, interviene Agustín de Hipona, perteneciente a la Argel de hoy, quien toma ideas de Platón y de Plotino en escritos que, con carácter filosófico, y con una gran altura intelectual correspondiente con su enorme talento, eleva a la categoría filosófica asuntos hasta entonces tratados sólo desde el punto de vista teológico.

Agustín, antes de su conversión al cristianismo, era un racionalista absoluto que estimaba los libros sagrados como simples niñerías. A partir de ese momento, los convirtió en la fuente de la sabiduría y de las verdades inmodificables, como correspondía a la tradición filosófica recibida por él.

El alma seguía estando separada del cuerpo y era, como correspondía a su estatus, la única capaz de elevarse a las altas esferas del conocimiento de verdades trascendentales y, en última instancia, de Dios y de su Hijo Jesucristo, personificación de Él sobre la tierra. El cuerpo, por su parte, seguiría siendo la prisión de esa alma y la parte del hombre que lo alejaba de ese Dios y lo acercaba, mediante las pasiones, a la maldad

y a las acciones contrarias al perfeccionamiento necesario y al bien al que todos deben estar orientados.

En el siglo XIII, Tomás de Aquino, miembro de una ilustre familia de esa localidad situada en la Italia de hoy, toma la filosofía aristotélica y la hace propia en la generación de sus extensísimos escritos aplicados al cristianismo. Se aleja de Agustín y de su concepción dual de las ideas, tomando la unidad aristotélica, que considera verdadera, pero dando prioridad en la realidad al mundo de la revelación contenido en las escrituras. La obra de santo Tomás es de una extensión, profundidad, claridad conceptual y belleza, que con razón hizo que fuera declarado por la iglesia como doctor de ella y como pilar, principalísimo, de toda su estructura doctrinal.

El mundo del Islam no fue ajeno a la adopción de ideas platónicas, neoplatónicas y aristotélicas como complemento de sus doctrinas teológicas y de su mitología propia. Entre los siglos IX y XII, varios autores trabajaron sobre el asunto. Dentro de ellos, vale la pena destacar al árabe al-Kindi y a los persas al-Farabi y Avicena, así como al ibérico Averroes. Todos ellos llegaron a tener influencia sobre intelectuales judíos y cristianos.

Aunque, como se ha visto a lo largo de toda esta reseña, se parte de pensamientos filosóficos en pugna o de modificaciones de los originales, en su influencia doctrinal sobre el cristianismo siguieron participando, muchas veces, de la mano. Así, alma y cuerpo separados por Platón, siguen haciendo parte de la doctrina cristiana, pero recogiendo la idea de la resurrección del Antiguo Testamento, el día del juicio final resu-

citarán los muertos, en forma corpórea y van al otro mundo de esa manera, sin contradecir a Aristóteles. De ese modo compagina el catolicismo a los dos pensadores, por más contradictorias que nos parezcan sus apreciaciones sobre el asunto.

En el siglo XI de nuestra era se produjo el cisma que dio origen a las iglesias ortodoxas establecidas en naciones al oriente del Mediterráneo. Ellas dejaron de lado la autoridad del pontífice romano, y establecieron sus cabezas de acuerdo con áreas en las que estuvieran asentadas. De esa manera se tenían patriarcas en Alejandría, Chipre, Antioquía, Rusia, etc. Su doctrina se estableció con base en los concilios que habían venido fijando las creencias y la liturgia católica, pero hasta ahí llegaron haciendo parte del catolicismo. Para los ortodoxos, en adelante, su doctrina estaría basada tan sólo en los siete concilios celebrados hasta el momento. De lo que no cabe la menor duda, es de la influencia que conservaron del platonismo y del neoplatonismo, que habían impregnado el pensamiento católico durante los mil años corridos a partir del momento en el que Platón fue conocido, estudiado, acatado y modificado.

Es pertinente reseñar que la educación en el mundo católico había sido impartida durante toda la edad media por sacerdotes, quienes a la vez eran aliados de los grandes poderes monárquicos y quienes, también eran súbditos del gran monarca representante de Cristo en la tierra. Esos poderes absolutos, que controlaban a la multitud de sus súbditos, sin ningún derecho de apelación, gobernaban en nombre de sus creencias religiosas y de sus verdades absolutas, reforzadas con

la vocación heredada de los grandes maestros de la antigüedad griega.

Pero esa tradición filosófica en la que se aceptaban al tiempo, aunque a veces tuvieran discursos opuestos esos grandes pensadores, siguió llevando la carga de consecuencias a partir de sus posturas. Por ejemplo, el cuerpo como prisión del alma y como parte del hombre que lleva a desviarlo de su tendencia al bien y a la perfección, debe ser motivo de temor y de desprecio, según lo establecido por Agustín. Las pasiones que gravitan sobre él tienen que ser vistas como malas y su búsqueda por realidades circundantes, placenteras y deseables, tienen que ser descartadas. Platón, con sus verdades filosóficas alcanzadas, ejerce su dictadura sobre todos, aliado con la doctrina cristiana.

Así mismo, el mundo de la realidad es simple copia del mundo de las ideas y la experimentación pierde toda su razón de ser. Por ese camino, Platón queda establecido en el corazón de la ciencia y de la doctrina cristiana, sin que de ella puedan surgir desarrollos en el camino de nuevos conocimientos y, por supuesto, mutilando toda posibilidad de avance científico. A partir de la posición doctrinaria de la iglesia, tal vez inflexible, se suma la enorme autoridad del gran filósofo. El reconocido oscurantismo de todo ese milenio queda de esa manera justificado.

A partir del final del primer milenio empezó a conocerse la obra aristotélica, de la cual había tenido interés sólo su lógica, por parte de estudiosos en el mundo árabe, que la analizaron a profundidad y permitieron traducirla al latín. Ella establecía una doctrina más realista, y basaba toda reflexión en la observa-

ción, que con los sentidos, se pudiera hacer sobre la realidad. Así se abría el camino para la ciencia, pero, como se verá, esa consecuencia no fue inmediata y tomó bastante tiempo para ser formulada de manera explícita.

Pero el examen emprendido cuenta con elementos adicionales: el método socrático establecía la existencia de todas las verdades trascendentales en el interior de los hombres, y el proceso para alcanzarlas era semejante al de dar a luz o parir, en un proceso doloroso pero no inalcanzable para nadie. Esa misma forma de pensar fue acogida por Platón, descartando, a partir de su propia doctrina, la ya comentada posibilidad para acceder a verdades científicas. Todo quedaría reducido al llamado sentido común y al esfuerzo dialéctico, estableciendo para todos, cada uno en su propio mundo, la propiedad sobre verdades alcanzadas y no controvertibles.

En este lugar de la reflexión, se debe regresar a la mención hecha sobre pensadores, que en lengua árabe escribieron sus apreciaciones sobre Aristóteles y generaron sus teorías filosóficas originales. De ellos hay que destacar, principalmente, al persa Avicena, que escribió en árabe. Su vida transcurrió entre los años 980 y 1035, y su creación filosófica es una mezcla de aristotelismo con neoplatonismo. También se resalta al ibérico Averroes quien vivió entre 1126 y 1198 y que contribuyó a que occidente pudiera conocer y le diera la importancia debida a las ideas aristotélicas.

Ya se mencionó cómo se abría para la ciencia uno de los caminos para su realización. Pero, además, las ideas aristotélicas ponían al alcance de ella nuevas

líneas de crecimiento. En primer término, su lógica ordenaba las ideas sobre los procesos de razonamiento consciente. Establecía limitaciones infranqueables para dichos procesos dentro de los cuales, como se anotó, el principio de contradicción era la columna vertebral.

La metafísica aristotélica establecía los conceptos de causalidad, que permitían razonar de forma coherente, desde el mundo real hacia el mundo de las sustancias por vía inductiva, y de las sustancias a la realidad por vía deductiva. Así se podían establecer seres del dominio propios del pensamiento científico, cargados con toda la existencia propia de las ideas concernientes a ese campo. Es obvio que el método aristotélico tuvo enormes consecuencias para el desarrollo del pensamiento en todos los campos relacionados con lo científico, o con cualquier disciplina que tuviera aspiraciones de entrar en él.

La enorme autoridad de Aristóteles, que fue aprovechada para beneficio de la humanidad durante tanto tiempo, fue, a la vez, freno para el desarrollo de la misma ciencia, paradójicamente. Es claro que al gran filósofo no se le podía pedir más, y que si se tratara de establecer responsabilidades por el atasco generado, tendrían que ser atribuidas a los sucesores, quienes acogieron su creación como mundo de verdades incontrovertibles, y casi que las establecieron, también, como asuntos del mal llamado sentido común.

Piénsese en el principio de contradicción. Él impone, por la fuerza, que si usted estableció algún compromiso irrenunciable con una idea de carácter científico, está cerrando los ojos a la posibilidad de mirar

alguna otra que la contradiga, convirtiendo, a juicio de sus intérpretes posteriores, a la lógica que es sólo una herramienta, en aliada de dictaduras científicas y filosóficas. De nuevo, los culpables son otros.

Eso, por un lado. Pero, por otro, la causalidad establecida e imperativa, según Aristóteles, dentro de los procesos de reflexión y, particularmente, de los científicos, elimina toda posibilidad de estudio sobre asuntos no causales y, más bien, propios del azar y aceptables desde el punto de vista científico.

Sobre el asunto de la causalidad, que en su lógica mencionó también Aristóteles, al referirse a la condición suficiente como aquella con la que basta para acceder a alguna otra idea, pero que no descarta la posibilidad de otorgar acceso a múltiples ideas diferentes, pareció ser confundida, durante mucho tiempo, en el mundo de las ciencias, y en particular de las sociales, como condición suficiente y necesaria, excluyendo la posibilidad de acceso a otras ideas e imponiendo, como camisa de fuerza, conclusiones unívocas y necesarias.

Porque, además, en la creación aristotélica se parte de lo observable por los sentidos que puede ser, en cada campo de la ciencia, asimilado con el grupo de axiomas o proposiciones no controvertibles y, por lo tanto, inmodificables, y punto de partida para ciencias de conclusiones también inmodificables.

Si Aristóteles hubiera sido acatado siempre en esa apreciación, el mundo científico se habría estancado en un lugar que, a la luz de hoy, sería muy atrasado. Casi que la humanidad se hubiera quedado en el jardín infantil de la ciencia.

Piénsese, por ejemplo, si no hubiera habido quienes se sintieran confundidos con el sexto axioma de la geometría euclidiana, según el cual *por un punto exterior a una línea recta sólo puede pasar una paralela a ella*. Hubiera quedado cerrado el camino para las geometrías esféricas, y para los espacios curvos, que son los únicos con relevancia para los desarrollos de la física moderna.

Porque, hay que decirlo de una vez: el científico moderno genera axiomas, y desarrolla teorías a partir de ellos. Por supuesto, el proceso mediante el cual esos axiomas se generan no es arbitrario y por lo tanto, si el desarrollo que parte de él tiene alguna importancia, es porque su origen es relevante. Sin embargo, ni el creador original ni quienes estudian su teoría, pueden sentirse irreductibles a la posibilidad de modificar los axiomas establecidos.

Toda la disquisición anterior tiene el propósito de hacer ver que el mundo de la realidad es mucho más complejo que aquel tan solo perceptible por los sentidos, como lo estableció Aristóteles.

Se había hecho la observación de que, hacia el siglo XVIII, la ciencia había sido establecida como rama independiente de la filosofía. Por eso mismo, si el mundo del pensamiento hubiera optado por depender de los filósofos, ya divorciados de la ciencia, se hubiera estancado en Aristóteles, en la forma descrita.

Pero los científicos, sin pretensiones filosóficas, que surgieron a partir de entonces, abrieron enormes retos adicionales que, de paso, impusieron al pensamiento filosófico nuevos derroteros.

La identificación de la observación y la experimentación como fuentes, primordiales, de la creación científica, fue abierta por Aristóteles, ya estudiado a partir del siglo IX, pero el reconocimiento de esa necesidad científica tardó mucho tiempo en ser asimilado. En efecto, sólo hacia el final del siglo XVI, Francis Bacon (1561-1626), inglés y pensador prolífero, estableció esa imposición para el debido desarrollo de las ciencias. He ahí un primer elemento de retardo por las dificultades de los estudiosos para interpretar el fondo del aristotelismo.

Más bien, siguieron pensando en ideas sobrenaturales, y usando las ideas aristotélicas como apoyo de ellas. Tomás de Aquino fue el más preclaro exponente en esa forma de interpretación a la que, como se vio, no fueron ajenos tampoco los filósofos islamistas. Aunque los cristianos ortodoxos fundamentaron su doctrina religiosa sólo en la enseñanza de la Iglesia a partir de los siete primeros concilios ecuménicos, con seguridad conocían, también, las ideas aristotélicas que eran de circulación general desde el comienzo del segundo milenio, y sobre todo en las clases cultas dentro de las diferentes religiones, y por lo mismo no fueron ajenos al pensamiento del filósofo a la hora de razonar en términos teológicos y científicos.

Ese retardo de aplicación empírica para lo científico, aunado con los elementos comentados, sólo pudo ser roto hacia el final del siglo XIX y comienzo del XX. Cada vez se fueron desarrollando más nuevos instrumentos, y nuevos procedimientos de investigación y observación sobre la naturaleza. Ellos abrieron, paulatinamente, la posibilidad de acceso a observaciones

que, con el simple uso de los sentidos humanos, serían inabordables. El telescopio, el microscopio, las balanzas de precisión, los rayos X, medidores de velocidad, etc., hacen parte de ese mundo ilimitado y creciente que se desarrolló, y que entregó la posibilidad de acercamientos a ideas científicas, de otra forma inalcanzables, que generaron, simultáneamente, la necesidad de nuevas hipótesis y opciones por fuera del alcance sensorial humano. Ello permitió el desatasco de la ciencia hacia insospechados retos científicos y filosóficos que el mundo de hoy observa con perplejidad.

No ocurre lo mismo en el campo de los procesos culturales propios del común acontecer. Aunque, sin duda, la humanidad ha hecho grandes avances en sus procesos cognitivos sobre los individuos y las sociedades, que tendrían que haber estimulado los procesos contra el dogmatismo individual y colectivo, pareciera ser que el hombre es irreductible a la hora de desprenderse de la posibilidad de certezas, como las adquiridas a partir de la filosofía en análisis, sea porque ella esté acompañando a procesos religiosos, o porque lo haga sola dentro de procesos sociales y políticos, desprendidos de consideraciones teológicas.

Si se mira el asunto simplemente desde el punto de vista individual, puede establecerse con claridad la apreciación de que, cada cual separadamente, aprecia su capacidad razonadora, su perspicacia para encontrar causas y generar conclusiones necesarias o unívocas, como a prueba de toda oposición. El *yo soy*, y el *tú eres*, de acuerdo con la costumbre generalizada, parecieran pertenecer al ser establecido por Aristóteles. Popularmente, quien se relaciona con los demás es

como es, no sometido al cambio. El *yo soy* y el *tú eres* se esgrimen como propios de la ontología aristotélica.

Por múltiples razones, la cultura moderna tendría que haber calado dentro de la generalidad de la población más profundamente, y haber logrado niveles de dogmatismo muy disminuidos. Sin embargo, los avances alcanzados parecieran entrar a formar parte de nuevos dogmatismos.

Cuando, por ejemplo, se habla de sociedades inscritas en pluralismos ideológicos y políticos, se establecen facciones que aprovechan ese pluralismo para generar posiciones individuales e irreductibles, causantes de pugnas agresivas o violentas.

Se terminaron los absolutismos monárquicos que primaron en el mundo occidental hasta comienzos del siglo XX, o las aristocracias que se emprendieron como formas de gobierno más abiertas y orientadas hacia verdaderas democracias, y alcanzamos el mundo actual en el que los gobiernos democráticos son considerados en occidente como los únicos legítimos y aplicables, necesariamente, a todas las culturas y en todos los ámbitos.

Aun así, las posibilidades de convivencia entre individuos parecen establecerse muy lentamente, y los sectarismos permanecen a la orden del día. Si ello es cierto entre individuos, cómo no apreciarlo con preocupación cuando se observa entre naciones. El pluralismo, palabra llena de buenas intenciones que pretende ser establecida para uso generalizado, cada vez pareciera ser más carente de contenido.

Cada grupo que, en uso del pluralismo establecido, intenta reivindicar derechos, se establece en posiciones sectarias más radicales que aquellas que lo sojuzgaban. Lo mismo ocurre entre naciones por asuntos de lengua, de raza, de religión o de preferencias culturales.

Aristóteles, y sus antecesores, que meditaron y trabajaron para generar verdades, y entregar la posibilidad de ello a los demás, fueron, si se quiere, más flexibles. Recuérdese que para el estagirita el sistema de gobierno debía escogerse de acuerdo con las condiciones de la sociedad a ser gobernada.

Platón, por su parte, pensó en su república utópica en la que era exigible, por lo menos, un gobierno justo y sabio correspondido por una comunidad comprometida, de manera colectiva, con los demás y con las directrices de aquellos situados al mando. Dos observaciones se desprenden de lo dicho: es importante que aquel que gobierne cuente con sabiduría para gobernar y, por otro lado, los gobernados tienen que responder al gobernante, de tal manera que lo político sea asunto de todos. En esa línea de pensamiento, fue mucho más explícito Aristóteles, pues él consideraba que la ética y la política eran la misma cosa. Tuvo muy claro, también, que la democracia podía devenir en demagogia.

Cuando las monarquías, que se legitimaban a partir de la afirmación de que el poder ejercido por ellas provenía de Dios, desaparecieron, dieron entrada a la afirmación democrática de que la voz del pueblo es la voz de Dios. Ni lo uno ni lo otro son ciertos. Sin duda, tiende a ser más equitativo el gobierno democrático.

Pero si el compromiso democrático no es de doble vía, y si sólo se habla de democracia por las instituciones y la actividad del Estado, el populismo estará establecido. Ese Aristóteles flexible en sus apreciaciones sobre sistemas políticos, vuelve a ser usado en su formación de verdades absolutas, y tergiversado hasta en eso.

Para cerrar ya este escrito, aceptemos la grandeza de todos los personajes tratados a lo largo de estas páginas. Ellos abrieron caminos para que el hombre fuera mejor y pudiera alcanzar niveles crecientes de bienestar y sabiduría. Si se mira el mundo que los rodeaba y la precariedad de ideas propias de ese mundo, tenemos que maravillarnos de su grandeza.

Fueron tan grandes, y su autoridad intelectual y moral tan merecida, que con dificultad el mundo ha logrado ir desprendiéndose de su magisterio y aceptando una nueva era de creación y de comportamiento.

Acojamos esa nueva era y aprovechemos, en seguimiento de Sócrates, la certeza permanente de que nunca sabemos y siempre tendremos que seguir buscando.

CAPÍTULO II

UNA NUEVA VISIÓN FILOSÓFICA

En este capítulo se dará un salto abrupto no sólo desde el punto de vista cronológico sino conceptual al abordar el tema sobre la persona y la obra de Friedrich Nietzsche. Más adelante se intentará justificar de manera satisfactoria la pertinencia en esa forma de proceder.

Nació en Alemania en 1844 y murió en 1900. Era hijo de un pastor luterano que murió cuando Friedrich contaba con sólo 5 años. A partir de ese momento su cuidado y educación quedaron en manos de su abuela y de su madre, con la compañía de sus dos hermanas. Desde muy niño se destacó por su brillante inteligencia acompañada, para infortunio de él, por una salud endeble que se manifestó, desde entonces, en una miopía muy aguda acompañada por permanentes cefaleas.

Inició sus estudios universitarios en Teología y Filología clásica en la Universidad de Bonn, y más adelante se dedicó al estudio de la sola Filología en la Universidad de Leipzig. Cuando contaba apenas con

24 años de edad, fue nombrado como profesor de filología griega en la Universidad de Basilea, a la que estuvo vinculado durante diez años (1869-1879), después de los cuales se tuvo que desvincular de su actividad pedagógica por problemas de salud que se habían acentuado.

Tanto durante su período universitario como en el período de su actividad independiente, fue un prolífico escritor que se hizo cargo de temas filosóficos, a partir de su conocimiento profundo sobre Sócrates, Platón y Aristóteles, y más tarde de Schopenhauer, cuya filosofía había abrazado con entusiasmo en sus años universitarios. Del mismo modo, tuvieron gran influencia en él las ideas de Kant, Hegel, Spinoza, entre otros, pensadores a quienes con su gran vocación y capacidad de estudio había estudiado con denuesto.

Así mismo, estudió el cristianismo, en sus diferentes vertientes, y según las apreciaciones propias de aquél, adoptado por los habitantes meridionales o del Mediterráneo diferente, según él, al de aquellos septentrionales como Lutero y Cromwell. Conoció también el Antiguo y el Nuevo testamentos y supo reconocer la enorme distancia conceptual entre esos dos textos que, a su juicio, hizo que la pretensión de presentarlos como una unidad pertinente se constituyera, de acuerdo con su apreciación, en la arbitrariedad más notable de cuantas se hayan cometido con textos escritos.

La obra de Nietzsche, siendo filosófica, no constituye una doctrina que se desarrolle paso a paso, en la búsqueda de un sistema de juicios que implique un desarrollo racional regido por las leyes de la lógica.

En general, su obra se desarrolla a base de aforismos o de cortísimos ensayos en los que aparecen, no pocas veces, afirmaciones en apariencia contradictorias. Sin embargo, esa que pareciera ser una falla muy significativa, puede situarse a salvo de la crítica cuando se atiende, según su propia petición de principio, al hecho de que su mirada se posa desde puntos de vista diferentes sobre las cuestiones que analiza.

La lectura de Nietzsche impone juicio maduro y desprevenido, pues, de lo contrario, puede orientar a posiciones exageradas en todos los campos. De hecho, en el de la política fue utilizado por las más extremas derechas, incluido el nacionalsocialismo alemán, sin que para las extremas izquierdas haya sido rechazable o ellas se hayan abstenido de usar sus ideas como fundamento de actitudes violentas y criminales. Así mismo, desde el punto de vista cultural pudieran aparecer sus pensamientos como cimiento ilustrado de actitudes nihilistas, pasivas o activas.

En resumen, su influencia desde el final del siglo XIX ha tenido pérfidas consecuencias que, juzgadas con ligereza, parecieran establecer su obra como inconveniente en el desarrollo de la cultura occidental en el modernismo y postmodernismo.

Sin duda, su lectura ejerce un papel tentador como él lo definiría. Pero el paso del tiempo y análisis ponderados y juiciosos, corroborados por acontecimientos e ideas posteriores, han ido estableciendo su obra en el justo lugar que le correspondía, y han permitido ver que todos sus esfuerzos estuvieron orientados a anticipar asuntos que ocurrirían pronto y desarrollos humanos a los que el hombre actual tendría que aco-

modarse en la aceptación del devenir histórico en el que estaba inmerso desde entonces.

Es difícil tomar partido acerca de cuál de las actitudes asumidas por Nietzsche, en sus escritos, haya influido más o tenido mayor importancia: si su posición de notario —que da testimonio de lo que está ocurriendo—, o si cuando actúa como intérprete de esas ocurrencias; del mismo modo, si lo que anticipa que ocurrirá o la proveniencia de lo que está ocurriendo; o si el sitio en el que se desarrollan los acontecimientos o la clase social a la que se pertenezca, o la actividad individual que se desempeñe; o si la sensación subjetiva mediante la cual se aprecia la vida o si, por el contrario, se prescinde de lo individual y se acepta vivir como parte de una comunidad, como si el individuo fuera parte de un rebaño.

Todo ello hace parte de su pensamiento. Es claro que en el desarrollo de una obra con esa metodología y con ese propósito sea difícil identificar juicios o sentencias que puedan constituirse como verdaderas o como falsas. Y en eso, es preciso decir, consiste la dificultad de la obra de Nietzsche.

Para empezar, opina él que la filosofía tradicional con su propósito declarado de crear sistemas y establecer verdades de carácter irrefutable, ha demostrado su incapacidad, pues, entre otras cosas, cada sistema nuevo, históricamente, ha sido crítico de los que le antecedieron. Pero, además, afirma de manera radical, y lo repite hasta la saciedad, que todo filósofo cuando procede de esa manera está expresando, sin darse cuenta, sus más profundos prejuicios morales vinculados con los instintos que más lo atormentan.

Considerado todo lo anterior, si se piensa en la controversia contra una tesis mediante la aceptación de la antítesis, carecería también de validez, pues ambas hallarían su origen en la puesta en escena por parte de su autor.

La última observación conduciría, es inevitable, a la aceptación de que tesis y antítesis juntas deberían ser aceptables, y que no es la racionalidad del hombre la que pueda orientar su comportamiento sino, de forma alternativa, su irracionalidad y sus impulsos vitales.

En ese sendero conceptual critica el voluntarismo libre tan ponderado por todos los filósofos y, en particular, por Schopenhauer para quien la voluntad era lo único de verdad conocido. Cuando hablan de acciones libres emprendidas por la voluntad presuponen, según Nietzsche, que habría acciones alternativas para llevar a cabo, que tienen que ser descartadas. En últimas, tendrá que existir un impulso primordial que se debe acometer a partir de la vitalidad individual e instintiva, al que llama voluntad de poder, y que sitúa a unos individuos en relación con otros según la fuerza con la que esa voluntad permita a unos imponerse sobre los otros.

Con ese pensamiento filosófico reivindica a Platón en el aristocratismo que confiere al hombre superior su pertenencia al mundo de las ideas, y desdeña cualquier doctrina religiosa o filosófica que establezca la virtud como propiedad en el ámbito de los débiles.

El pueblo judío, según él, a lo largo de la historia ha sido un pueblo de esclavos que se juzgaron a sí mis-

mos como el pueblo elegido por Dios. El cristianismo que de ahí surgió, al ser abrazado por los desposeídos de pueblos meridionales dominados por el imperio romano, despreció la tradición filosófica adoptada por las clases dominantes en ese imperio e, incluso, la tolerancia que las caracterizaba y que les permitía ser condescendientes con el pueblo que adoptaba esa nueva fe, fue identificada por él, no como un rasgo admirable de sus amos sino, más bien, como una actitud de desprecio que no estaban dispuestos a tolerar.

Desde otro punto de vista, no niega Nietzsche la importancia del cristianismo para la historia europea, y los grandes logros que ha impulsado en esa historia. Pero del mismo modo hace notar que su influencia tiene que ser morigerada con actitudes filosóficas, y que el abandono a su magisterio en manos de solo creyentes no puede ser el camino para que sus doctrinas produzcan los beneficios deseados. Por eso, hasta Platón, quien fue ponderado en su aristocratismo, pudo ser adoptado por los cristianos, con su doctrina para esclavos preferidos por Dios, que adoptaron el alma como separada del cuerpo, destinada a la vida eterna, marginando la vida del hombre como aquella que debe ser vivida, con sus momentos felices y dolorosos, como la única cierta con la que se cuenta y que debe ser aceptada a plenitud.

Los comentarios anteriores tienen el propósito, entre otros, de dejar sentada la idea acerca del tamaño de rompimientos que proponía Nietzsche con sus escritos, en los que no dejó de enfrentarse en una actitud subversiva contra todo aquello emblemático y acatado en el mundo cultural en el que se estaba desarrollando

lo más notable de toda la creación occidental en ese momento y, porque además, todos ellos irán haciendo ver su pertinencia al paso de las ideas que se desplegarán a lo largo de este trabajo.

Este escrito no tiene el propósito de abarcar toda su obra que fue muy extensa. Sólo se ha escogido su *Más allá del bien y del mal*, por varias razones: primero, porque habiendo publicado su obra cumbre *Así habló Zaratustra* en 1885, al año siguiente, en 1886, publicó la que comentamos, que había sido escrita con anterioridad y en la que de forma rigurosa sienta las bases de su *Zaratustra* que es una obra, en esencia, simbólica o poética. Son muy distintas; pero la comprensión de la primera facilita la asimilación de la segunda y, además, recoge lo fundamental de su pensamiento y de su estilo general anteriores.

Por otro lado, *Más allá del bien y del mal* se constituye en fundamento de su *Genealogía de la moral*, publicada en 1887 y que resultó ser, lamentablemente, su última obra, antes de que la razón lo abandonara hasta el final de sus días.

Más allá del bien y del mal cuenta con nueve capítulos en los que, paso a paso, desarrolla sus diatribas de forma implacable con miradas que, capítulo a capítulo, parten de puntos de vista diferentes. Así mismo, dentro de cada capítulo, muchas veces posa la mirada sobre un mismo asunto en perspectivas contrarias. Por ejemplo, ya se dijo, Platón pudo ser objeto de sus elogios en cuanto se lo miró en su aristocratismo, pero, también, quedó sometido a su crítica cuando el alma inmortal, postulada por él, fue adoptada por el cristianismo como llamada para otra vida y negado-

ra del vivir sin límites en este mundo propuesto por Nietzsche.

Con esa metodología aborda su primer capítulo que tituló *De los prejuicios de los filósofos* en el que, como se dice en lenguaje coloquial, no deja títere con cabeza sobre el asunto.

Por otro lado, reconoce que la búsqueda de verdades pareciera ser una imposición de la naturaleza humana, pero establece el asunto como imposición adecuada a la necesidad de sobrellevar la vida mas no a la posibilidad de que haya verdades absolutas alcanzables e imprescindibles.

Avanza sobre el tema afirmando que en el propósito de todo filósofo, si se mira bien, no solo se busca el establecimiento de verdades generales sino, alternativamente, se incurre en la búsqueda de imposición de asuntos morales. No sobra repetir que ese cometido moralista, implícito o explícito, en general representa el aspecto inconsciente de los impulsos o instintos que más atormentan a su autor.

Al repetir ese elemento de la obra de Nietzsche, se introducen con claridad dos aspectos fundamentales de su pensamiento que tienen enorme relevancia en la manera en la que el mundo moderno se ha ido acercando, cada vez más, en la forma de estimar la vida y, en consecuencia, de vivirla: en primer lugar la autorreferencialidad de lo que se piensa y lo que se dice que, en últimas, representan al individuo mismo y que, con dificultad, pueden establecerse como posibilidades universales. Además, esa determinación desde sí mismo parte de motivaciones muchas veces, o casi

siempre, desconocidas por quien dice y actúa según lo que dice.

En ese camino la emprende Nietzsche contra la idea, prevaleciente hasta el momento, según la cual si se admite una tesis, la antítesis tendrá que ser descartada. Según él ese procedimiento filosófico limita posibilidades porque siente que, en el fondo, tesis y antítesis son en esencia idénticas. La falsedad de un juicio, afirma, no es una objeción contra el mismo. Resulta razonable pensar de qué manera ese juicio favorece la vida y conserva al hombre o, incluso, selecciona la especie. Tiene claro que el proceder de esa manera engendra peligro frente a los sentimientos de valor habituales pero postula ya, de manera categórica, que hacerlo implica ir más allá del bien y del mal o, dicho de otro modo, postula la aceptación de una posición filosófica amoral.

A Platón lo aborda desde el punto de vista de la autorreferencialidad instintiva en su manifiesta necesidad de ponerse en escena y de exhibir su grandiosidad. A Spinoza, con su pretensión de filosofar utilizando procedimientos propios de las matemáticas, lo ve como al hombre tímido y alejado del mundo que, no obstante, quiere exhibir su sabiduría.

Kant, con sus juicios sintéticos a priori, no se aparta de la regla: recalca su arrogante postura que le permitió afirmar que nunca nadie había realizado un esfuerzo más grande en su propósito de categorizar las ideas y recuerda cómo, al inicio de su obra *Crítica de la razón pura*, afirma la necesidad de creer primero para, luego, poder saber. Se pregunta el mismo Kant cómo es posible el establecimiento de esos juicios o

creencias, y responde que en virtud de una facultad innata en el hombre.

Nietzsche aprovecha la oportunidad para exhibir su capacidad de sarcasmo y de burla y dice que Kant procede como hacía Molière cuando se preguntaba por qué el opio adormecía, y respondía diciendo que porque el opio tenía la virtud o capacidad para adormecer los sentidos. Pero la reflexión filosófica no puede otorgarse las libertades propias del humor pues se trata de algo mucho más serio. Y hace ver que, también Kant, incurrió con su método en asuntos morales con su obra *Crítica de la razón práctica*.

Examina todos los atomismos que pretenden establecer una substancia última e indivisible. El atomismo material ha sido superado, y la necesidad del átomo como sustento último de la materia ha sido reconocido en su propiedad real, que no va más allá de lo que pueda resultar su postulación con efectos prácticos alejado de toda realidad auténtica. En la vida anímica, por otro lado, el alma ha salido de la escena y los psicólogos quedan parados en un desierto que, de pronto, les permita en el futuro grandes logros.

Hace mucho énfasis en la gran influencia que el lenguaje, en sí mismo, ejerce sobre el razonamiento filosófico y, además, la disparidad de enfoques que sobre el pensamiento provienen de la raíz lingüística en la que se ejerza la actividad pensante. Para Nietzsche causa, efecto, sujeto, predicado, voluntad, libertad, etc., son fórmulas convencionales que permiten desarrollos filosóficos pero que, miradas a fondo, resultan siendo tan sólo herramientas incapaces de alcanzar realidades absolutas.

Del mismo modo, existen matices de pensamiento provenientes de la raíz lingüística del pensador como, por ejemplo, la de aquellas lenguas que categorizan menos el sujeto que aquellas con las que contamos en el mundo occidental y que, en consecuencia, orientan la reflexión filosófica por senderos, por necesidad, diferentes.

La voluntad libre, tan trajinada por los filósofos, debe ser analizada con mucho cuidado para que ella sea establecida en su verdadera dimensión y apartada, en alguna medida, de la alta consideración que de ella se tiene y que les permite aceptarla como un supuesto que no merece ni siquiera ser estudiado, y que coincide con la apreciación popular y generalizada de ella.

Primero, hay que tener presente que la unidad aparente aceptable para la palabra voluntad, es muy discutible. El acto voluntario cuenta, en su origen, con un sentimiento que contrasta con otros que lo acompañan y que pudieran dirigir la acción en otro sentido, también experimentados por el individuo que actúa. Además, debe aceptarse que al actuar existe un pensamiento, un elemento de racionalidad, que impide que la voluntad actúe por sí sola.

Por último, opera un afecto dentro del cual quien actúa pretende alcanzar el objeto de su acción que, por necesidad, implica el ejercicio de poder sobre los demás, y que promete placer. Pero, para rematar, en la decisión para actuar, quien lo hace se da la orden a sí mismo, de tal manera que se convierte en ejecutor, por su poder, y en superado a sí mismo en la acción ejercida por ese poder.

En esa palabra voluntad, como se ve, en su aparente unidad, actúan múltiples puntos de vista que destruyen la pretensión primordial de ser aceptada como concepto ajeno a la discusión: en ella hay instinto, hay racionalidad, hay multitud de almas entre las que el sujeto se decide por la acción, hay otros individuos y en fin, lejos está de ser el elemento sustancial unívoco que pueda ser aceptado en cualquier reflexión filosófica como asunto conocido y no discutible.

Acepta Nietzsche la certeza de que, desde cualquier punto de vista filosófico que se adopte, la índole errónea del mundo en el que creemos vivir es ineludible. Con vista en la aceptación de ese criterio primordial, en el que coincide con la tradición filosófica, establece distancia de ella al sostener que la voluntad de poder en la que todo en la realidad se basa en términos de fuerza relativa, impide el conocimiento de esa realidad en alguna forma sustancial e inmodificable.

Se pregunta por qué la verdad es de más alta categoría que la aceptación de apariencias, en las que el filósofo actual debe posar la mirada desde diferentes posturas, en relación con los mismos objetos de análisis. De ese modo, el filósofo moderno aceptará su misión en una actitud de perspectiva en la cual se ponderarán con grados de importancia las diferentes apreciaciones sobre las que se enfoca la mirada.

Por ello, en la lectura de Nietzsche saltan, a cada momento, afirmaciones de apariencia contradictoria. Sin embargo, su método se parece a lo que pudiera ocurrir sobre un grupo de personas dispersas en diferentes lugares de un paisaje determinado, y a un fotógrafo que acciona su cámara sobre ellas y sobre el

paisaje, en diferentes y múltiples perspectivas. Pero, además, sobre la misma persona ese fotógrafo puede tomar impresiones desde diferentes ángulos. Un procedimiento como el descrito conduciría, como todos sabemos, a tomas que embellecen a las personas y al paisaje y a otras que, por el contrario, los hacen ver menos agradables o bellos.

Retomando las concepciones del momento sobre el tema de la voluntad tal como era concebida, como impulso para la acción, bajo diferentes corrientes que la establecían como libre según algunos, y como no libre según los otros, advierte la inconveniencia de las dos posiciones. La primera, representativa de individuos y de pueblos fuertes, que en su arrogancia pretenden establecerse como los colosos de la actividad y los únicos responsables de sus efectos sin el deber de dar cuenta de nada a los demás, en una posición en la que se descarta a Dios, al mundo, a los antepasados y se constituye a quien se la atribuye en causa de sí, aberración filosófica establecida en la tradición que impone causas y efectos como realidades metafísicas y no, como corresponde, a ficciones del lenguaje establecidas con el único cometido de facilitar el entendimiento. Esa actitud moderna que pretende romper con toda tradición y establecer al individuo como propietario de voluntad libre y de dominador, con el control de todos los efectos que se deriven de su actuar, choca con la voluntad de poder postulada por Nietzsche, que se ha venido analizando, y que se postula como la vida en acción, sólo comparable con otras de la misma característica, en términos de fortaleza relativa. En conclusión, desaparece la convención de causa y efecto, reduciendo el accionar del hombre a

voluntad, o fuerza vital, en la que unos y otros se situarán en términos de mayor o menor fortaleza.

Pero los segundos, en su convicción de que nunca existe libertad en la actividad humana —y que los individuos siempre actuarán movidos por fuerzas ajenas a ellos—, con sus actos siempre estarán, en consecuencia, a salvo de responsabilidades imputables y conducen a la exención de culpa de todo actuar humano. Esa posición compasiva, sentimental, la aprecia Nietzsche como enorme tontería con pretensiones, si se quiere, más inconvenientes que las de aquellos que se otorgan a sí mismos la libertad para actuar sin cortapisas.

Para los hombres de ciencia y, en concreto, para los estudiosos de la física que, como se dijo, habían tomado rumbos diferentes a los de los filósofos, tiene también sus reparos. En primer término, les atribuye gustos plebeyos en la misma medida en la que, al orientar sus esfuerzos a los estudios objetivos de la naturaleza en su comportamiento físico, se hacen a un lado como sujetos de esos estudios y la altivez necesaria de posiciones aristocráticas desaparece. Por ello, se igualan a los demás.

Pero, por otro lado, cuando creen estar estableciendo certezas sobre sus objetos de estudio, sólo logran interpretaciones que pudieran ser revaluadas si viniera alguien que también atribuyera a la naturaleza física el comportamiento según su apreciación de voluntad de poder y que, por lo tanto, estableciera el estudio de los fenómenos físicos no en términos de leyes sino, al contrario, ajeno a ellas y propusiera la aceptación de que todo poder obtiene en cada momento su última consecuencia.

A los psicólogos también se dirige, postulando para ellos el trabajo con su disciplina a partir de la aceptación de posiciones amorales que admitan que odio, envidia, avaricia y ansia de dominio, son características esenciales en la economía global de la vida, cuando ella se establece desde el punto de vista de la voluntad de poder. Los éxitos que se alcancen con esa manera de proceder, llevarán a la psicología a ser la reina de las ciencias y a tenerlas a todas a su servicio, y harán de ella la conductora hacia los problemas fundamentales que conciernen al hombre.

Como se podrá apreciar con la lectura de lo escrito, el tratamiento sereno de la obra de Nietzsche impone una actitud desprevenida y desprovista de juicios inamovibles. En primer término es importante tener claro que su propuesta es, en efecto, subversiva, pero en el sentido filosófico del término y no, como con ligereza pudiera pensarse, que se trata de una incitación a todo tipo de actividad arbitraria y violenta. Tan solo propone sacudir la tradición filosófica que ha encadenado, desde Grecia, a unos sistemas filosóficos con otros que pretenden establecer avances a partir de los anteriores y que, en últimas, han venido perpetuando los mismos prejuicios, sobre todo en términos morales.

Ese procedimiento aplicado por Nietzsche tendrá el lector que aceptarlo, sin prejuicios y con serenidad, en búsqueda de resultados provechosos que, por lo demás, van siendo cada vez más claros en la observación del mundo actual, pasados apenas cien años largos después de su muerte.

Y es que ya, en el capítulo segundo de la obra que se está comentando, que trata de *El espíritu libre*, va

siendo más nítida la intención de Nietzsche y su postura filosófica que, sin duda, acarrearán problemas para cualquiera que, como él, se otorgue a sí mismo la libertad de despojarse de posturas filosóficas, sociales y morales de tan fuerte arraigo y tradición.

Según él, la voluntad de saber, propia del hombre que se atribuya la vocación del filósofo, ha sido forzada, en el devenir histórico, a establecer sus cimientos sobre la voluntad de no saber, de incertidumbre, de no verdad, y no como antítesis sino como su refinamiento. Ello puede ser entendido porque, a pesar de su ingenuidad, aún en el error el humano actúa por amor a la vida.

Pero así mismo, en la propuesta filosófica de Nietzsche se pone en guardia contra la actitud del martirio, asumida por tantos, de característica convencional supuestamente virtuosa y que genera sólo resentimientos. Contrario a ello, una posición erguida e independiente acarrea enormes riesgos para quien los afronta porque siente la necesidad. Y no debe esperarse que esa autoinmolación o autodestrucción finales encuentren compasión de parte de quienes se vieron confrontados. El desprendimiento propio del ocaso de la vida, ese momento en el que los años permiten al hombre la indiferencia, primero frente a apegos y rechazos furibundos, y luego de culpas derivadas de esas actitudes sectarias, ese momento en el que ya nada importa, es alcanzable.

Esas actitudes descritas por Nietzsche de autoinmolación o de apartamiento total de todos los afectos humanos parecieran ser premonitorios, en su vida

personal, de su triste final ajeno a las posibilidades que entrega la razón y que la conectan con el mundo.

Su postura filosófica de romper con la tradición sobre la materia es comparable, según su apreciación, a lo que ocurrió con posterioridad a la Revolución Francesa que, por cuenta de interpretaciones en todos los sentidos, desapareció como texto original. De ese modo, para todo lo que los filósofos han escrito hasta el momento, en términos de comportamiento humano, postula la posibilidad de un borrón y cuenta nueva.

Porque, además, si se mira la historia del hombre, puede apreciarse que su comportamiento se estimó en la prehistoria en términos de los efectos a los que su actuar conducía, de tal modo que de padres a hijos se reconocía la prominencia por los efectos que las acciones de los mayores hubieran alcanzado. En una época posterior la mirada cambió, y la prominencia individual adquirió importancia a partir de los individuos con independencia de sus acciones, con lo que quedó establecida la aristocracia.

Pero, en una etapa más avanzada, se postuló la necesidad de juzgar a los individuos de acuerdo con la intencionalidad de sus actos, y con el establecimiento de categorías buenas o malas para ellos, dando inicio a la era de la moral.

La propuesta de Nietzsche pretende desvincular todo tipo de apreciación sobre los individuos, cualquier clase de juicio que, como las descritas, establezcan categorías, postulando una posición filosófica que se refiera sólo a las acciones humanas miradas en sí

mismas, y representativas únicamente como expresiones de la vida.

En su apartamiento de Schopenhauer, quien en su idealismo situaba la voluntad como la característica que impulsa al hombre en el intento de apropiación por la esencia de la realidad, supeditando incluso a la razón a ella, lo postula como perteneciente a esa realidad que se constituye en un a priori de sus instintos y del entendimiento apto para generar contrastes entre ellos. De esa manera, la vida humana se manifestará, como todo en la naturaleza, en términos de voluntad de poder o de fuerza relativa entre quien actúa y aquello o aquellos enfrentados a ese actor.

Con esa concepción, el viviente humano es un ser perteneciente al mundo natural y partícipe de la pugna permanente que caracteriza a ese mundo. Pero se había visto que, en el ejercicio de la voluntad de poder, el hombre debe ejercer poder sobre sí mismo con el propósito de acometer sus acciones con la fuerza necesaria y con el entendimiento que orienta la escogencia de una, frente a la posibilidad de actuar con otras.

Concebida de esa manera la fuerza vital humana, de tajo queda descartada la ponderadísima, y por tradición, virtuosa acción desinteresada. Aquel *lo hago por él, no por mí*, queda sometido a la irrelevancia total, pues, en cualquier caso, el propósito dominador podrá ser desentrañado.

Parece sorprendente el comentario, en apariencia despectivo, en el que Nietzsche descalificaba la labor científica como propia de individuos con gustos de la plebe y apartados de la posibilidad aristocrática en el

desarrollo de su actividad. Ello parece responder al apartamiento que, como se veía en otro capítulo, había establecido a lo científico en un ámbito diferente de lo filosófico y, con seguridad, algún tipo de desdén que fuera manifiesto desde los hombres de ciencia hacia los pensadores filosóficos. Así, parece que Nietzsche estuviera negándoles a los primeros la posibilidad de proponer revoluciones del pensamiento del tamaño de las que él estaba postulando.

Sin embargo, hay algo que debe notarse porque hay que darle la mayor trascendencia: cuando Nietzsche se refiere a ejecutores conscientes de la voluntad de poder, lo hace con aplicación sólo para filósofos y, en particular, para él. Acepta, de forma tangencial, que los psicólogos que acaten su postulación filosófica, los psicólogos del futuro, tendrán en sus manos la mayor de las ciencias, y todas las demás estarán al servicio de ella.

REFLEXIONES CRÍTICAS

Pero como, por otro lado, sostiene que todo en la naturaleza actúa con voluntad de poder, y como el hombre que hace parte de ella tiene que ser impulsado, en cualquier ámbito de su actividad, por el mismo impulso vital, en este escrito se debe extender el postulado fundamental de él a todos los ámbitos del quehacer humano.

Parece que en el emprendimiento de la consideración anterior empiece a tener un significado pertinente, y hasta saludable, la subversión teórica postulada

por Nietzsche. Lo primero que cabe preguntar, si se intenta atenuar su actitud desafiante, es en qué otros términos pudiera formularse su postulado dominador para acomodarlo, de forma razonable, a la actitud del individuo y a la respuesta de la sociedad. Visto de esa manera el problema, pareciera razonable postular como sustitutos de dominador y dominados, actor que busca el reconocimiento merecido y aquellos que lo reconocen.

Otra observación que parece tener pertinencia definitiva sobre los postulados de Nietzsche, se refiere al reconocimiento que otorga la voluntad de poder como algo que se manifiesta frente a los demás pero, también, frente al actor, sin ningún tipo de alusión al tamaño de destrezas que otorguen legitimidad a quien pretende dominar, como decía él, o ser reconocido, como se postula aquí. Si se otorga validez a este planteamiento, es forzoso aceptar que en el ejercicio vital dominador, y en la parte relacionada con el dominio sobre sí mismo, se impone el esfuerzo que otorgue esa legitimidad aludida y que debe ser recio y sostenido para que las destrezas en él desarrolladas adquieran la fortaleza placentera que el actuante espera.

Obsérvese que al introducir aquí el concepto de esfuerzo como condicionante de una legitimidad, no se hace en términos normativos o morales sino, de forma automática, como imposición del concepto fuerza y de su necesaria graduación relativa.

También es cierto que Nietzsche quiso situarse en el ejercicio de su voluntad de poder en una posición aristocrática, apartada del común de la sociedad y, por qué no decirlo, desdeñosa. Pero lo hizo con posibili-

dades intelectuales inmensas y como fruto de arduo trabajo sostenido durante años. Al otro lado, aquellos a quienes más duro controvierte y que representan el espíritu de la época, buscan ser reconocidos por el poder que otorga la masa en su conjunto, sin ningún compromiso de esfuerzo individual ni de aceptación de sufrimiento y dificultades.

Hecha la reflexión anterior, resulta razonable inferir extremos entre aquel esforzado y luchador que otorga el mayor grado de reconocimiento por sí mismo, por la voluntad de poder que aplica para dominarse, y el otro orientado a exigir, valiéndose del poder que otorga la masa de sus iguales, sin ninguna disposición para reconocer méritos que otorguen prominencia a otros sobre él.

En esta parte del análisis vale la pena citar el aforismo número 185, del capítulo 4, de *Más allá del bien y del mal*:

—“Me desagrada.

—¿Por qué?

—No estoy a su altura.

—¿Ha respondido así alguna vez un hombre?”¹

Parece razonable, y tan sólo se postula para reflexiones posteriores, que ambos extremos son inconvenientes, y que una posición adecuada tendría que situarse entre ellos. Se regresa, con esta observación,

1. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1995. p. 112.

a una postulación que pareciera ser regulatoria y, en consecuencia, moral.

Sin embargo, se puede poner a salvo de esa apreciación, si se acepta con Nietzsche el surgimiento de nuevas postulaciones de tipo psicológico que acojan su propuesta filosófica. Ellas ya han aparecido, han formulado patologías mentales, y han propuesto equilibrios individuales que, sin moralizar, pueden ser vislumbrados.

Llegados a este punto de las reflexiones que se han emprendido, vale la pena ir aclarando conceptos e introduciendo nuevas ideas, siendo muy cuidadosos con el propósito de mantener la línea de pensamiento propuesta que impide incurrir en prejuicios morales, de origen religioso o filosófico, establecidos en la cultura de la época en la que Nietzsche realizaba sus reflexiones.

Regresando al esfuerzo como noción que se impone automáticamente, a partir de la *voluntad de poder*, precisiones que se consideran pertinentes deben ser establecidas: en primer término la acción esforzada, con las características descritas de permanencia y durabilidad, hacen parte del aspecto racional o del entendimiento que Nietzsche establece para la acción voluntaria.

Esa racionalidad le permite al individuo, cuyo esfuerzo pretende imponerse como voluntad de poder, escoger el ámbito de la actividad a desplegar, entre las múltiples almas que, según el filósofo, constituyen al actuante. Entre esas almas debe ser discernido el ámbito preferible de actividad individual, de acuerdo con

el deseo y con las facultades propias que el actuante se atribuya racionalmente.

Teniendo en cuenta la aclaración anterior, resulta sorprendente la postura de Nietzsche, quien, frente a los científicos en general y, en particular, ante aquellos dedicados a los fenómenos físicos, establece la labor filosófica como de características aristocráticas en contraste con las de estos que considera plebeyas. En efecto, en la apreciación de este trabajo pareciera que ambas partieran de posturas individuales muy semejantes y las dos, según la apreciación de Nietzsche, aristocráticas: en efecto, en esas disciplinas es necesaria una alta capacidad de abstracción y un apartamiento del grueso de la población que pudiera llamarse plebeya, en actitud que a los practicantes de ambas los situaría en posiciones aristocráticas. Piénsese, para aclarar el concepto anterior, que si el símbolo escrito no existiera, el simple contacto con la turba de semejantes, haciendo uso sólo del lenguaje oral, haría imposible la propagación de esas ideas. Sócrates, procedente del pueblo y mezclado con el pueblo, no hubo sino uno, como el mismo Nietzsche lo reconoce.

Debe pensarse, además, que quien actúa con esfuerzo y con el propósito de acrecentar sus destrezas, en el ámbito particular de la actividad escogida, pretende dar satisfacción al afecto al que aspira su instinto dominante, en la expectativa de adquirir un derecho, de establecer legitimidad, a la exigencia de reconocimiento por parte de los demás, aclaración que, como se anotaba atrás, hace parte, en opinión de Nietzsche, de los motivos sobre los cuales opera el acto voluntario. Ese reconocimiento, que proviene de los demás,

debe ser placentero por lo que la acción del individuo les concierna a ellos y por lo que de dominio sobre la realidad circundante apareje el acto voluntario.

Si de manera hipotética, en cada ámbito de la actividad humana todos actuaran de forma semejante, conscientemente movidos por el esfuerzo y satisfechos por el placer de la actividad escogida, el derecho al cual cada uno aspirara tendría que aparejar la obligación de reconocimiento a la actividad de los demás.

Obsérvese que, sin ningún tipo de imposición moral por convención establecida, se ha alcanzado, en el enfoque propuesto por Nietzsche, una primera perspectiva sobre derechos y obligaciones individuales.

El análisis hecho conduce a una nueva reflexión que daría lugar al establecimiento de dos términos adicionales: quien se siente capaz y con esfuerzo despliega su actividad, tiene una actitud altiva que, además, le resulta placentera, como se dijo. Pero, alternativamente, esa actividad sometida al juicio ajeno, aspirante a ser validada por parte de los demás, impone un cierto grado de desvalimiento individual. En consecuencia, el individuo consciente de la voluntad de dominio que con sus actos ejecuta, en una posición adecuada, está situado entre la altivez y el desvalimiento.

Las miradas que han ido surgiendo en esta exposición, coinciden con la propuesta de Nietzsche en su formulación de establecimiento desde diferentes perspectivas o puntos de vista. Pero, como él mismo pedía, habrá, en ese panorama de claros y oscuros, visiones de mayor relevancia dentro de las cuales, en el análisis emprendido, se propone como de la mayor importan-

cia la actividad política que más adelante tendrá que ser retomada.

Pero cuando la voluntad de poder, la actividad individual movida instintivamente por el cometido dominador, no cuenta con la necesaria racionalidad que apareja alma y esfuerzo, sino que sólo se mueve de acuerdo con prejuicios culturales, de tipo filosófico o religioso, de circulación social generalizada, las consideraciones anteriores pierden su connotación razonable y devienen en deformaciones con todas sus inconvenientes consecuencias.

El individuo que así actúa porque, por ejemplo, es movido con exclusividad por su vocación de servicio a los demás, que asegura el desinterés manifiesto de su actividad o, aquél que sostiene que ejecuta acciones que son necesarias porque, si no fuera él, nadie lo haría, ese, también, despliega su cometido dominador pero, en su caso, de manera inconsciente.

Cuando la actividad humana se manifiesta así, con una supuesta intención que le otorga validez moral, concepto de Nietzsche atrás expuesto, esa acción individual, por esforzada que aparente ser, se manifiesta, podría decirse, en forma espasmódica. Ese individuo que no identifica con claridad ni la certeza de sus aptitudes ni su verdadera inclinación placentera, y que sólo busca dominar o ser reconocido, está en una manifiesta posición de desvalimiento dolorosa para él e inconveniente para el conglomerado humano que lo rodea.

Y no se crea que se trata del caso excepcional. Más bien, así lo sintió Nietzsche, es la regla general. De ahí

surge su manifiesto desespero y su dura actitud frente al contorno del momento.

Nótese que el individuo que actúa movido por una actitud de esa índole se atribuye, para sí, derechos sin que tenga aparejadas verdaderas obligaciones. La obligación legítima, aquella que ya fue postulada, es sustituida con algún tipo de justificación moral convencional, con poco beneficio real, individual y social.

Pero, al otro lado, aparecen individuos esforzados y aislados, quienes aseguran que sus esfuerzos, por denodados que sean, no interesa que sean reconocidos y que, por lo tanto, parecieran ser inmunes al reconocimiento exterior y al ejercicio de la voluntad de poder. Acallan el instinto y se atribuyen, para sí mismos, sólo obligaciones no aparejadas por derechos. He ahí otra característica humana dolorosa para el individuo y situada en el otro extremo, sin beneficio social aparente.

Entre las dos posiciones, deformadoras de la voluntad de poder, queda establecida la que razonablemente se postuló atrás, que identifica al individuo consciente de lo que desea, sin prejuicios morales imperantes.

De nuevo se abordará el asunto, ya postulado, de derechos y deberes que, naturalmente, quedan establecidos en el desarrollo teórico emprendido. Cuando se afirma que el esfuerzo individual hace legítimo un derecho, la aceptación de otros por la fuerza relativa alcanzada, debe entenderse que ese derecho, frente a los demás, apareja una obligación que el individuo se impone a sí mismo. Por otro lado, la obligación que cada uno tiene de reconocer el esfuerzo de los otros

está acompañada por el derecho de que los otros lo reconozcan a él.

Los esfuerzos individuales por el dominio propio que cada quien debiera reconocer, representan obligaciones individuales imposibles de plasmar bajo ninguna forma del derecho positivo y constituyen, más bien, una forma de la ley natural o sea del ideal que sobre normatividad acoja una sociedad. Del mismo modo, una disposición individual para reconocer el derecho adquirido por el otro con su esfuerzo, constituye la contraparte del individuo frente a la sociedad.

Cuando ese par de conceptos se acojan con naturalidad, como ideales, se tendrá una ley que sería potencia de la que en acto podría ser recogida por el derecho positivo o normatividad escrita, proveniente de alguna autoridad competente para ello.

En este momento pareciera ser de simple sentido común la postulación de esas ideas. Sin embargo, y partiendo de la formulación de Nietzsche sobre la voluntad de poder como asunto de fuerza relativa en todo lo concerniente a la naturaleza y, en particular, a la actividad humana, el elemento esfuerzo se introduce como aquel que otorga legitimidad a asuntos propios del derecho.

Pero, además, el transcurrir de la historia haría muy difícil vislumbrar siquiera la posibilidad teórica que se está postulando porque, si se observa el acontecer social a lo largo de los siglos, será claro que los comportamientos individuales han estado determinados por clases dominantes conformadas por poquísimos individuos y grandes masas de sometidos a todas las formas de servidumbre y atropello.

En esas condiciones, el auténtico esfuerzo individual que otorgaría legitimidad a la fuerza ejercida por los poderosos sobre los débiles resulta irrelevante. Del mismo modo, el esfuerzo realizado por los siervos encuentra su justificación en el sometimiento y fortaleza nula frente al designio de los que mandan.

Y no es que ese estado de cosas haya carecido de normas que le otorguen legitimidad aparente. Esas normas han existido y han sido aplicadas y en uso de ellas la historia ha seguido su curso.

Monarcas y señores feudales han obrado a su antojo acogiendo legislaciones que se los han permitido. El cristianismo, llamado a ser sustento de los oprimidos, en lugar de ser opositor a esa forma de concebir el mundo, propuso, más bien, la aceptación individual de esa tragedia con humildad, con disposición para el sacrificio, y con la promesa de una vida futura que retribuyera con creces el sufrimiento aceptado. En ese sentido estima Nietzsche que el cristianismo se constituyó en religión para esclavos.

Pero, por otro lado, las diferentes formas de cristianismo —católica, reformista, ortodoxa—, se jerarquizaron de una manera tan rotunda que sus altos dignatarios llegaron a ser nuevos monarcas otorgando legitimidad, de paso, a sus semejantes de la vida civil.

Cuando Nietzsche reflexionaba, las situaciones social, cultural y religiosa del mundo occidental habían iniciado grandes transformaciones. Ya la Revolución Francesa, como manifestación del desespero de los oprimidos, había sembrado la semilla de la exigencia de derechos para todos. Pero del mismo modo, la re-

volución industrial estaba acogiendo nueva fuerza de trabajo que sustraía grandes masas de población de la simple actividad agrícola y servil. Ello no quiere decir que la cultura europea hubiera descartado el espíritu de atropello sobre grandes masas que le caracterizó desde siempre. Más bien, mientras pudo, siguió actuando de forma consuetudinaria frente a una cantidad de su propia población disminuida, pero extendiendo ese espíritu a otras regiones del mundo sobre las que se impuso, sin consideración, para poder seguir contando con el suministro de materias primas y de alimentos, aparte de la amplitud que otorgaba a sus posibilidades comerciales. De ese modo, todos los atropellos y toda la desconsideración que habían caracterizado a la Europa antigua, medieval y renacentista, se trasladaron a las colonias sin ningún cambio aparente en el espíritu civilizador.

En el momento en el cual Nietzsche escribió, el mundo del pensamiento filosófico había postulado transformaciones profundas. Ya Hegel, Marx y Engels habían vislumbrado y puesto en marcha un espíritu social transformador. Ya los Estados Unidos habían iniciado su proceso ascendente de industrialización y crecimiento y habían acogido, al parecer, la aceptación de una sociedad algo más igualitaria, por lo menos en cuanto a la necesidad de aparejar méritos individuales con derechos proporcionales a ellos.

Pero, a pesar de todo, esas grandes transformaciones han sido la génesis de profundos conflictos, y han convertido la rebatiña por el establecimiento razonable entre deberes y derechos en una situación que pareciera de caos. En apariencia, todo habría quedado

reducido al ejercicio de la fuerza física en el establecimiento de esa legalidad, sin que la actitud del individuo tuviera que ser considerada, pues a él se lo juzga sólo como partícipe del grupo que pretende llevar la mejor tajada.

Por eso insistió Nietzsche en la absoluta pertinencia de la psicología, y de los psicólogos del futuro, como disciplina y cultores a los que todas las ciencias tendrían que llegar a servir. Lo individual, sin ataduras morales preestablecidas, como fundamento de lo social.

Y aquí se tiene que regresar al individuo que acepta que su comportamiento y sus acciones estarán encaminadas siempre, sin excepción, al dominio de los demás o al debido reconocimiento por parte de ellos. Como se dijo atrás, ese individuo asume la obligación de ser esforzado, puesto que reconoce que sólo el esfuerzo sostenido, no espasmódico, puede otorgar la mayor fuerza relativa que sea alcanzable por él, de acuerdo con sus aptitudes.

Del mismo modo, se había dicho que la escogencia de actividad, de acuerdo con la capacidad y con el deseo que pueda generar goce a partir de ella, debe ser la norma de aceptación generalizada. Pero también se tiene que asumir que esa última propuesta que pareciera obvia a la luz de las condiciones actuales, no fue la regla en el transcurso de la historia del hombre. Obsérvese que a lo largo de ella, la gran fuerza del trabajo se ha concentrado en las labores agrícolas, primero, y en industriales de poca variedad, más adelante. Pero, de la mano de la ciencia, la tecnología ha alcanzado niveles de desarrollo que nos sorprenden día a día. Cada

vez más va siendo prescindible el trabajo que apareja esfuerzo físico y van adquiriendo prominencia múltiples y variadas actividades que exigen el desarrollo de destrezas intelectuales, con la posibilidad de satisfacción de toda clase de expectativas individuales. Así, la voluntad de poder adquiere pleno sentido en el ejercicio de actividades que ponen al individuo en movimiento, sin la necesidad de mover brazos y piernas como, explícitamente, lo manifestó Nietzsche.

Por último, la política tiene que ser considerada, en el enfoque de este escrito, como la rama fundamental de la actividad humana, si se pretende dar atención a estos postulados. En efecto, desde el punto de vista individual, quien se inscriba dentro de la sociedad en las consideraciones aquí planteadas, por definición estará actuando de forma consciente desde el punto de vista de lo político. Ese individuo acepta afrontar con esfuerzo su actividad, pues, además, ella le complace. Pero espera recibir reconocimiento adecuado a ese esfuerzo. Esa retribución esperada, y exigible, tiene que provenir del contorno social conveniente, diseñado para ello.

Pero esa respuesta desde lo social será adecuada, si resulta aceptable para una parte significativa de los asociados. No se diga de la totalidad, que no es posible, puesto que entre fuerzas en pugna siempre los más débiles encontrarán contrariedad a su voluntad de poder, y la envidia será siempre inevitable.

Así mismo, quienes pretendan ejercer la actividad del liderazgo político tendrán que ser más conscientes que nadie, del imperativo implícito de esfuerzo y merecimientos que apunten a ese cometido social. Aquí

no se avanzará más sobre rasgos, necesidades, condiciones y formas que deben acompañar a lo político. Está lejos de ser el propósito en este nivel de la discusión que impone, todavía, mucho desarrollo.

Por supuesto, en esta obra se pretende hacer planteamientos teóricos que apuntan a la construcción de sociedades más armónicas, más equilibradas, en la idea de que los procesos históricos están dirigidos por fuerzas paulatinas y ascendentes. Nietzsche estimaba que la historia tendía a repetirse, que el mejoramiento continuo era impensable y que, así se aspirara a procesos de perfeccionamiento social, la repetición de momentos ya vividos, el regreso al punto de partida, el comportamiento de bucle sería inevitable por lo que postulaba, pudiera decirse que con desespero, su intuición de un *eterno retorno*.

Este es un asunto que se constituye en tema trascendental entre los planteamientos del filósofo. Por esa razón, en esta obra no se pasará por alto y se tendrán que dejar establecidas hipótesis que, paso a paso, y con el carácter crítico con el que se está trabajando, entreguen pertinencia a la intuición de Nietzsche en relación con sus propios postulados y con la posición en la que ellos pueden situarse al confrontarlos con los pensamientos filosófico y científico que aquí se están analizando.

CAPÍTULO III

UNA NUEVA VISIÓN PSICOLÓGICA

Desde la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, los procesos inconscientes adquirieron plena relevancia tanto para la filosofía como para la psicología.

Como se ve en otro capítulo de este libro, Nietzsche le había dado al inconsciente la categoría de punto de partida de toda la actividad humana. Antes de él, Schopenhauer había estructurado su sistema filosófico a partir de emociones ajenas a la conciencia.

Pero antes de que eso ocurriera, desde finales del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, se habían introducido ya modificaciones profundas en las artes que subvertían los formalismos estrictos establecidos para ellas, y sostenidas por el clasicismo y por la Ilustración. En efecto, primero en Inglaterra y luego en Alemania, se establecieron movimientos literarios, musicales, pictóricos y poéticos que se resistían a las exigencias convencionales que actuaban como camisa de fuerza, en oposición al vuelo libre de los artistas y a la creación de ellos, con la posibilidad de dar rien-

da suelta a sus sentimientos y afectos, con una soltura que respondiera con mayor autenticidad a todo aquello que el arte pretendía expresar.

Es claro que cuando se establece el concepto de inconsciente como punto de partida de la reflexión filosófica y psicológica, se postule el antecedente del Romanticismo que lo precedió, en el cual se le daba preponderancia a los sentimientos del hombre muy por encima del tradicional rigor exigido para toda expresión cultural o artística.

En ese espíritu europeo se formó Sigmund Freud. Nació en 1856 en alguna región de la República Checa actual, que entonces hacía parte del Imperio austro-húngaro. De familia judía de clase media, cursó sus estudios de medicina en la Universidad de Viena. Su primera actividad de médico la orientó hacia la neurología, rama dentro de la cual alcanzó un nivel razonablemente destacado. Pero avanzada su vida profesional participó en París en la clínica psiquiátrica del doctor Charcot y emprendió, de la mano de él, la práctica de la hipnosis y la sugestión como método terapéutico para padecimientos psicológicos. Ello dio lugar a su creciente interés por el estudio de asuntos propios de lo inconsciente, y a su vez, a que toda su actividad profesional y creativa se desarrollara en la investigación de las patologías que, a partir de lo inconsciente, se manifestaran con rasgos de la histeria, y de sus afines las neurosis y las fobias.

Freud aunaba a una riquísima capacidad de observación y de interpretación una amplia cultura sobre mitología, destacados poetas y artistas, aparte de su interés por las lenguas y asuntos de filología. En su bús-

queda por darle estructura a los procesos inconscientes y establecer una relación entre ellos y las patologías psicológicas, procuró mantener el mayor rigor positivista, al que como médico se sentía obligado. Pero, paradoja sorprendente, puede decirse que su logro como creador del psicoanálisis hizo de él un eximio romántico.

Su obra es extensa y siempre con claridad expresiva del esfuerzo riguroso por alcanzar acercamientos trascendentales a las materias que trataba. Además, y es otro asunto notable que se tiene que resaltar, posee la calidad literaria suficiente como para que en el año de 1930 haya sido premiada con el galardón Goethe otorgada a obras literarias en Alemania.

Otro aspecto que debe resaltarse con rotundidad es la honestidad que exhibe en el desarrollo de su trabajo cuando, forzado por las circunstancias a las que su mentalidad científica lo conduce, no teme contradecir alguna opinión suya anterior, y se muestra dispuesto a aceptar nuevas teorías, así las anteriores pierdan trascendencia o, incluso, validez.

Para iniciar el análisis de los esfuerzos freudianos debe tenerse presente que él era sólo 12 años menor que Nietzsche y que, por lo tanto, ambos estuvieron en pleno proceso creativo durante un período de desarrollo cultural idéntico. Parece ser que ninguno de ellos conoció la obra intelectual del otro, pero no cabe la menor duda de que si se mira con cuidado, como se verá más adelante, en el fondo de ellas existen notables coincidencias que sólo pueden ser atribuidas al hecho de que, como en muchos otros casos, el momento de desarrollo se presenta adecuado para, por caminos diferentes, alcanzar resultados similares.

La primera manifestación patológica que interesó a Freud fue la histeria y, en particular, su incidencia en la generación de afecciones de la salud del cuerpo. A partir de ello se preocupó por indagar acerca de características e influencia que pudieran tener impulsos inconscientes, o *pulsiones* como siempre los denominó, inscritos en los sustratos más profundos del inconsciente humano, de tal manera que pudiera afirmarse, como lo postula él, que son limítrofes entre lo psíquico y lo fisiológico y que, por lo tanto, la pertinencia de efectos entre el primero y el segundo sea incuestionable. Era tal la convicción que tenía Freud acerca de la incidencia de lo mental sobre lo corporal que en conferencias para médicos reclamaba de ellos su atención sobre la materia, con la afirmación categórica de que en el ochenta por ciento de los casos que en sus consultorios atendieran, sobre patologías corporales, su origen tendría que ser de carácter psicológico.

En sus inicios identificó dos tipos de pulsiones que postuló como de vida y de conservación. Sobre la primera, que impulsaría toda actividad humana desde la cuna hasta la tumba, atribuyó para todas las etapas del viviente humano manifestaciones de lo sexual, no necesariamente genital, que le darían sentido a la actividad humana en cualquier momento del devenir histórico individual, en forma armónica que diera lugar al desarrollo de una conformación psíquica saludable. O puede que, alternativamente, a desenvolvimientos contrariados que pudieran encontrar actitudes psicológicas descentradas de manera permanente, o propensas al desarrollo de síntomas frente a circunstancias externas en un momento determinado.

Las segundas, o sea, las pulsiones de autoconservación que postuló en ese momento, se referían a los atenuantes que desde el yo, más cercano a lo consciente o como diría él, preconscious, actuarían por oposición a esos impulsos que, sin límite, se originaran desde lo más profundo del inconsciente.

Desde el punto de vista de lo que se propone este ensayo, la pertinencia de atribuir la connotación sexual a todo impulso psicológico de vida carece de importancia, pues se trata de aceptar que desde el inconsciente operan impulsos que otorgan su razón de ser a la actividad del hombre en cuanto ser vivo. Ello es así, pues el cometido de lo que aquí se diga apunta a la generación de reflexiones de tipo filosófico para las cuales, si ese impulso vital tiene las características de lo sexual o no, carece de toda importancia.

En la perspectiva freudiana de ese momento, esa pulsión de vida actuaba en un proceso tendiente al mantenimiento del equilibrio entre el placer derivado de la actividad placentera frente al displacer que el no actuar generaría en el sujeto. Ese principio de placer, establecido de esa manera, funcionaría como un concepto de economía en el cual la disminución del impulso mortificante o deseo que reclama su ejecución, encuentra compensación en el acto realizado, devolviendo la psiquis al equilibrio que se reclama.

En esa concepción de las pulsiones y, en particular, de las *pulsiones de vida*, el síntoma o patología en el desarrollo de la psiquis encontraría, según Freud, su génesis en el no reconocimiento por parte del sujeto de algún reclamo proveniente del inconsciente que, en el desarrollo de esa psiquis, no haya sido debidamente identificado o, de alguna manera, haya sido *inhibido*.

Ese impulso al que no se dio trámite adecuado, o que fue reprimido, seguirá exigiendo en el equilibrio postulado por el principio de placer su satisfacción adecuada, de tal manera que, por cauces diferentes como un río que fluye hacia su destino, encuentre frente a la realidad en la que el individuo actúa su satisfacción distante de la original reclamada y, por lo tanto, chocante frente a esa realidad exterior, y sintomática desde el punto de vista de un desarrollo normal.

El mecanismo descrito permitió a Freud identificar las histerias en su triple manifestación con incidencia sobre lo fisiológico, o como fobias o como obsesiones. El trabajo del psicoanalista, en consecuencia, consistiría en facilitar, contando con la narración sincera y descarnada del paciente, el descubrimiento por parte de éste de aquellos episodios que en el transcurrir de su vida hubieran sido inhibidos o reprimidos. Lo anterior implica una actitud del terapeuta en la cual él actuaría como espejo, con poca intervención activa, limitada a cortas sugerencias que permitan al paciente esa búsqueda dentro de sí, esforzada y sincera, y orientada a la identificación de aquellos hitos de su historia que impidieron el trámite debido de sus impulsos vitales y que generaron los síntomas que en la actualidad lo atormentan.

Es natural que un procedimiento de esa índole tome tiempo y apareje dificultades. Entre otras cosas, psíquicamente operan fuertes resistencias que deben ser asimiladas con los motivos que dieron origen a la represión inicial. Es obvio que si la pulsión que reclamó su aceptación en un momento dado no pudo ser identificada por algún tipo de temor para hacerlo, ese

mismo temor sobreviva y deba ser apartado para el alcance de ese reconocimiento debido.

Se debe recalcar que hay conformaciones psíquicas de clara naturaleza patológica y con síntomas más permanentes, y otras propensas a desarrollar síntomas que sólo aparecerían en momentos posteriores a la represión, y propicios frente a eventos que en la confrontación con la realidad originarían patologías impensables con anterioridad.

Obsérvese que, hasta el momento, todo el andamiaje teórico freudiano se ha postulado sobre la base de un trámite inadecuado a la satisfacción de pulsiones de vida, o sexuales, según la concepción del autor. Al otro lado operarían las *pulsiones de conservación* que actuarían desde el *yo*, como moderadoras de esas exigencias que, sin límite, provendrían del *ello* como instancia más profunda y arcaica de lo inconsciente psíquico. Ese *yo* sería una especie de domador que atenuaría impulsos ilimitados y probablemente cargados de peligro frente a la necesaria conservación de la vida, en el marco de los riesgos que la realidad exterior por su naturaleza acarrea.

Pero, además, no solo actuaría un *yo* con capacidad para la preservación de la vida sino un *superyó* que, como instancia también inconsciente, aceptaría imposiciones con el tipo de leyes establecidas y que, en últimas, provendría, según Freud, de la fortaleza viril que el padre impondría sobre el hijo varón que sería rival de él en el deseo de posesión de la madre.

De ese modo, el padre representaría inconscientemente toda manifestación de comportamiento éti-

co en el desarrollo psíquico del individuo. El caso de la mujer fue problemático para Freud, puesto que la presencia fisiológica de virilidad para oponer al padre es inexistente y, por lo tanto, la rivalidad con él pierde sentido. Así, el comportamiento ético femenino pasaría a ser asunto de adaptación a lo establecido en la cultura, y nunca la transgresión ética atribuible a los individuos de ese género pudiera situarse en una confrontación inconsciente que, de igual a igual, la enfrentara a un padre portador de leyes.

Sin embargo, y aquí debe insistirse en la honestidad intelectual que caracterizó a Freud, hacia 1920 debió vérselas con pacientes afectados psicológicamente por los horrores de la guerra y tuvo que aceptar, contra todo lo dicho por él hasta el momento, que las patologías neuróticas no se limitaban a la contrariedad ocasionada por impulsos de vida no tramitados de forma adecuada sino, también, a la repetición de experiencias de peligro mortal o de pérdida que exigían ser revividas, por dolorosas que fueran, en el comportamiento actual y sucesivo del individuo.

En esa nueva visión, y sin descartar las pulsiones de vida, aceptó que al hombre lo mueven también *pulsiones de muerte*, y que el devenir psíquico individual es un permanente conflicto entre impulsos de vida e impulsos de muerte. De ese modo, las que llamó pulsiones de conservación operantes desde el yo, llegaron a formar parte de las pulsiones de vida en pugna con las recién aceptadas pulsiones de muerte.

Así mismo, atribuyó todas las manifestaciones patológicas investigadas por él que eran las histerias en todas sus formas, a una exacerbación de las pulsiones

de muerte, y la repetición de los actos sintomáticos del individuo histérico la aceptó, también, como la energía proveniente de esas pulsiones que operarían de manera independiente, sin el necesario complemento de la pulsión de vida que un desarrollo normal, sin inhibiciones, tendría que aparejar.

Hay algo que debe quedar claro para la adecuada comprensión de la teoría freudiana: el medio en el cual los individuos desarrollan su conformación psicológica no es determinista, pues nunca se podrá afirmar que el futuro psicológico de quien recibe una esmerada y equilibrada formación estará asegurado para su bien, ni el de aquél, criado en medio de dificultades y desequilibrios, tendrá que llegar a un momento de claras distorsiones patológicas. Ese es un asunto que depende, en esencia, de la conformación innata de cada individuo y de sus propensiones específicas, seguramente relacionadas con atributos de carácter genético.

Sin embargo, Freud sí fue categórico en la afirmación según la cual el proceso inverso, o sea aquel que va del momento actual y de sus síntomas hacia atrás, si es tratado de la manera debida permitirá identificar, a plenitud, el origen de la patología.

Sin ahondar más en consideraciones teóricas propias del psicoanálisis, se intentará, a partir de este momento, hacer observaciones filosóficas relacionadas con lo individual humano, y con la interacción del individuo frente a la sociedad y al mundo que lo rodea.

Se hace necesario tener presente que en lo último de los desarrollos freudianos quedaron instaurados

dos impulsos que dan cuenta de toda actividad humana: el de vida y el de muerte. Recuérdese también que, a los síntomas propios de su actividad, les atribuyó su origen en impulsos mortales como si los de vida, frente a lo sintomático, no hubieran existido antes en esa psiquis sometida a observación.

Queda también claro que en la actividad del histérico, y en el síntoma que identifica su anomalía, se manifiesta algún tipo de afección fisiológica o de repetición de actividades o de actitudes que por su naturaleza lo mortifican porque hacen difícil su comportamiento en la cotidianidad.

Parece necesario aclarar la forma en la cual esos fenómenos se manifiestan. Ello puede no ser muy explícito o notorio, pues, como se decía, el impulso inhibido en un momento del desarrollo psíquico encontrará, como un río que fluye, cauces alternativos que, en últimas, representan al individuo mismo de una forma que no corresponde a su realidad auténtica y que exteriormente no aparentan, a simple vista, autodestrucción o denegación de la vida, salvo en el caso de afecciones somáticas. Sin embargo, la actividad que se despliega a través de los síntomas pretende alcanzar para el individuo el reconocimiento de su propia autenticidad inconsciente y la validez de ella frente a los demás.

Si queda claro lo expuesto, será evidente que ese tipo de acciones sitúan al sujeto en una posición de desvalimiento que, por cuenta de la necesidad de afirmarse a sí mismo y de exigir que los demás lo reconozcan, sólo está forzando su negación y haciendo evidente una postura que nada tiene que ver con las auténticas manifestaciones que tendrían que representarlo.

De ese modo los síntomas histéricos, en su origen dirigidos a la acción por impulsos de la vida que exigen manifestarse, derivan hacia acciones que nada tienen que ver con la afirmación pedida y que, por el contrario, degeneran en la negación del sujeto o en manifestaciones que más tienen que ver con la muerte.

También se decía que la identificación de aquello que fue reprimido revestía dificultades serias dentro del proceso analítico, y que los motivos por los cuales esa identificación no fue posible en un momento dado, deben ser los mismos que hacen difícil la superación requerida en la actualidad. Esas resistencias, cuya manifestación persiste, seguirán, con mucha probabilidad, encontrando mecanismos de racionalización mediante los cuales ese sujeto seguirá intentando justificar su comportamiento anómalo y sus síntomas, por más que ellos lo atormenten y aunque por ellos haya buscado la ayuda del analista.

En concordancia con todo lo anterior, valdría la pena proponer la idea de que no existen pulsiones de vida y pulsiones de muerte como entidades separadas sino, más bien, impulsos vitales que degeneran a mortales cuando los primeros no hallan el trámite adecuado. Y no se diga que experiencias traumáticas como las que se repiten, por ejemplo, en las neurosis de guerra, hacen evidente su origen en un impulso de muerte. En efecto, el hecho de que sean repetitivas lo desmiente, pues el regreso reiterativo a estados de normalidad manifiesta, más bien, el triunfo de la vida sobre la muerte, pues en el terror de las experiencias reales, con seguridad, se produjo un alivio similar.

Visto el asunto de esa manera, adquiere plena pertinencia la idea de voluntad de poder establecida

por Nietzsche para todo lo que ocurre en la naturaleza y, en particular, como motivo de las acciones de los hombres. Debe recapitularse que Nietzsche estableció ese concepto como la motivación que desde lo inconsciente dirige las acciones humanas y que sitúa a los individuos, unos en relación con los otros, en términos de fuerza relativa. Así, la acción ejercida con violencia sobre otros individuos sería simple manifestación de ese propósito vital, y su opuesto, que se expresaría en sometimiento sin lucha frente al poder de otros, sería representante de la misma idea aceptada desde la perspectiva del más débil.

Obsérvese que en el caso de los animales, la actividad movida por esos impulsos vitales no encuentra nunca contrariedad. El animal actúa siempre por la conservación de la vida del individuo y de la especie. Con el propósito individual se impone la lucha por la consecución del alimento, y en la conservación de la especie el instinto sexual encuentra su expresión. Si el animal mata, lo hace para satisfacer su necesidad alimentaria, y si huye de otros, igualmente está expresando su necesidad de conservar la vida y reconociendo, por instinto, su menor fuerza relativa frente al depredador que actúa contra él. En últimas, la voluntad de poder del animal se presentará, siempre, como manifestación instintiva del impulso que lo mueve por la preservación de la vida, individual o colectiva.

En el caso del hombre, por el contrario, esos impulsos vitales son opcionales, y siempre frente a las exigencias del entorno, en general, y de otros individuos en particular, el hombre podrá actuar en el ejercicio de imposición de su fuerza o huir en la negación

del ejercicio de ese poder. Es claro que cuando el humano afronta una situación que en apariencia lo supera, o cuando huye sin que por necesidad su fuerza relativa esté por debajo de la situación, o de otros que pretenden imponerse sobre él, simplemente está optando, en uno u otro sentido, por la actividad con la que afronta la voluntad de poder frente a la realidad que lo rodea.

Lo anterior da paso a la aceptación que Nietzsche otorgaba al entendimiento como parte constitutiva de la actividad humana movida por la voluntad de poder. Ese entendimiento que en la perspectiva de él podría operar siempre, en la escogencia de múltiples almas que constituirían al sujeto, encontraría su manifestación en la capacidad optativa del hombre inscrito entre la afirmación de sí o, por el contrario, de su negación.

Porque, resumiendo, tanto la cantidad de fuerza con la que esté dispuesto a acometer una situación como la escogencia de actividad, momentánea o permanente, son opcionales, y fluctuantes entre la afirmación y la negación del sí mismo, dependiendo de cada individuo y de cada situación.

Esa atribución otorgada al entendimiento como siempre alcanzable, fue subvertida por Freud cuando identificó la aparición de situaciones, o de almas en la acepción de Nietzsche, a las que el impulso dirige, pero el individuo es incapaz de reconocer. De ese modo, Nietzsche otorga inconsciencia tan sólo al impulso dominador; Freud, por el contrario, acepta que ese impulso es inconsciente pero registra grados de inconsciencia, también, sobre la deseable identificación de metas a las que el impulso dirige la acción.

En síntesis, las pulsiones de vida son manifestaciones de la voluntad de poder, tanto de hombres como de animales, pero la capacidad optativa que entrega la razón o el entendimiento al hombre, puede inducir posiciones inconscientes, que de manera también opcional, impidan la identificación de objetos o situaciones acometibles, y que induzcan, alternativamente, a actividades ilegítimas que niegan la individualidad auténtica y, por lo tanto, la vida misma.

Freud también se refirió a comportamientos perversos de origen inconsciente. En la estructuración de su teoría, que como ya se dijo, se desarrolla con exclusividad a partir de lo sexual, el sadismo y el masoquismo en esa actividad son paradigmáticos de la pulsión que se manifiesta sin obstáculos que se lo impidan.

Pero sadismo y masoquismo se manifiestan, también, a lo largo de la historia, en individuos psíquicamente saludables que asumen, con placer, comportamientos con esas características. En efecto, sería difícil imaginar que todos los asistentes a los espectáculos del circo romano, o de la muerte en la hoguera practicada durante la inquisición, derivaran placer en presencia de tales atrocidades como consecuencia de desviaciones psicológicas. Del mismo modo, el martirio y la autoinmolación de origen religioso o patriótico o de otros de la misma índole, no sería atribuible, por necesidad, a la enfermedad mental.

Con este camino emprendido, va quedando establecida con claridad la existencia de comportamientos propios del hombre y nunca de los animales, nítidamente destructores, pero diferenciables en cuanto al origen psicológico que les otorga sustento hasta el

punto de que, en el caso de aquellos con origen inconsciente puede establecerse una patología que, en los segundos, no siempre existe.

Sin embargo, para mantener la línea de análisis emprendida vale la pena resaltar que no es necesario que la carga evidente de violencia en el sadismo y el masoquismo freudianos provenga, originalmente, de un impulso de muerte. Piénsese, al otro lado, que un trámite inadecuado del impulso vital concerniente a lo sexual en el desarrollo psíquico de un individuo que puede dar lugar a desórdenes histéricos, sería suficiente, también, para derivar hacia patologías de otro orden y, en particular, a las perversiones claramente expresivas de violencia en el sadomasoquismo.

Nótese que se ha introducido el término sadomasoquismo y no de forma caprichosa. En efecto, en general, están asociados, y la aparición de uno aparece la del otro. En el desarrollo psíquico aparece primero el sadismo que se manifiesta como tendencia infantil universal, pues los niños durante sus primeros años, no han elaborado el concepto de compasión por el sufrimiento que hagan padecer a animales o a otros niños. No ocurre lo mismo con la posibilidad de generar sufrimiento para ellos mismos que aparecerá con posterioridad.

El mecanismo es complejo: una vez adquirida la madurez que tendría que aparejar compasión por el daño físico que se ejerza sobre otro ser humano, extrañamente produce excitación la aceptación por la humillación que ese daño le representa. Pero en un proceso de proyección, en el que intervienen los dos

involucrados, ambos estarán dispuestos para la aceptación recíproca de humillaciones que comparten en la complementariedad derivada de desarrollos perversos de sus actividades sexuales.

En los casos de sadismos y masoquismos de características no explícitamente sexuales que, como atrás se veía, pudieran aceptar como ejemplos los acontecimientos del circo romano, por un lado, o de los mártires cristianos o los suicidas islámicos tan de actualidad, con seguridad podrían identificarse muchos individuos con claras patologías de origen psicológico. Pero se tiene que aceptar que poblaciones tan numerosas con esos comportamientos extremos no pueden identificar a todos sus individuos como enfermos mentales. En ese caso se tendrá que convenir, con Nietzsche, que se presentan claras evidencias de actividad ejercida en términos de voluntad de poder y de su correspondiente manifestación de fuerzas disparejas y en pugna. Quien tortura con placer, y quienes asisten a ello con el mismo motivo, lo hacen por los impulsos vitales que los conducen al ejercicio de sus fortalezas, en contraste con la capacidad nula de aquél a quien tienen sometido a la tortura. Es la violencia y la muerte en su más grotesca manifestación. Pero no la impulsa ningún agente de muerte inscrito en la psiquis de quienes así proceden, sino un impulso vital que se manifiesta como ejercicio de poder, que pretende alcanzar su nivel más alto en el logro de la mayor diferencia de fuerza entre quien lo ejerce y quien recibe sus efectos.

En el caso de mártires de toda índole, de origen religioso o patriótico o amoroso, el masoquismo ma-

nifiesto aspira, muchas veces, a premios en vidas venideras pero si ese no fuera el caso, quien acepta el sacrificio, incluida la muerte real o la posibilidad de ella, aspira a triunfar con su acto sobre los que ejercen daño en él. Héroes cuyo sacrificio por amor a la patria, por ejemplo, pretendiera exhibirse como desinteresado, no existen. Ellos aceptan el sacrificio, y hasta entregan su vida, con la esperanza de que ella sea el ejemplo para generaciones futuras sobre las cuales el héroe aspira a prevalecer y que, en últimas, den testimonio de la fuerza con la que su vida se justificó.

La reflexión sobre la innata característica de violencia manifiesta en la humana condición, entrega tal cúmulo de angustia y de desánimo frente al futuro de la humanidad, que pareciera pertinente abandonar toda esperanza. Si se mira el pasado, la perspectiva no adquiere posibilidades de mejora. El presente, para completar, acentúa esa tremenda perplejidad.

Sin embargo, el testimonio que pretende plantearse a lo largo de todas estas páginas encuentra todavía posibilidades de asidero que le impidan caer en el vacío. Así mismo, a pesar de los horrores del pasado y de la incertidumbre en el presente, existen desarrollos de la creación intelectual que apuntan a la búsqueda de vidas más armónicas y que pueden presagiar menos desgracias.

Retomando el tema desde Freud, recuérdese que en la psiquis humana se halla inscrito algún nivel de prohibición que, por lo menos, elimina el incesto que sería pertinente en un medio de simple confrontación de fuerzas sin ningún tipo de atenuante o prohibición. Piénsese que, también, la tortura como medio gene-

ralizado y aceptado de castigo ha ido desapareciendo y, cada vez más, es rechazada casi que como actividad contra natura. Lo mismo ocurre con muchas actividades y con muchas actitudes que se usaban con regularidad, y que eran aceptadas durante períodos históricos, que hoy nos parecen inconcebibles.

Sin regresar muchos años en la historia, los bombardeos aéreos que se practicaron sobre ciudades, y se aceptaron como razonables para un estado de guerra hasta mediados del siglo XX, hoy son mirados como inconcebibles. La población civil como víctima de procesos armados, es vista, a los ojos del hombre actual, como la más abominable de las acciones bárbaras, y no porque haya dejado de ocurrir sino porque cada vez es menos frecuente y, paulatinamente, se va condenando con mayor vehemencia.

Freud inscribe el comportamiento ético como parte del mecanismo inconsciente, y le atribuye su punto de partida en la prohibición del incesto. Nietzsche postula la existencia de fuerzas humanas que, por definición, tienden a desbordarse y clama, con desespero, por la búsqueda de nuevas perspectivas que lo eviten, pues considera que sistemas filosóficos y religiones prevalecientes, en su momento, son incapaces de lograrlo. Su desespero, y casi que se presiente su desconexión de la realidad, se manifiesta cuando ese *eterno retorno* que postula, y que siente como la más grandiosa de sus visiones proféticas, pareciera eliminar toda esperanza.

Porque es hasta tal punto contestataria la actitud de Nietzsche, y extrema su posición filosófica, que no resultaría sorprendente que dentro de ellas cupiera el regreso a lo incestuoso, en la búsqueda de la funda-

mentación de una nueva moral como él soñaba. En efecto, si se regresa a la voluntad de poder como la exhiben los animales, el incesto en ellos carece de prohibición, pues el instinto con el cual actúan contiene los elementos regulatorios suficientes que aseguran su permanencia y garantizan la no extinción de las especies. Su extinción, tan frecuente en el mundo actual, es atribuible a la acción humana y nunca a la que dentro de la actividad animal ocurre.

En el aspecto que se está tratando, Freud fue medurado. Su espíritu científico, de características tan vapuleadas por Nietzsche que las consideró plebeyas, encontró atenuantes al vuelo desaforado que el genio del filósofo fue incapaz de medir. En efecto, cuando Freud postula la prohibición del incesto como punto de partida de la regulación ética inscrita, también, de forma inconsciente sobre la psiquis, acepta que la acción humana está regida por múltiples limitaciones culturales que la atenúan y que impiden, en la concepción que se ha emprendido, el desborde total de la voluntad de poder que acarrearía, por necesidad, la extinción del hombre sobre la tierra. Para Freud, los procesos propios de la conciencia representan una mínima porción de la actividad psíquica total, “como en el caso de un témpano de hielo el afloramiento por encima de la superficie es sólo indicio de una gran masa subyacente sumergida en el agua”.

Pero no sólo para Freud la regulación ética era consustancial a la condición humana. Para los israelitas y para su libro sagrado, la Biblia, desde el paraíso que prometía la dicha total, existían limitaciones impuestas por Dios y figuradas por las manzanas de

un árbol cuya disposición placentera fue prohibida. La violación de esa prohibición significó, como castigo, el nacimiento de la culpa, en la que hasta el mismo cuerpo tuvo que ser sustraído a la vista de nuestros semejantes y, por añadidura, el logro de los bienes que la tierra entregaría sin condición, pasó a depender del trabajo y del esfuerzo.

Desde ese momento, el hombre era un ser caído en el pecado y sometido a limitaciones y a culpas. Pero, además, la voluntad de dominación o voluntad de poder que significaba el reconocimiento recíproco de fuerzas relativas entre unos y otros, empezó a ser percibida y originó la envidia: por ella asesinó Caín a su hermano Abel. Ya el esfuerzo individual que la imposición del trabajo aparejaba, estableció la realidad de fuerzas relativas y su acompañamiento por la envidia. El mito prevaleciente a través de la historia, es recogido por Freud como constituyente fundamental de lo inconsciente y como determinante necesario de las acciones humanas, por más que se quiera atribuir a la razón todo el peso en la confrontación que ellas imponen por su efecto social.

Ya se expuso la idea de la opcionalidad, como característica diferencial, entre la actividad vital del hombre y la de los animales; esa posibilidad para optar en el ejercicio de la fuerza relativa frente a la naturaleza y a sus semejantes, sitúa a unos en una posición que pretendería imponerse sobre los otros sin límite. Pero los últimos, los débiles, para no extinguirse en la poquedad de la fuerza que son capaces de oponer, tendrán que generar medios de defensa que acrecienten la escasez de su fuerza y que les permita sobrevivir

frente a la actividad del fuerte. Con ese mismo propósito, el fuerte intentará acrecentar sus posibilidades, proceso generador de un círculo virtuoso y creativo.

No resulta descabellado, frente a la evidencia histórica y a la capacidad creativa del hombre, cuyos resultados han dado amplitud creciente a su posibilidad dominadora, atribuirle el origen a esa opcionalidad postulada.

Pero de la misma manera, esas fuerzas crecientes adquiridas por el conglomerado total de los humanos tienen que encontrar atenuantes adicionales, de tipo no material sino psíquico, que protejan al débil de la fuerza destructora del fuerte. Por ello el padre somete al hijo frente a la posibilidad de poseer a la madre, o Dios impone prohibiciones originales y permanentes cuya violación acarrea castigo y, por lo mismo, el mismo Dios castiga a Caín cuando, en alarde de envidia, asesina a su hermano Abel.

Si ello no fuera así, y si la capacidad creativa humana generada en su opcionalidad para actuar no contara con límites inscritos en su misma naturaleza humana, la especie sería insostenible. Los impulsos vitales de los que ya se habló y los límites que estamos tratando, constituyen la materia del inconsciente, como Freud la concibió, y como aquí se está aclarando.

Esas fuerzas y esas limitaciones adquieren manifestaciones singulares que le otorgan identidad a cada individuo. Pero como proceso general, hacen parte de la realidad y del medio cultural en el que cada uno, en su lugar y en su época, debe actuar y tiene que afrontar. Por esa razón, el histérico se topa con su enferme-

dad por la oposición que algún impulso proveniente de su naturaleza más profunda encuentra, hasta el punto de que supera su capacidad para reconocerlo. Pero, del mismo modo, todos los humanos han desarrollado sus procesos psíquicos a lo largo de sus vidas, en medio de la pugna entre esos impulsos o fuerzas, y las prohibiciones que desde la realidad o desde lo cultural se les oponen. Ese no es un proceso consciente, y su permanente incidencia en la actividad individual se mantendrá, en general, en ese nivel. De ese modo, el hombre estará siempre inscrito entre la afirmación de sí, que por sus impulsos de vida tienden a identificarlo, y la negación o atenuantes que en el necesario reconocimiento que les entregue a los demás, se opondrá.

En desarrollo de las ideas anteriores, postuló Freud las que llamó *Formaciones del Inconsciente*, que estudió por separado, y a profundidad, y que son la *negación*, los *lapsus* o actos fallidos, los *sueños* y el *chiste*.

Más adelante se harán análisis separados de ellas, pero, por lo pronto, cabe anticipar que, primero, son las manifestaciones paradigmáticas de la actividad inconsciente, cargada con sus fuerzas afirmativas y negativas, en pugna; y, segundo, la operatividad de esas fuerzas opositoras encuentra su sustento primordial en el contorno cultural, o en la realidad que circunda al individuo y que él tiene que afrontar.

¡Cuán lejos de Nietzsche llegó Freud!, pero, ¡cuán cerca estuvo de él en su enfoque sobre la motivación para la acción humana y en la necesidad de establecer nuevas perspectivas psicológicas! Seguramente, desde su tumba, Nietzsche aplaudió la aparición de ese nuevo psicólogo que

vislumbró, y al servicio de cuya ciencia todas las demás tendrían que entregar sus logros.

Es cierto que, dada la situación que le tocó vivir a Nietzsche, pareciera tener razón en su extrema petición por un borrón y cuenta nueva propios de sus reflexiones. Aquel momento que el mundo vivió, lleno de esperanza y de fe en el futuro, en una forma que ahora nos cuesta trabajo comprender, forzó a Nietzsche, mucho más avisado y menos ingenuo, a anticipar las tragedias próximas a desatarse y que marcaron el trágico acontecer de Europa y del mundo durante casi todo el venidero siglo XX.

Ese período, caracterizado por avances científicos y tecnológicos, que había abierto en el mundo desarrollado grandes oportunidades para muchas más personas, partícipes ya de los privilegios burgueses y que, a la vez, para las grandes masas de pobres y oprimidos contaba con doctrinas filosóficas, solidarias con ellas y herederas del cristianismo, y que abría la perspectiva de un futuro menos doloroso en el que los bienes terrenales serían repartidos igualitariamente, para el filósofo representó el campanazo que anunciaba las tragedias del inmediato porvenir.

Ese momento, heredero de una historia caracterizada por siglos de opresión de unos pocos sobre enormes masas sometidas a la miseria y al abuso, fue demasiado oprobioso para la enorme capacidad de reflexión de Nietzsche, quien pudo vislumbrar, contra el optimismo de sus contemporáneos, la azarosa expectativa que los cambios del momento anticipaba, y los irreales avances que la humanidad alcanzaba, a pesar de las apariencias.

Los regímenes monárquicos totalitarios cuya injusticia había sido puesta a prueba desde la Revolución Francesa, seguían entronizados en el resto de Europa. Pero grandes masas de la población, inconformes y resentidas, gestaban en silencio grandes explosiones sociales próximas a desatarse y que marcarían, también, parte significativa de los grandes conflictos del siglo XX.

El hombre parecía no avanzar en la debida construcción de unas relaciones armónicas, a pesar de sistemas filosóficos y de religiones y, en particular, del cristianismo que se había postulado como adalid de la justicia y de las relaciones armónicas y llenas de amor entre los hombres. Pero ese Dios había muerto y ya no se le invocaba. Quedaba como sedimento el resentimiento de grandes masas de población, llenas de odio y de deseo de venganza, a quienes se decía que el poder sería para ellas, en su condición de proletarios, y posterior a la extinción de todo representante de la vieja aristocracia y de la nueva burguesía que tendrían que desaparecer de la faz de la tierra.

No obstante lo anterior, el remedio propuesto por Nietzsche que pareciera impulsar la reflexión filosófica en la orientación de nuevos derroteros para la convivencia entre los hombres, estableció sus posibilidades creativas a partir de la negación de todo tipo de limitación que pudiera oponerse a la voluntad de poder, como concepto de fuerza relativa entre los hombres, dando la prelación a los fuertes sin ningún tipo de consideración con los débiles, como si ello fuera posible.

Pero atrás se veía cómo es imposible que esa fuerza se desate sin límites, pues, sin ninguna duda, los procesos inconscientes lo impiden ya que en ellos está

inscrito desde siempre algún tipo de prohibición y de atenuantes, que desde el ámbito cultural, en cada época y en cada lugar, determinan al hombre y limitan su accionar desbordado.

De ese modo, nunca el más fuerte podrá ejercer la totalidad de sus posibilidades excluyendo al débil, como si él no existiera y no le resultara necesario. Y, a la vez, nunca ese débil ha estado inscrito en un medio cultural en el que su existencia pueda ser anulada en su totalidad, como si ella no fuera esencial para la construcción del conglomerado social.

Freud fue concluyente sobre la materia. Según él, cada individuo podrá expresar su singularidad a partir de sus propias condiciones intrínsecas, pero, con simultaneidad, estará determinado por el medio cultural que lo contiene. En esa interacción, de doble vía, entre el individuo y la sociedad, se conforman las especificidades inconscientes de cada uno de los sujetos, y encontrarán su manifestación los procesos de expresión consciente con cuyas acciones se exhibe frente a los demás, con las que espera ser reconocido. El individuo perverso constituye la excepción. Sus síntomas son expresivos de la carencia de limitaciones inconscientes que impongan límites al impulso que lo mueve a la acción.

Pero ese ámbito cultural está conformado, en esencia, por prohibiciones y normas que impiden que ese reconocimiento esperado prescinda del debido que, también, los demás esperan para ellos. Ese inconsciente, que opera de esa manera, se manifiesta y es observable, como lo vislumbró Freud, a partir de las *formaciones del inconsciente*.

La negación, con la que todos estamos familiarizados, se refiere a aquella actitud que se puede identificar en los demás con la aseveración según la cual “quien se excusa se acusa”. Obsérvese que ese mecanismo habla del individuo que niega algo propio de su sentir o de su actuar, sin que se le esté pidiendo cuenta de ello, y que en últimas, está expresando de verdad lo contrario de lo que pretende negar. Y piénsese que, también, la negación que pareciera formular como verdadera, coincide con la verdad que percibe de sí, sin que pueda reconocer que la que lo determina desde su inconsciente es la contraria.

Esa contradicción entre lo que el individuo niega con la palabra y lo que de verdad lo determina desde su inconsciente, manifiesta la imposición que, desde el ámbito cultural en el que se desempeña, asume como la conveniente, en su interacción con él, cuando es ineludible la afirmación inconsciente de lo que trata de negar.

Los lapsus o los actos fallidos son la expresión de la generalizada “lo traicionó el inconsciente”. Esa afirmación tan repetida y tan común en la actualidad, era desconocida, por supuesto, en épocas anteriores a la identificación de los procesos inconscientes y, en particular, a las observaciones hechas por Freud. Cuando hacemos una afirmación con esa característica, frente a algún tipo de manifestación o de acción que vemos como equivocada en otro individuo, estamos identificando en ese individuo la expresión de algún impulso inconsciente en él, que tendría que haber sido ocultado o expresado de manera diferente frente a nosotros. Obsérvese que, en ese caso, nosotros hacemos parte

de la carga cultural que en el inconsciente de ese individuo tendría que lograr una expresión diferente de aquella con la que, de forma equivocada, se exteriorizó.

En los sueños identificó Freud la manifestación de impulsos o de deseos que sería imposible que encontraran expresión en la vigilia o actividad consciente. El tratado sobre el tema es extenso y constituye uno de los mayores logros de la obra freudiana. No ocurre con los sueños lo ya expresado, a propósito de la negación y de los lapsus, con cuya incidencia se ha familiarizado el común de las personas.

El mecanismo de los sueños es mucho más complejo, pues, entre otras cosas, el *sueño aparente*, o sea aquel que se podrá recordar y expresar con palabras, presenta características, en general, tan extrañas y paradójicas que deben ser interpretadas a la luz de lo que en realidad están expresando, y que constituyen lo que Freud denominó *sueño latente*.

Pero así como la interpretación que podemos hacer de negaciones y de lapsus se refiere a asuntos de contradicción con lo cultural no sustancialmente significativo, en el caso de los sueños aparecerán manifestaciones de impulsos inconscientes que cuesta trabajo reconocer que experimentemos, pues nos parecen tan contrarios de lo que realmente somos que, por ello mismo, es imposible que se manifiesten en la vida de vigilia.

Esas expresiones de impulsos o deseos tan arcaicos en nuestra conformación psicológica constituyen, en buena medida, la materia pulsional que no encuen-

tra trámite adecuado frente a las limitaciones establecidas en el ámbito cultural y que, en últimas, dan lugar a los síntomas propios de las histerias.

Por último, el chiste como formación también reseñada de lo inconsciente, opera como posibilidad placentera de expresión de asuntos que, en el medio cultural en el que cada uno está inscrito, sería imposible expresar por la oposición que ese ámbito impone sobre esas exteriorizaciones deseadas. Mientras más elevado el nivel cultural en el que esa expresión del inconsciente pretenda exhibirse, más imposiciones de tipo cultural se opondrán a lo que se manifiesta, y menos explícito y descarnado tiene que ser lo que se diga si se aspira a la risa y el deleite de los oyentes.

La somera descripción hecha sobre las formaciones del inconsciente pretende dar claridad a la idea de que no es posible concebir al hombre como simple sujeto de voluntad de poder, propenso al uso de la fuerza sin ningún tipo de limitación autoimpuesta y que, en últimas, responderá siempre al ámbito cultural que lo determina.

Esas limitaciones provenientes del medio cultural o del mundo real en el que el individuo se desenvuelve constituyen el campo de la ética que se refiere, por definición, a los asuntos propios de la vida en sociedad y que cuentan, en general, con apoyos primordiales de características filosóficas y religiosas que son recogidas por estipulaciones de carácter legal. Pero obsérvese que no sólo la trascendencia de lo ético encuentra su origen en aspectos fundamentales en el pensamiento de las sociedades; en efecto, de carácter consuetudinario y meramente convencional, apare-

cen también limitaciones que tendrán que ver con lo que es usual asimilar a las llamadas buenas maneras. El chiste, analizado por Freud, hace parte de ese concepto, hasta el punto de que su apreciación placentera guarda relación con el nivel social y cultural en el que se pretenda alcanzar su cometido.

Por todo lo dicho pudiera formularse, en consecuencia, la idea de que la psiquis está inscrita entre la altivez propia de la voluntad de poder, o de la fuerza que impulsa al individuo a la acción, y que está relacionada con su propia percepción de fortaleza, y el desvalimiento manifiesto en la necesidad de que otros individuos reconozcan en él esa fortaleza que sin la participación de ellos sería inane.

Pero del mismo modo actúan todos, de tal manera que el establecimiento de límites que se impone por naturaleza y que ya se comentó, encuentra cabida en la apreciación que se está desarrollando. En ella, que se refiere a conformaciones psíquicas saludables, no caben las excepciones o desempeños patológicos. Porque el histérico, cuya altivez ha sido contrariada en la búsqueda de actividad promovida por algún impulso que no fue capaz de identificar su destino natural, mantendrá operante ese impulso mediante su actividad sobre metas ilegítimas que buscan reconocimiento de otros pero que no lo identifican con autenticidad. Ese individuo, víctima de actitudes patológicas, está a merced de los demás, en un estado de desvalimiento total en cuanto a la exigencia de su psiquis profunda que busca manifestarse con fortaleza pero que extravía el camino.

Pero existe otro tipo de patología no estudiada por Freud pero sí reconocida por la ciencia, y que se re-

fiere a conformaciones psíquicas de individuos cuya actividad se basta a sí misma, sin la debida búsqueda de reconocimiento por parte de otros individuos. Ese es el caso de conformaciones psicológicas de características autistas que alcanzan, muchas veces, altísimos niveles de capacidad intelectual, en áreas específicas del saber, que sitúan a los propietarios de esos enormes talentos en posiciones de aislamiento social, pues ellos son incapaces de reconocer al otro o de necesitar que el otro los reconozca.

A lo largo de las páginas escritas, se ha sugerido varias veces la posibilidad de que Nietzsche formara parte de ese grupo de individuos, y que su desafortunada desconexión total de la realidad fuera la consecuencia de ello. Del mismo modo, eso lo haría semejante a muchos otros grandes genios del mundo de las ciencias abstractas con características de personalidad similares, y cuyos tristes finales repitieron la experiencia del filósofo.

Esas actitudes altivas, que no contaron de manera adecuada con la búsqueda del reconocimiento de otros, lo lograron en vista de las posibilidades que otorga el símbolo escrito, pues, de otro modo, y sin contar con él, su aislamiento de los demás habría hecho imposible que la magnitud de sus creaciones hubiera sido conocida y, aun, aclamada.

Visto de esa manera el asunto, adquieren significado muchas de las ideas de Nietzsche. Primero, el sólo hecho de formular la posibilidad de actividad humana como simple asunto de fuerza, independiente de consideraciones sobre los efectos que pudiera ejercer sobre otros, es expresivo de lo que se está comentando.

Pero, además, cuando atribuye a todos los filósofos que lo precedieron la necesidad de ponerse en escena, y cuando para sí no ve sino menosprecio por parte de los demás e indiferencia propia total en el final de su vida, pareciera estarse reafirmando la apreciación emprendida.

Al recapitular sobre la actitud de Nietzsche, que él define como tentadora y que es francamente agresiva, y que acepta el rechazo y desprecio de muchos sin ningún tipo de inquietud para él, mientras a los estudiosos de la naturaleza, a quienes les atribuye gustos plebeyos por su búsqueda de verdades aceptables para todos, no desvirtúa la idea expuesta aquí en cuanto a la semejanza de actitudes psicológicas entre el filósofo y los estudiosos de la física. Se trata, de todos modos, de individuos que tienden al aislamiento personal y cuyos trabajos, controversial el primero, y con la debida pretensión de exactitud en los segundos, son igualmente complejos y aclamados por muy pocos.

En ambos casos parece que los esfuerzos acometidos no otorguen la mayor importancia a la búsqueda de aprobación general. Son, más bien, anacoretas a quienes el símbolo escrito salvó del ostracismo.

Concatenando reflexiones de este escrito, vale la pena retomar la idea del esfuerzo individual como característica primordial para el desarrollo del sujeto desde su actitud altiva, y con la legitimidad adecuada para exigir el reconocimiento por parte de los demás. El *superhombre* propuesto por Nietzsche, ese hombre del porvenir que actuaría desde su voluntad de poder, y que superaría al hombre como había sido concebido hasta el momento, adquiere pertinencia como insti-

tución social si todos son conscientes de la necesidad, cada uno en el ámbito de su actividad propia, en la búsqueda por acrecentar su fuerza y poder exigir el reconocimiento de los demás.

Si fuera posible la conformación social con esas características, seguramente se podría pensar en el superhombre como el producto de la interacción entre individuos dispuestos a reconocerse a sí mismos en sus capacidades y por sus esfuerzos, y decididos a otorgar reconocimiento a los demás por la apreciación en ellos de esas virtudes.

Debe postularse la posibilidad de que en una sociedad conformada de ese modo, los individuos estarán naturalmente dispuestos a reconocer méritos ajenos. La idea propuesta surge de la observación sobre la actividad de juegos de carácter infantil o deportivo.

Los niños juegan siempre en un espíritu de competencia y de medición de fortalezas comparativas. Sin embargo, de forma espontánea están dispuestos a reconocer el triunfo del contrario, si se cumple con las reglas del juego. Del mismo modo evitarán continuar jugando con otro que los supere siempre, o evitarán a alguno que consideren muy inferior. De esa manera, el reconocimiento al esfuerzo de los contrincantes es natural y, además, estratifican con naturalidad grupos de competidores según fuerzas que sean comparativas y aptas para la confrontación entre semejantes.

En el caso de juegos de carácter deportivo, tan extendidos a lo largo de la historia humana como fuente de diversión para practicantes y para espectadores, el esfuerzo individual y la capacidad persistente, en la

búsqueda de acrecentar destrezas y fortalezas, son la norma por definición. En ese mundo es natural que se establezcan estratos en los que los individuos sean dignos rivales, mutuamente, unos para otros. Y esa manera de selección es aceptable para espectadores y aficionados a la actividad deportiva.

Establecidos los dos ejemplos anteriores que parecen ser indicativos de una actitud humana que tendría que ser extendida a todos los ámbitos del conglomerado social, parece razonable aceptar que la satisfacción con lo que se haga, aunada a las capacidades individuales y al esfuerzo persistente por acrecentarlas, sea la regla natural de partida para la conformación de sociedades más armónicas que las que hasta este momento han marcado la historia.

De acuerdo con lo dicho, la posibilidad de mando para aquellos que la heredaron de sus antepasados es ilegítima en la postura que aquí se propone. Por más méritos que ese antepasado haya tenido por sus capacidades y por sus esfuerzos, ello no garantiza que sus sucesores cuenten con las mismas virtudes.

Pero la intencionalidad de una actividad no la hace, por sí misma, apta para ser acogida por necesidad como la debida, en un lugar y momento dados, y reconocida como tal por los demás. El reconocimiento que el individuo exige de ellos tendrá, más bien, la legitimidad adecuada que se derive de su pertinencia o utilidad, y será placentero en sí mismo para quien lo desempeña puesto que estará respondiendo a sus íntimas expectativas y posibilidades, de acuerdo con motivaciones que lo determinan desde su inconsciente.

La aceptación incondicional de la pertenencia individual a la gran masa de los pobres es una aberración. Esa enorme población está conformada por individuos para los que aquí se postula la consciencia de posibilidades derivadas del esfuerzo sostenido, y de los gustos y capacidades. El propósito de identificarlos con la masa y de otorgarles su fuerza con base, exclusivamente, en su pertenencia a ella, los debilita y los aleja de expectativas sobre el reconocimiento legítimo al que podrían aspirar. Y es que, además, ese camino conduce a que, al otro lado, los que detentan el poder tiendan a perpetuarlo.

Es seguro que la violencia y la actitud agresiva y destructora del hombre sobre el hombre no es posible que sea eliminada. Sin embargo, sí parece razonable postular, dentro del desarrollo emprendido, una forma de aminorarla en un ambiente de méritos legítimos reconocibles por reciprocidad, entre individuos. Porque es cierto que el poderoso que no cuenta con los méritos para detentar el poder que lo acompaña, tenderá a ser violento con los débiles por su incapacidad para afrontar a los que de verdad son fuertes. En ese sentido, la violencia que se ejerce desde las alturas y que ha acompañado a la historia del hombre, identifica a individuos que en el fondo son tan desvalidos como aquellos a quienes atropellan.

En una concepción de lo cultural como la que aquí se propone, en la que en el inconsciente de los individuos que la conforman, los límites a la actividad individual queden establecidos con los criterios expuestos, las sociedades continuarán imponiendo sus normas escritas o consuetudinarias pero, proba-

blemente, dentro de un espíritu cultural que las haga más efectivas.

Porque otra derivación del estudio de lo inconsciente, como se ha visto a lo largo de este capítulo, tiene que conducir a la aceptación de que esa conformación que nos determina y que nos impulsa a la afirmación de nosotros cuando nos disponemos a la acción y a la negación que tenemos que aceptar proveniente de los otros, se transmite a los procesos conscientes en los que desplegamos nuestro discurso y nuestra capacidad de razonamiento y nos predispone, de mejor forma, a la aceptación de que nuestra verdad tiene que ser confrontada con la de los demás, quienes también cuentan con la posibilidad de exhibir razonamientos válidos, contrarios a los nuestros.

El propósito de este capítulo apuntó al desarrollo de conceptos propios de la ética o, dicho de otra manera, de lo político, y el párrafo anterior tiene el cometido de dar entrada al capítulo siguiente en el que se abordarán temas propios de lo lógico, en su pretensión por responder al asunto de lo verdadero y de sus efectos individuales y sociales.

CAPÍTULO IV

LO LÓGICO

El título que se le da a este capítulo y que coincide con la cuestión planteada al final del capítulo III, *Una Nueva Visión Psicológica*, en el sentido de indagar acerca de las posibilidades que existen en ello de producir verdades, y la exclusión premeditada de estudiar esa posibilidad para la lógica como ella es apreciada, en general, desde Aristóteles hasta este momento, coincide con avances que se han hecho sobre la materia y que han dado lugar a que en la actualidad no se pueda hablar de esa lógica como si fuera única, puesto que existen múltiples lógicas. Por esa razón lo lógico resulta pertinente en el sentido de que hace referencia tanto a la lógica como a una lógica y abre la posibilidad para que, dentro del avance de las reflexiones propias de este escrito, se puedan indagar perspectivas en la búsqueda de verdades, a partir de miradas situadas en el marco de sistemas lógicos diferentes.

Como la *Discusión teórica* que enseguida se presentará requiere cierto nivel de conocimiento matemático y como, en general, la gente elude el abordaje de temas que se relacionen con ella, se excusará al

lector no interesado en su lectura y se le permitirá dar el salto hasta *Aplicaciones sobre lo individual y lo social*, en este mismo capítulo, advirtiéndole que se trata sólo de establecer antecedentes históricos de la ciencia y formular la posibilidad de que el razonamiento lógico se despoje, en alguna medida, de la radicalidad establecida por Aristóteles con su principio de contradicción.

Ello parece necesario, como se verá, para poder darle cimiento con criterios de lógica, y con el rigor que ella impone, a asuntos propios de los mecanismos inconscientes, pero también del acontecer social dentro de su cotidianidad, cargada de contradicciones entre individuos que requieren, por supuesto, alguna forma de categorización discursiva que permita la unidad en medio de la diversidad, haciendo sostenible algún nivel de armonía propio de cada sitio y en un momento histórico determinado.

El tema encuentra sustento en dos trabajos académicos, presentados por sendos autores, dentro de materias que interesan a programas de enseñanza cotidiana de la Universidad EAFIT, en su desarrollo de sistemas de *lógica paraconsistente*.

Para entrar en materia, en pocas palabras, el lector aceptará que se acoge un sistema de lógica que opera en dos niveles según las afirmaciones que se hagan: uno de afirmaciones compatibles con su negación, o sea que admite que lo que se afirma y su negación sean aceptables simultáneamente, sin que el sistema se destruya, porque presume cierta debilidad relativa tanto en lo afirmado como en su negación, y otro que opera dentro del ámbito de la lógica aristotélica y

que, por lo tanto, impone dentro de la fortaleza de sus afirmaciones la incompatibilidad con las respectivas negaciones.

DISCUSIÓN TEÓRICA

Pero para iniciar el asunto se tendrá que regresar al concepto mencionado en el capítulo I, Nuestra Herencia Filosófica Antigua, y relacionado con la importancia que para las ciencias exactas tiene, actualmente, la fundamentación axiomática que encuentra su origen en la geometría euclidiana.

Euclides, que es considerado uno de los grandes filósofos de la antigüedad, vivió entre los años 325 y 265 a. C. Desplegó su actividad filosófica y matemática en Alejandría, en la época ptolomeica, y dejó para la posteridad su genial apreciación de que la geometría, con todo lo que de ella se conocía hasta el momento y que establecía leyes y teoremas propios de espacios planos y de figuras con volumen, podría desarrollarse a partir de cinco postulados y cinco axiomas necesarios y suficientes para que dentro de ella cupieran las verdades ya alcanzadas u otras posibles dentro de la materia.

Los postulados formulados por Euclides son los siguientes:

1. Dados dos puntos se puede trazar una recta que los une.
2. Cualquier segmento puede prolongarse de manera continua en cualquier sentido.

3. Se puede trazar una circunferencia con centro en cualquier punto y de cualquier radio.
4. Todos los ángulos rectos son concurrentes.
5. Por un punto exterior a una recta se puede trazar una y sólo una paralela a la recta dada.

Los conceptos recogidos en estos postulados y axiomas contienen alta necesidad de pensamiento abstracto pues, cuando se habla de punto se elimina cualquier intuición que se pueda tener de él como provisto con alguna dimensión, y cuando se habla de recta se entiende como la sucesión de puntos provista de dirección pero carente de extensión. Además, cuando se habla de un área limitada por líneas, se prescinde del concepto de profundidad y se hace abstracción total de él. Por último, introduce una nueva dimensión, limitada por líneas, que le da volumen a los objetos.

Sin embargo, a pesar del gran esfuerzo realizado por Euclides, el conjunto de sus postulados y axiomas no es completo y la posteridad ha identificado la necesidad de, por lo menos, dos postulados adicionales:

1. Todo par de triángulos con dos lados iguales y el ángulo comprendido entre ellos igual, son concurrentes o iguales.
2. Dos circunferencias entre cuyos centros haya una distancia inferior a la suma de la longitud de sus radios, se cortarán en dos puntos.

Además, a los estudiosos de la materia siempre les pareció que el quinto postulado de Euclides era problemático. Incluso, muchos de ellos pensaron que se

podría deducir a partir de los cuatro anteriores y que, en ese sentido, no sería independiente. Sin embargo, en el siglo XIX, matemáticos de la talla de Bolyai, Lobachevski, Gauus y Riemann trabajaron con las dos posibles negaciones del quinto postulado. En consecuencia, ellos propusieron que por un punto exterior a una recta pasa más de una paralela o nunca podrá pasarse una paralela a ella (postulado de Riemann). La primera afirmación, o sea que pase más de una paralela, que negaba la original, resultó compatible con los primeros cuatro postulados de Euclides. De ese modo, tanto el quinto postulado como su negación, resultaron ser independientes de los postulados anteriores.

Las dos versiones de la negación del quinto postulado le dieron origen a las geometrías no euclidianas, consideradas inicialmente como simples ejercicios interesantes de pensamiento, pero carentes de posibles aplicaciones sobre la realidad. Pero, en el siglo XX, Einstein comprendió la necesidad de aceptar la validez de la geometría no euclidiana de Riemann (construida a partir del postulado de Riemann o sea que no pasa ninguna paralela) para el desarrollo de su teoría que involucraba la nueva dimensión de espacio-tiempo. Y desde entonces, toda la ciencia que se ha desarrollado sobre el cosmos y sobre la concepción del universo prescindió de la geometría euclidiana y aceptó la idea de que el espacio es curvo.

El preámbulo anterior tiene el propósito de introducir para lo lógico la posibilidad del establecimiento de sistemas que respondan a conjuntos axiomáticos diferentes pero que, por sus características, abran la posibilidad de generar verdades en ámbitos específicos y diferentes.

Antes de ello debe tenerse presente que el estudio de la lógica dio pasos significativos, después de Aristóteles, cuando ella se empezó a concebir, desde el final del siglo XIX, como susceptible de ser simbolizada como una nueva rama de la matemática, abriendo sorprendentes e insospechadas posibilidades de desarrollo, inconcebibles hasta entonces. Nuevamente la mentalidad científica y, en particular, la de los matemáticos, abrió caminos para la lógica, tema exclusivo de filósofos hasta entonces, y que éstos habrían sido incapaces de imaginar. Ello da cuenta también de que, probablemente, la filosofía tendrá que volver a admitir lo científico como parte constitutiva e inseparable de sus reflexiones, y mostrará la impertinencia del divorcio entre ciencia y filosofía que caracterizó buena parte del acontecer intelectual a partir del Renacimiento.

Por lo pronto, se abrirá el tema con algunas reflexiones sobre la lógica proposicional, o cálculo proposicional, cuyo estudio se ha generalizado sin que sean necesarios altos niveles de formación académica, y que entrega plena pertinencia para asuntos que aquí se tratarán.

Haciendo uso de su enfoque matemático, esta lógica simboliza proposiciones y conectivos entre ellas. Para las proposiciones que representan el concepto de átomos dentro de la materia, o sea que se consideran como indivisibles o como elementos de partida para su desarrollo, establece las letras minúsculas p , q , r , etc., que los identifican. Para los conectores que juntan proposiciones, y que representan la conjunción y , propia del español, la disyunción o , la implicación \rightarrow o forma de establecer el *si... entonces...*, la equivalencia

que establece un condicional en doble sentido y, por último, la negación que se aplica sobre una única proposición negando aquello que ella afirma. Esos conectores o funciones proposicionales se simbolizan mediante los símbolos \wedge , \vee , \rightarrow , \leftrightarrow y \sim , respectivamente.

El término *proposición* debe ser entendido en su aspecto sintáctico, es decir, con prescindencia de su posible significación semántica y admitido exclusivamente en la posibilidad de asignar para él valores que, en el caso de la matemática que se pretende construir, otorgan V o F , como únicos elementos de otro conjunto, y que establecen para el conector la característica de función, propia de las matemáticas, que define la asignación de elementos de un conjunto de partida a elementos de un conjunto de llegada.

De ese modo, por ejemplo, las partículas o proposiciones p y q , serán susceptibles de ser asignadas a V o a F dentro del conjunto de llegada. De la misma manera, la función disyuntiva que las relacionara encontraría también, en ese conjunto, la asignación de V o de F . Concebido de esa manera el asunto que, por supuesto, opera como juego matemático, sometido a reglas de características formales, o sintácticas, se puede llegar a establecer que las proposiciones p , q , r , etc., pueden tomar el significado de afirmaciones en lenguaje corriente susceptibles de ser vinculadas con la característica de verdadero o falso, otorgando a ese juego meramente sintáctico una apreciación semántica.

Por supuesto V se refiere a válido en su aspecto sintáctico o verdadero semánticamente, lo mismo que F sería no-válido o falso en el mismo orden.

En el desarrollo de procedimientos de esa índole se pueden alcanzar cadenas de símbolos extensas, cuya única limitación, en principio, consistiría en darles una estructura formal precisa que permitiera establecer a cada conector dentro de ella a qué proposiciones afecta, y cuáles otros conectores tienen efecto sobre las ya conectadas por el primero o sobre otras. Es un juego matemático similar al que se usa en el álgebra, cuando se trata de delimitar el efecto de signos sobre términos propios de la materia, operación que se maneja mediante el uso adecuado de paréntesis que abren y que cierran. De ese modo, esa sintaxis permite la formulación de cadenas *bien formadas*.

Obsérvese que cada cadena que se pueda formar, constituye un esquema proposicional que, como se decía atrás, es apto para ser asignado a su valoración de verdadero o de falso y que, del mismo modo que con las proposiciones, puede ser relacionado usando los conectores ya definidos para operarlo con otros esquemas proposicionales de la misma índole. Cuando se procede de esa manera, esos esquemas proposicionales con los que se opera se simbolizan, no como las proposiciones mediante letras minúsculas p, q, r , etc., sino mediante mayúsculas A, B, C , etc., operando con ellas del mismo modo con el que se operaba con las partículas atómicas.

Llegados a este nivel de razonamiento que ha tenido la pretensión de introducir el tema en un ámbito casi exclusivamente sintáctico, se dará un poco de rienda suelta a la intuición semántica para definir el mecanismo de asignación de valores, V o F , a las diferentes operaciones o funciones con las que se proceda

dentro de la materia. Es obvio que si la conjunción se refiere a la operación que se realiza con dos proposiciones susceptibles de ser valoradas como verdaderas o como falsas, esa operación entre ellas sólo sea verdadera cuando ambas lo sean, y falsa en todos los demás casos.

La disyunción con la que se opera dentro de la lógica proposicional es *inclusiva*, de tal manera que ella es verdadera cuando cualquiera de las dos proposiciones que se están conectando sea verdadera o cuando ambas lo sean.

El caso de la implicación es interesante: normalmente se espera que un antecedente falso de lugar a conclusiones falsas, mediante razonamientos correctos. Sin embargo, existen casos en los que a partir de un antecedente falso y mediante razonamientos correctos, se puede llegar a conclusiones verdaderas. Pero, a partir de un antecedente verdadero y mediante un razonamiento correcto nunca se puede llegar a una conclusión falsa.

De ese modo, según la lógica clásica de proposiciones, la operación de implicación sólo es falsa cuando el antecedente es verdadero y la conclusión es falsa; en las otras tres combinaciones esa operación es verdadera.

La operación de equivalencia que se asimila a la implicación en los dos sentidos, resulta otorgando valores de verdad acordes con la limitación establecida para la implicación o sea que, en últimas, ella es verdadera si ambas proposiciones son verdaderas o si ambas son falsas.

Por último, en la lógica clásica de proposiciones, la negación que opera sobre una sola proposición o esquema proposicional, niega una afirmación que si es verdadera la convierte en falsa y, al contrario, si es falsa la hace verdadera, recogiendo el principio aristotélico de la no contradicción.

Para facilitar el entendimiento de la exposición anterior, el siguiente cuadro resume el asunto:

p	q	$p \wedge q$	$p \vee q$	$p \rightarrow q$	$p \leftrightarrow q$	$\sim p$	$\sim q$
V	V	V	V	V	V	F	F
V	F	F	V	F	F		V
F	V	F	V	V	F	V	
F	F	F	F	V	V		

Esta concepción de lo lógico prescinde de la mirada que pueda posarse sobre el interior de las proposiciones intervinientes, pues de ellas sólo interesa el aspecto formal de su aptitud para ser asignadas a uno de dos valores de verdad posibles. No obstante lo anterior, se tiene que aceptar que el lenguaje corriente exige el entendimiento de las relaciones que se establecen entre los componentes de una afirmación y de su característica de ente susceptible de ser analizado como tal, en la forma aristotélica.

Piénsese que cuando se afirma algo, esa afirmación contiene, por lo menos, sujeto y predicado.

Además, el sujeto abarcará el total de individuos o de elementos pertenecientes a un conjunto o, alter-

nativamente, dará cuenta de la certeza de que al menos uno de los elementos de un conjunto pueda ser vinculado con el predicado de esa proposición. De ese modo la apreciación aristotélica acerca de los cuantificadores universal y existencial, se introduce en la lógica formal para la construcción de la llamada *lógica de predicados de primer orden*, en la que los sujetos son manejados como variables que identifican a elementos pertenecientes a conjuntos y que cumplen todos con las características o acciones atribuidas por el predicado, o cumplen algunas o no cumplen ninguna.

Si se entiende lo anterior, se entenderá que cabe la posibilidad de establecer símbolos matemáticos en la afirmación de *para todo...*, o en la afirmación de *existe al menos uno...*, llamados *cuantificador universal* y *cuantificador existencial*, respectivamente. Los símbolos correspondientes son \forall , \exists respectivamente.

Obviamente las afirmaciones así conformadas son susceptibles de su apreciación como verdaderas o como falsas y operables con los conectores propios de la lógica proposicional.

Existe, para abundar, la posibilidad de que el predicado no se refiera a una atribución específica sino a un conjunto de atribuciones que sean expresables mediante un único vocablo propio de un idioma. Por ejemplo, cuando se afirma que los individuos de una región son personas muy capaces, se está hablando de un sujeto variable que identifica al conjunto de todas las personas que viven en la región, y en la afirmación de que son capaces también está implícito el concepto de variable puesto que habrá que determinar si capaces intelectualmente o capaces físicamente o para

las artes, etc. El asunto así someramente esbozado, da lugar a la llamada *lógica de predicados de segundo orden*, operable también con las normas establecidas para la lógica proposicional.

Esa concepción de la lógica como materia susceptible de ser tratada en forma simbólica, como rama de las matemáticas, adquiere su estatuto como tal, si de alguna manera se recogen todos los principios básicos establecidos por Aristóteles y se determinan reglas de inferencia que permitan desarrollar todo su potencial deductivo.

De esa manera el método axiomático, expuesto atrás para la geometría euclidiana mediante el despliegue de lenguaje corriente, puede ser utilizado en lenguaje formal o simbólico para el caso específico de la lógica clásica.

En ese cometido desplegó Gottlob Frege, matemático y filósofo alemán nacido en 1848 y muerto en 1925, toda su enorme capacidad creativa que lo sitúa como el lógico más importante de la historia después de Aristóteles. Para empezar, definió los axiomas necesarios y suficientes que permitieran el despliegue total de la lógica aristotélica con el acompañamiento de reglas de inferencia, en su caso la de *Modus Ponens*, apta para el desarrollo de procedimientos deductivos que con absoluto apego a los principios de esa lógica permitieran el establecimiento de conclusiones que, casi sin límite, abría la simbolización o matematización de ella.

Ese esfuerzo lo extendió a la aritmética axiomatizada por Giuseppe Peano (Italia 1858-1932), con el propósito de establecer una novedosa tesis según la

cual la lógica y las matemáticas serían la misma cosa o, con más precisión, el pensamiento matemático sería simplemente pensamiento lógico.

El trabajo de Frege fue desconocido hasta que Bertrand Russell (Inglaterra 1872-1970) se interesó por él y lo estudió a fondo. Sin embargo, le hizo notar a Frege que en su trabajo se podía deducir una paradoja, hecho que lo forzó a deshacer algunas de sus formulaciones iniciales y lo sumió en el desánimo hasta el punto de que abandonó sus esfuerzos en el desarrollo del camino emprendido.

Pero ese mismo camino fue retomado por Russell con la compañía de su antiguo profesor Alfred North Whitehead (Inglaterra 1861-1947) mediante el uso de una notación menos compleja y menos exigente en el uso de espacios caligráficos en su magistral obra *Principia Mathematica*.

Por otro lado, Georg Cantor (San Petersburgo 1845-1918) había creado *la teoría de conjuntos* que estaría estrechamente relacionada con la lógica formal y que, además, establecería los cimientos para el desarrollo de toda la matemática moderna que necesita valerse de esa herramienta y que ha abierto mundos insospechados a una enorme cantidad de conocimiento sobre la materia, cuyos alcances son imposibles de apreciar en su conjunto. Cada porción ínfima de ese enorme campo que se ha abierto para la capacidad creativa del hombre, exige el esfuerzo de la vida de un individuo que con grandes capacidades y con dedicación total esté en condiciones de alcanzar.

La pequeña reseña histórica que se ha presentado, tiene el propósito de dejar establecida alguna idea

sobre los grandes logros alcanzados con mentalidad científica, en un período relativamente corto, durante el cual coincidieron esfuerzos de grandes genios, quienes a la vez, con mentalidad filosófica que también tenían, abrieron campos de pensamiento imposibles de prever hace muy poco tiempo.

Pero de regreso al tema que se venía tratando, la mencionada axiomatización de la lógica clásica formula un grupo de principios que, básicamente, establecen relaciones pertinentes entre la *implicación*, como función lógica, y las demás funciones ya mencionadas.

No se dará aquí un listado de esos axiomas porque no es el propósito de este escrito. Baste decir, por ejemplo, que uno de ellos afirma que la *conjunción* de p y q implica p , y que del mismo modo implica q , como es obvio si se entendió lo expuesto anteriormente. De la misma manera, para exponer otro caso, la doble negación sobre p implica p .

Para avanzar en el propósito que tiene la exposición aquí acometida, se resaltarán las siguientes ideas: el primer axioma establece que p implica que q implica p , lo que quiere decir que si se acepta como antecedente una proposición, cualquiera otra que se formule implica esa proposición admitida. Dicho con palabras al alcance de la simple intuición, si se acepta que p es verdadera, cualquier proposición que se formule, verdadera o falsa, dará lugar a p .

Además son importantes los axiomas establecidos para la negación: el de la doble negación, que ya fue reseñado, y aquel que afirma que si p implica q entonces la negación de q implica la negación de p .

Mediante la aplicación de los axiomas someramente reseñados y de la regla de inferencia Modus Ponens, es posible demostrar que en la lógica clásica el principio de no contradicción debe ser admitido a rajatabla porque, si se admitiera que una proposición y su negación fueran simultáneamente verdaderas, el sistema lógico sería trivial lo que, dicho de otra manera, permitiría la demostración de cualquier cosa, así que el sistema perdería toda pertinencia como herramienta para desarrollar razonamientos válidos. Ya desde el siglo XIII un monje escocés, Scoto, nacido en 1266, valiéndose de los contenidos de la lógica aristotélica había demostrado este delicado hecho lógico, hoy nombrado *Principio del pseudo-Scoto*.

Como puede verse, la negación aristotélica responde a una radicalidad del proceso discursivo humano que, con justa razón, fue establecida magistralmente en su momento y, con total pertinencia el mundo del pensamiento occidental recogió y ha seguido aceptando.

No obstante lo dicho, en capítulos anteriores se le ha dado cabida a miradas intelectuales menos radicales que, sin extravagancia, permiten albergar ideas que se aparten, con mesura, de forma sistemática y razonable de esa radicalidad.

Por eso la corta exposición hecha sobre la axiomatización de la geometría euclidiana y la preocupación que a muchos pensadores produjo el quinto postulado, dio lugar a que la modificación de él, en su caso, su negación, abriera nuevas sendas para el desarrollo de la física y de la cosmología que hasta ese momento hubieran sido imposibles.

De esa misma manera la negación aristotélica que incomoda por su radicalidad en cuanto se refiera a asuntos del acontecer diario del hombre, debe admitir algún tipo de atenuante que, en ese ámbito, permita razonamientos lógicos con la posibilidad de establecer matices sobre lo verdadero y su negación sin que ello lleve, necesariamente, a la conclusión de que admitir esa posibilidad implique entrar en un campo de pensamiento en el que cualquier afirmación, por absurda que parezca, sea alcanzable.

Poco a poco se va logrando abrir el camino para el establecimiento de nuevos sistemas de lógica que, sin la incursión en campos estrambóticos de la racionalidad, abran puertas de pensamiento con aplicaciones prácticas más flexibles, mucho más útiles y, en general, menos radicales en el discurso y en la actitud con la que los hombres se relacionan.

Pero para avanzar con ese cometido se tiene que ser muy cuidadoso con los pasos que se den, de tal manera que, manteniendo la necesaria pertinencia de la posición aristotélica en muchos ámbitos del pensamiento, los atenuantes que se introduzcan enriquezcan nuestras posibilidades discursivas en vez de limitarlas.

Porque, además y siendo reiterativos, no se entiende cómo podrían formularse reflexiones de carácter ético o político si no se contara con la posibilidad de la contradicción en el ámbito social y sin que algún tipo de lógica interna en él diera sustento a la posibilidad de la convivencia armónica que presupone, necesariamente, el establecimiento de dictados ineludibles en medio de su absoluta diversidad.

Toda la reflexión anterior apunta a establecer las dificultades que entraña el concepto de la negación, pues si, por un lado, la categorización de afirmaciones y acciones incompatibles con su negación se impone sobre ciertos aspectos, algún nivel de afirmaciones no incompatibles con su negación serán necesarias en cualquier ámbito social en el que, por más que el individuo se afirme por sus impulsos inconscientes, tiene que aceptar su propia negación en la necesidad de reconocer a los otros, quienes también se afirmarán desde sus propios impulsos.

Atrás se había dicho que lo lógico, en cada espacio específico, debía responder a una lógica propia de ese espacio. Por ello, para lo ético o político, se pretende postular aquí un sistema poderoso como para recoger todo lo concerniente a la lógica clásica, pero ampliada con la posibilidad de trabajar dentro del sistema con afirmaciones que sean compatibles con su negación, sin que ello conduzca, como ya se dijo, a que el sistema se trivialice frente a la contradicción, lo cual implicaría que dentro del ámbito social sería válida cualquier afirmación, o la deducción de cualquier conclusión, por absurda que ella fuera.

Llegados a este nivel parece razonable concentrar los esfuerzos orientados a la creación de ese sistema de lógica sobre axiomas referentes a la negación. Es claro que si en la geometría euclidiana resultaba problemático el quinto postulado referente al trazado de líneas paralelas, y que sus negaciones abrieron nuevos caminos para el desarrollo científico, aquí se tendrán que analizar los axiomas postulados para la negación dentro de la lógica clásica, y mirar si su modificación o

la introducción de otros responden a los asuntos planteados.

Si sólo se optara por prescindir del principio de no contradicción en el cuerpo total de axiomas propios de una lógica clásica, el sistema perdería potencia en su alcance deductivo y, además, por principio estaría renunciando a todo tipo de afirmación categórica incompatible con su negación. Por eso, parece razonable que, en lugar de limitar ese conjunto de axiomas propios de una lógica clásica, se piense en la posibilidad de ampliarlo con axiomas que admitan afirmaciones compatibles con su negación.

Jorge Hernán Abad desarrolló un trabajo titulado *Hacia un sistema de lógica del inconsciente*² en el cual recoge como herramienta propia de las reflexiones contenidas en él y derivadas de conceptos psicoanalíticos, un sistema lógico con las características descritas. Tal sistema, *Lógica básica con afirmación y negación alternas*³, fue propuesto por el profesor Manuel Sierra.

Dicho sistema, además de los convencionales propios de la lógica clásica, acoge dos nuevos operadores que están involucrados en los axiomas que responden por ella, a saber:

2. Abad, Jorge Hernán. *Hacia un sistema de lógica del inconsciente*. Universidad EAFIT, Departamento de Humanidades. Medellín, 2006.

3. Sierra, Manuel. "Lógica básica con afirmación y negación alternas". *Revista Universidad EAFIT*. Medellín, 2005.

Un símbolo indicativo de *incompatibilidad con su negación* propia de una proposición o de un esquema proposicional que se expresa mediante *I*, y una forma de negación, llamada *débil*, apta para negar proposiciones o esquemas proposicionales que pueden ser compatibles con su negación o que, dicho de otra manera, son ellos también débiles. Ese tipo de negación se simboliza mediante el conectivo monádico \neg .

El sistema lógico propuesto es más potente, por supuesto, que uno de lógica clásica, pues él responde a la posibilidad de trabajar en campos científicos exigentes en su desarrollo de afirmaciones categóricas que otorguen solidez al cuerpo conceptual que se pretende desarrollar. Pero responde también de forma adecuada a asuntos sociales, necesitados de la imposición de normas irrefutables, pero abiertos también a la contradicción, tan necesaria entre individuos que aspiran, por lo menos, a la sobrevivencia individual y colectiva.

Los nuevos axiomas formulados necesitan, por supuesto, establecer relaciones que vinculen, permitiendo la diferenciación, la negación tradicional o aristotélica con la negación débil que el sistema establece. No se entrará en este trabajo al análisis de esos nuevos axiomas que entrañaría incurrir en complejidades adicionales. Baste, por el momento, con la somera presentación hecha para, a continuación, analizar cómo ella se relaciona pertinentemente con todo lo escrito en capítulos precedentes. Ello es necesario, puesto que, si se acepta, como ya se dijo, que la lógica es simple herramienta para el razonamiento correcto, resulte imperativo que ella sea adecuada para el cuer-

po de conceptos que con su uso pretendan desarrollarse o justificarse.

Los demás axiomas, o sea aquellos que no involucran negaciones, mantendrán su vigencia, de forma que podría definirse como casi natural. Que la conjunción sea verdadera cuando las proposiciones que la conforman son verdaderas, es natural. Viene al recuerdo de quien esto escribe la exposición que hacía un maestro sobre su percepción acerca de la regla de inferencia Modus Ponens, en la que, con gestos teatrales y de forma histriónica, defendía la idea según la cual esa regla está tan enquistada en nosotros que podría asimilarse a la norma del macaco. En efecto, la regla Modus Ponens postula que si una implicación es verdadera (si se da A , entonces, necesariamente se da B) y si se da el antecedente (A es verdadero), entonces el consecuente se da por necesidad (B es verdadero). El profesor de la anécdota gesticulaba como un macaco, que observa desde su refugio a un tigre que deambula por fuera, y dice que como el macaco cuenta con experiencias anteriores en las que vio cómo algunos de los de su género, al abandonar ese refugio, fueron devorados por el tigre, entonces, el macaco decide mantenerse en el refugio porque, de algún modo concluye que si lo abandona, se lo comerá el tigre. Más allá de la anécdota anterior, parece que es obvia la naturalidad de la regla de inferencia, como también lo son los axiomas del sistema independientes de negaciones.

El trabajo del autor relacionado con el tema hace uso de los conceptos, descritos de forma somera, en su apreciación sobre la posibilidad de asociarle como lógica subyacente al inconsciente un sistema de lógica

más razonable que el clásico. Por eso sorprende el empeño actual por otorgar a los fenómenos propios del asunto, supuestamente con la pretensión de sumarse a una *causa freudiana*, formas con características simbólicas o matemáticas y, particularmente, de la topología y de la lógica. En ese cometido se desdeñaron hasta los más elementales principios de la notación matemática que proceden de quien, sin conocimientos de matemáticas, se propuso ser asimilado por legos como él.

Quienes recibieron esas erróneas enseñanzas se aplicaron, con enormes esfuerzos, a entenderlas, haciendo uso de disciplinas por fuera de su alcance, pues no cuentan con las bases necesarias.

APLICACIONES A LO INDIVIDUAL Y LO SOCIAL

Para comenzar el ejercicio propuesto se partirá del comportamiento individual, visto de esa manera, aislando al sujeto de otros que lo rodeen. Se analizará, primero, desde el punto de vista de su conformación psicológica en cuanto a su particularidad de ser saludable o patológica.

Con ese cometido parece razonable establecer que aquel paciente de conformación psíquica con características histéricas, en su incapacidad para reconocerse a sí mismo por la inhibición que inconscientemente aplica a impulsos que lo determinarían para actuar, se está negando y poniéndose en escena frente a los demás en actitudes que se asimilan a su desaparición vital y que originarían negaciones fuertes de aquello que lo debería caracterizar.

Al otro lado, aquél de característica autistoide, que simplemente se afirma a sí mismo con prescindencia del necesario reconocimiento por parte de los demás, o imposición sobre ellos activada por su voluntad de poder, se estará afirmando en la expresión de sí mismo de un modo que se propone establecer como de características propias de afirmaciones fuertes.

Entre esos dos extremos tendría que situarse el discurso y las acciones derivados de conformaciones psíquicas saludables. El individuo cuyo comportamiento responde a motivaciones psicológicas de esa índole, se afirmará en el ejercicio de sus impulsos inconscientes que alcanzarán su expresión auténtica frente a los demás, de acuerdo con el mundo que lo rodea. Ese sujeto, por naturaleza, se pondrá en escena, frente a los demás, con discursos y actitudes que sabe que lo identifican auténticamente, con la pretensión de que se le reconozca. En ese sentido, se afirma con sus impulsos y, a la vez, se niega en la búsqueda de que los demás lo reconozcan. Esa simultaneidad entre su afirmación y su negación impone, desde el punto de vista del sistema lógico que se ha propuesto, que sean débiles y se rijan por las normas establecidas en los axiomas correspondientes para ese tipo de afirmaciones y negaciones. En consecuencia, paradójicamente, la conformación psíquica saludable impone el extrañamiento más radical frente a lo establecido, como pilar primordial, en la lógica clásica o aristotélica.

Pero manteniendo el hilo de la reflexión principal, los axiomas del sistema lógico que aquí se propone mantienen su pertinencia entre individuos que sean analizados, no sólo en términos patológicos o saluda-

bles sino, también, desde el punto de vista de su comportamiento frente a la sociedad.

Como se ha venido sosteniendo, la historia nos da cuenta de las modificaciones paulatinas de los asuntos políticos y sociales. Se trata de temas que sacuden la conciencia, pues, desde siempre aunque con tímidos avances, el uso del poder no ha sido otra cosa que origen de sufrimiento.

Las pocas menciones que sobre la materia se han hecho a lo largo de las páginas muestran cómo, desde los más altos niveles de poder, se ha sojuzgado a las mayorías en actitudes grotescas por su violencia y desconsideración extremas. También se ha dicho que el cristianismo fue el portador de una supuesta buena nueva que prometía el advenimiento del reino de Dios como compensación para la gran mayoría de pobres, víctimas de atropellos, sin esperanzas en este mundo, dispuestas a la aceptación de sus miserables condiciones con la esperanza de esa promesa.

Pero para desgracia de esos pobres, esas ideas de amor, de sacrificio y de abnegación, fueron recogidas por la institucionalidad de las iglesias que, en últimas, se jerarquizaron como la sociedad civil y desde sus cúpulas se aliaron con los poderosos de ella.

Aun así, tendrá que aceptarse la idea de que desde esos poderes absolutos hubo quienes lograron mayores niveles de acierto con sus discursos y sus acciones. No cabe duda de que hubo reyes y cardenales sensatos o buenos y que, de la misma manera, los hubo insensatos, malos y pésimos. En consecuencia, cuando se habla de los mejores y de sus aciertos, se está postu-

lando la idea de que actuaron con mayor esfuerzo y de forma más auténtica por ser útiles a otros que los reconocieron, pues obtuvieron los beneficios de su bien ejercida autoridad.

Esos gobernantes del pasado que tuvieron la posibilidad de reconocerse a sí mismos como auténticas autoridades, que identificaron en el impulso que los movía a esa actividad la realidad de su propia naturaleza, ejercieron de manera saludable su poder entregando los beneficios que de él pudieran derivarse hasta donde alcanzara el limitado ámbito de sus acciones. Otros, por el contrario, incapaces de identificar la naturaleza de su actividad la ejercieron, en general, mediante el uso de la fuerza y la crueldad hacia los demás, en actitudes que hicieron evidente la negación de la auténtica naturaleza que imponía el poder que detentaban. Otros, hubo, que se aislaron en sus palacios en posiciones de absoluta indiferencia ante el mundo que los rodeaba y que, simplemente, actuaron con el deleite de los privilegios que sus dignidades otorgaban con absoluta inconsciencia del reino que estaba bajo su mando.

El desarrollo de las reglas para el ejercicio del poder político ha conducido, paso a paso, a mayores niveles de control entre quienes lo detentan y a la eliminación, en cuanto ello sea posible, de que quien legisle haga, y quien haga juzgue, salvando conflictos de poder. Pero, además, desde los centros de poder se procuran efectos más incluyentes en la generación de ámbitos mucho más amplios.

Esas características esenciales se exigen a todos los poderes modernos, llámense democracia o monar-

quía o dictadura. E, igualmente, deberían regirse con los criterios lógicos aquí establecidos.

Que ello no sea así, es otra cosa. Como en todos los casos, algunos han logrado mayores niveles de acierto, pero la gran mayoría han hecho evidente la solemnidad en sus desaciertos. Han actuado, como decía alguien, cuales “cafres con sacoleva”.

Hasta aquí la pertinencia del sistema lógico propuesto, en lo que concierne a la acción individual. Desde el punto de vista de lo social, en su sentido más amplio, se había dicho que tendría que estar mediado por algún sistema lógico que recogiera, de forma razonable, su acontecer.

Debe tenerse clara la idea de que la política es asunto que concierne a todos los individuos que conforman el tejido social, y que la forma de vida y el disfrute de los beneficios generales alcance para todos.

De esa manera, lo político se refiere a la interacción entre individuos que conforman una pirámide, desde los más bajos niveles de desempeño y de beneficios, a los de forma progresiva, disminuidos niveles de aquellos que afrontan actividades de mayor calado y responsabilidad. La conectividad propuesta vincula a cada uno con los de su nivel y con los de los niveles que estén por encima o por debajo.

Ese cúmulo enorme de relaciones recíprocas tiene que regirse, siendo coherentes con el desarrollo de estas reflexiones, manteniendo los principios en ellas establecidos.

Ello quiere decir que quien actúa, tendría que ser consciente de la legitimidad subjetiva que otorga su

actividad, y de la correspondencia que exige de los demás en su propio nivel o en niveles superiores o inferiores.

En esa conformación social, así planteada en abstracto, circularán discursos enfrentados entre afirmaciones y negaciones que, por necesidad, tendrán que coexistir para la supervivencia de los individuos y de la sociedad.

Ese proceso de afirmaciones y negaciones entre individuos, en pugna permanente, sería insostenible si todos se situaran en posiciones extremas de incompatibilidad como exigen los cánones de la lógica clásica. Por lo tanto, la única posibilidad de que cada uno pueda soportar a los demás y que los demás puedan soportarlo a él, tiene que admitir que cuando el primero afirma, si el segundo niega, ambos tendrán que situarse en la admisión de que sea posible que esa afirmación y esa negación sean débiles y, por lo tanto, puedan ser ambas verdaderas.

Pero, por otro lado, sería imposible mantener la cohesión social si no se contara con un cuerpo de afirmaciones categóricas, o fuertes, que conserven la unidad entre individuos, de acuerdo con las expectativas prevalecientes para ellos, que responden al establecimiento de normas que ordenan, prohíben, castigan y distribuyen, y que, en últimas, corresponden a la especificidad cultural de la sociedad en cuestión, según la época, el lugar, el sistema de gobierno y, en general, a lo que le convenga como conjunto, en el sentido más amplio, y a los individuos en particular.

Por supuesto, esa normatividad estará establecida de forma consuetudinaria, y si lo estuviera explícita-

mente y por escrito, tendría que responder, también, a lo que las costumbres establecen.

Es claro que las negaciones de todas aquellas afirmaciones fuertes que constituyen la legalidad o el derecho que se está postulando, serán fuertes, o de característica clásica, y por lo tanto serán incompatibles con lo que afirman, y su aceptación conduciría a la irrelevancia o trivialización del aparato jurídico.

Obsérvese que el sistema de lógica que aquí se está proponiendo, introduce elementos de rompimiento radical con la lógica aristotélica y, en particular, con el principio de no contradicción, establecido como fundamento primordial de ella. Ese principio, que se ha mantenido incólume a través de los siglos, conserva plena vigencia para los procesos de razonamiento científico. Incluso, ya se dijo, el sustento jurídico sobre el cual se asientan los fundamentos de la convivencia en sociedad, exigen la validez de él. Pero acá, se repite, se han formulado axiomas que respondan a todo tipo de afirmaciones que puedan y deban ser controversiales, como corresponde a cualquier sociedad humana. Porque, además, el comportamiento individual en lo cotidiano, bien si se trata de acciones provenientes de individuos mentalmente saludables o, por el contrario, de aquellos que exhiben patologías psíquicas, encuentra respuesta en el marco del sistema lógico propuesto, y de la ampliación realizada, para que en él quepan afirmaciones y negaciones débiles.

El mundo moderno exhibe al sistema democrático como único válido si se atiende a las expectativas políticas de toda sociedad. Ello es pertinente, en la misma medida en que ese sistema de gobierno parte del

postulado de que la pluralidad y la libertad de pensamiento y de acción representan a la libertad como su esencia o manifestación suprema.

En ese sentido no cabe duda de que los gobiernos democráticos apuntan, en la forma más legítima, al logro de esa aspiración humana fundamental. Sin embargo, pareciera que el sistema hubiera sido postulado y puesto en marcha sin la destrucción necesaria de actitudes absolutistas, sociales e individuales, que han prevalecido a través de los siglos. Esa tendencia categorizante, característica del acontecer histórico humano, ha encontrado su fundamento filosófico en el absolutismo del principio de no contradicción formulado por el estagirita.

Como no se sabe qué fue primero, si el huevo o la gallina, tampoco podrá descartarse la posibilidad de que frente a las realidades democráticas modernas, los hombres tengan que atenuar sus procesos discursivos con posiciones moderadas y dispuestas a la aceptación de la controversia, e introduzcan en el ámbito cultural ese elemental principio para el desarrollo saludable de la convivencia. Pero cabe la duda de si, por otro lado, se hubiera asimilado el pensamiento filosófico que surgía, en el mismo momento, con la instauración de las democracias modernas, el proceso democratizante habría sido más fructífero y se habrían alcanzado grados de legitimidad, tanto de gobernantes como de gobernados que, en la actualidad, buena parte del mundo está lejos de alcanzar.

Dentro de las grandes cargas culturales que habrían tenido que ser demolidas al mismo tiempo que la construcción democrática, estaría la de clases socia-

les asentadas casi como estratos geológicos dentro de los cuales, si se presenta el intercambio de pequeñas partículas minerales o de individuos sociales, ello será por excepción y porque el que cae carecía de mínimas condiciones que lo pegaran a su estrato, y el que sube sólo pudo hacerlo porque condiciones supuestamente extraordinarias dentro del sistema social lo acogieron con grandeza de alma suficiente para acallar la conciencia moral de los poderosos.

Entonces, volviendo al examen hecho sobre la voluntad de poder y a la imposición necesaria dentro de ella del esfuerzo individual que otorgue legitimidad a los intercambios sociales, tendría que ser apartado ese concepto de clase similar al de estratos geológicos cementados hasta el punto de conformarse como rocas, y permitir, alternativamente, la posibilidad de que ocupen su nivel como partículas desprendidas unas de otras.

Sin embargo, ese proceso de intercambios acompañados por esfuerzos no puede ser arbitrario, ni puede prescindir de contrapesos, impuestos desde el inconsciente y que constituyen la materia de lo ético, formulados por Freud como ineludibles y relacionados con el ámbito cultural en el que el individuo se desempeña.

Si ese ámbito establece el dinero y la posesión, en general, como materia exclusiva de movilidad social, el esfuerzo que se realice en su búsqueda aparejará, por supuesto, atropello y desconsideración con el otro, y responderá auténticamente a la formulación de Nietzsche.

Pero si, por el contrario, se acoge la actividad esforzada y persistente como fundamento de procesos ascendentes dentro de la escala social y en respuesta a atributos de capacidad y gusto individuales, las posibilidades de intercambio social moderarán el impulso inconsciente por acrecentar la fuerza o poder individual, si ese esfuerzo sostenido permite ver los de la contraparte, atenuando la tendencia a los atropellos y las agresiones.

Buena parte de lo afirmado en párrafos anteriores es simple repetición. Sin embargo, establecido como cimiento de todo ese proceso constructivo el sistema lógico propuesto, la reiteración pretende actuar como amarré entre la estructura y los cimientos que la soportan.

Pueden quedar muchas inquietudes de carácter técnico, relacionadas con la forma que tendría que darse a la multiplicidad de discursos que conforman lo individual y lo social, para que pudieran establecerse dentro de ese sistema lógico, esquemático y simbólico. Ello responde a reflexiones que no harán parte de lo que aquí se trata.

Baste el entendimiento de que todo discurso humano, cargado con la fuerza argumentativa mediante la cual todos dan cuenta de sí mismos, incluye grados de verdad que en ocasiones, por necesidad, tienen que ser aceptados a rajatabla para la supervivencia del conglomerado y que otros, por el contrario, tendrán que validarse individualmente como susceptibles de contradicción sin que por ello se esté generando ningún daño sino, por el contrario, la salud individual y social tendrían que recibirlo en el establecimiento de su armonía vital.

CAPÍTULO V

PERPLEJIDAD

Para el lector atento debe resultar doblemente extraño que de los filósofos clásicos se haya dado el salto, sin solución de continuidad, a Nietzsche y, con posterioridad, a Freud, dejando a pensadores que representan cumbres filosóficas para un lugar ulterior al de los reseñados.

Ese problema ha sido motivo de preocupación para el autor quien, como seguramente lo han hecho los lectores, se ha planteado la misma pregunta.

Por eso resulta pertinente alguna aclaración. En primer lugar, y en vista de que en el propósito general de esta obra se trata de mostrar con nitidez rompimientos con la tradición clásica de la filosofía, el contraste inmediato es más efectivo a la hora de resaltar el asunto. Porque, además, como se ha hecho notar, paso a paso Nietzsche confronta con su obra a todos aquellos filósofos que tienen relevancia y que presentaron sus producciones después de los clásicos y antes de él mismo y porque, por si fuera poco, aun a esos clásicos los controvierte aunque con menor virulencia.

Pero lo que es definitivo para el entendimiento de ese método se relaciona con el hecho de que al afrontar reflexiones de tipo filosófico en la nueva perspectiva, a partir de Nietzsche y de Freud, quedan también planteados rompimientos con la lógica clásica y con su principio de contradicción puesto que la contradictoriedad implícita desde lo más profundo de la psiquis humana imponía nuevas acepciones de lo lógico que dieran pertinencia a la crítica de escuelas filosóficas del momento, con gran influencia en el devenir cultural y social desde entonces, y hacia el futuro.

Lo anterior queda dicho en cuanto a aspectos meramente formales. Se hace esa aclaración porque, con las consideraciones que a continuación se emprenderán, podrán mostrarse los múltiples motivos de perplejidad que acompañan necesariamente los procesos de reflexión humana, comunes a todos los hombres, y que han estado en el fondo de las preocupaciones de todos esos grandes pensadores y que, en la mayor parte de los casos, desarrollan sus escuelas en posiciones en extremo antagónicas con las de quienes los precedieron. Sin embargo, esos antagonismos extremos los experimenta todo aquel que a lo largo de su vida y en sus meditaciones haya afrontado los asuntos propios de la realidad, en general, y de la consciencia del sí mismo en el proceso de observación, entendimiento y explicación de esa realidad.

La perplejidad radica en eso: esa búsqueda natural, no necesariamente ilustrada, manifiesta por sí misma las contradicciones aludidas, y el abordaje de ese enorme acopio de creación genial no atenúa el asunto. Por ello el mismo mundo de la filosofía generó

su propia explosión en ese enorme pensador que fue Federico Nietzsche.

Para empezar, desde el primer capítulo ya quedaba planteada la controversia entre Platón y Aristóteles. Esa controversia que, por lo pronto, se desarrolló con exclusividad en la búsqueda que ambos abordaron para el entendimiento de problemas sustanciales, sin la idea de que con sus posiciones quedaran abiertas rutas definitivas de pensamiento filosófico, se limitó a la comprensión del conocimiento de lo existente en sus aspectos sustanciales. Ambos tomaron como fundamento de sus indagaciones todo aquello que pudiera tener absoluta relevancia o universalidad en los juicios por formular sobre la realidad circundante.

Ahí parecía quedar el asunto. Pero para Platón esa realidad en su oscuridad, o con la posibilidad de ser iluminada muy tenuemente, permitiría dentro de ella la observación de sombras, de contornos muy indefinibles, como ocurre a quienes se encuentran en una caverna. Pero esa misma realidad iluminada por el sol radiante permite ser conocida, apreciada en sus componentes, delimitada en sus contornos con procedimientos que, observadores minuciosos pudieran ir perfeccionando sin límite. En el entendimiento humano, como con la luz solar, radica esa facultad para entender, explicar y abarcar la realidad como asunto de las ideas inscritas en la razón y desprendidas del mundo circundante carente, en sí mismo, de la posibilidad de que esas ideas puedan ser dilucidadas.

Para Aristóteles, por el contrario, en la realidad misma se halla el principio de todo aquello que debe ser comprendido, y la razón tiene que basarse en el es-

tudio de esa realidad para la construcción, paulatina y sistemática, de las ideas, en un proceso de interacción entre el observador y la realidad que lo circunda.

Recuérdese que en el procedimiento aristotélico se parte de la realidad para alcanzar ideas mediante procesos inductivos, y esas ideas permiten ser devueltas a ella para ampliar su entendimiento en procesos deductivos estableciendo, de esa manera, espirales o círculos virtuosos que apuntan a la comprensión de la realidad, de forma ascendente hasta el límite representado en la deidad. Por lo pronto, esa polémica quedó suspendida ahí, en un lugar en el que Aristóteles abría caminos reales para el avance del entendimiento humano, que vinieron a ser reconocidos y aplicados muchísimo tiempo después.

Sin embargo, su abordaje ontológico sistemático y profundo quedó flotando en el espíritu del saber humano con sus preguntas de *qué es ser, qué es lo que hay, por qué hay algo y no, más bien, nada*.

Además, pregunta que todos nos hemos hecho, ¿qué ocurriría con la supuesta realidad que nos circunda si en ella no estuviéramos nosotros que tratamos de observarla y de entenderla, ni nadie como nosotros poseedor de conciencia?, ¿podría, en ese caso, decirse que esa realidad existe y que las mismas leyes que tratamos de atribuirle tendrían existencia sin alguna conciencia que diera cuenta de esa existencia y de esas leyes?

Con seguridad esos interrogantes surgieron para muchos durante un período muy largo al que ya nos referimos en el primer capítulo. No obstante eso, la

característica del pensamiento de todos esos años estuvo orientada a temas sobrenaturales y a discusiones que excluían, por lo menos en apariencia, la realidad mundana de las preocupaciones intelectuales. Sólo muy tardíamente, a partir del Renacimiento y en procesos de nuevo acercamiento humano a las cosas de este mundo, y a un paulatino alejamiento de asuntos simplemente sobrenaturales, volvieron a surgir las preguntas planteadas y la perplejidad frente a ellas. Ya Descartes afirmó su famoso *pienso luego existo*. Obsérvese que esa formulación se refiere a quien piensa porque pretende entender lo que lo circunda pero, además, puesto que de ello no puede dar una certeza total inmediata, se conforma con, al menos, asegurar su propia existencia y su propio soy, como punto de partida para indagaciones posteriores. Se ha dado un primer paso para el desarrollo del idealismo que tan profunda influencia tuvo y sigue teniendo para el desarrollo de nuestra cultura y, en últimas, en el acontecer humano hasta nuestros días.

La metafísica que a partir de Aristóteles había quedado en suspenso, salvo como materia aplicable a Dios y al cristianismo con Santo Tomás, retomó el camino que intentó abrir con ella el estagirita como disciplina adecuada al entendimiento del universo, del mundo, de la naturaleza y del hombre. Pero surgieron motivos de perplejidad que, entre los siglos XVIII y XIX, encontraron su cúspide en el idealismo alemán y, particularmente, con los trabajos de Emanuel Kant (1724-1804) y Georg W. Hegel (1770-1831).

A continuación se hará una reseña de las teorías propuestas por ellos para concluir con el análisis de

su influencia hasta el día de hoy en el acontecer de las sociedades y en el desenvolvimiento de la historia.

En primer término Kant, en el desarrollo de procesos metafísicos, quiso ser crítico de todos aquellos que le precedieron y que, cada uno mediante sus doctrinas destruía las anteriores, dando entrada al escepticismo en materia filosófica.

Con el propósito aludido, y con el precedente de Newton, por un lado, cuya prevalencia en los estudios de la física parecía haberlos conducido a su culminación, y que se constituía en el paradigma del materialismo en su propósito de abarcar la realidad de los fenómenos físicos mediante la observación de ellos, con el uso de los sentidos, y con los aportes que desde la razón se entregaran a esas observaciones para la generación de sus leyes.

Pero, por el otro lado, la Ilustración encabezada por Rousseau otorgaba a la razón pura toda la posibilidad para el establecimiento de leyes ajenas a la observación de la realidad.

Partiendo de esas consideraciones abarcó el estudio sobre las posibilidades inherentes a la razón para dar respuesta a la existencia de objetos de la realidad en sí mismos y de las leyes que los gobiernan, además de la necesidad de dar respuesta a la pregunta de si esa realidad contiene elementos para ser reconocida en sí misma o de si, más bien, el conocimiento parte de la razón y cuál es el límite para ese conocimiento.

De ese modo, con su mirada intelectual puesta en Newton y en la Ilustración, y con el antecedente idealista de Descartes en lo inmediato, y de Platón y

Aristóteles en el origen, trató el asunto con brillantez indudable en su *Crítica de la Razón Pura*.

Inicialmente deben formularse algunos conceptos primordiales con los que Kant desarrolla su doctrina. En primer término distingue los que llama *juicios analíticos* de los *juicios sintéticos*. Define los primeros como aquellos en los que el predicado está contenido en el sujeto como cuando se dice, por ejemplo, el punto geométrico es un punto o la línea recta es recta o, del mismo modo, el número cuatro identifica cuatro unidades. Se trata de atributos que se otorgan al sujeto desde el predicado en los que ambos se hacen idénticos. Los segundos son aquellos en los que desde el predicado se otorga alguna característica del sujeto no discernible por sí misma en él.

Además de las formulaciones anteriores distingue para los juicios sintéticos entre aquellos que son *a priori*, y que por lo tanto pueden formularse con independencia de la observación sobre la realidad, y aquellos *a posteriori* que surgen de la observación que se hace con los sentidos y que añaden información nueva en el conocimiento de esa realidad.

Si lo anterior se entiende, puede abordarse su desarrollo que llamó *trascendental* de la metafísica y que parte de la capacidad que tienen los sentidos para comprender el mundo, en un primer paso que denominó *estética trascendental*. En ese abordaje inicial formula la tesis de que los sentidos abarcan el mundo en una incapacidad total de conocerlo, pues ellos sólo lo perciben como *materia*, en la acepción filosófica establecida desde Aristóteles, sin que la *forma* esté al alcance de ellos. Esa forma la otorga la razón desde

improntas contenidas por naturaleza en ella que son *el espacio y el tiempo*.

A continuación aborda el tema de la *analítica trascendental* con la afirmación de que la realidad, someramente definida en el aparte anterior, no puede ser conocida si no se cuenta con conceptos, que llamé categorías, y que representan formas a priori del entendimiento como modalidades del concepto de objeto. Ya Aristóteles había categorizado conceptos en el desarrollo de su creación filosófica pero lo había hecho con la mirada dirigida a la realidad. Kant, por el contrario, atribuye el proceso de categorización de conceptos al entendimiento como asunto inherente a él y desprovisto de la necesidad de la experiencia previa, pues esa atribución del entendimiento es, ella misma, anterior a toda experiencia.

Las categorías son conceptos puros del entendimiento. Son las distintas formas de las que él dispone para formar conceptos sobre objetos. Ellas permiten la formulación de juicios que son clasificados según sus características, y aparejados a categorías o conceptos, de la siguiente manera: al tipo de juicios agrupados en *universales, particulares y singulares*, corresponde la categoría de *unidad, pluralidad y totalidad*. A los juicios *afirmativos, negativos e infinitos* corresponden *realidad, negación y limitación*. A los *categoricos, hipotéticos y disyuntivos* corresponden *substancia, causalidad y comunidad*. Por último a los *problemáticos, asertivos y apodícticos* corresponden *posibilidad, existencia y necesidad*.

El asunto reviste la mayor importancia en todo el desarrollo del trabajo kantiano y se constituye en el

fundamento de toda su construcción filosófica. Por ello aquí se resaltaré el hecho de que, teniendo ese fundamento origen en el entendimiento y no en la realidad, toda la construcción kantiana limita la forma que adquieran los objetos a esa posibilidad inscrita en el entendimiento, al atribuir a lo perceptible por los sentidos, y enmarcado en los aprioris de espacio y tiempo, la característica de sólo materia en su más pura acepción filosófica.

En un tercer paso desarrolla lo propio de su *diálectica trascendental* que permite el conocimiento de la realidad, o conocimiento científico, mediante la aplicación de procesos a posteriori que, paso a paso, irán acrecentando su conocimiento mediante la aplicación de juicios sintéticos a priori establecidos de forma natural en el entendimiento y cuya formulación es posible como propiedad inmutable de las categorías o conceptos que atrás se describieron.

El asunto parece muy complejo. Sin embargo, resumiendo, Kant le niega toda posibilidad de conocimiento a la naturaleza y a sus objetos en sí mismos, a las leyes que los rigen y a los niveles crecientes de conocimiento, y se la otorga toda a la razón. Si en la realidad no existieran seres dotados de razón, nada existiría en sí mismo, pero, además, la capacidad cognitiva del intelecto alcanza, exclusivamente, hasta donde lleguen las capacidades de observación sobre los objetos y los fenómenos. En esa forma, limita la metafísica hasta donde alcance lo observable, y el abordaje ontológico de conceptos como *Dios*, *alma* e incluso *yo*, queda excluido de lo cognoscible.

En consecuencia con todo lo dicho, en la doctrina kantiana se puede adquirir conocimiento desde los fe-

nómenos. El nómeno o el objeto en sí mismo es inalcanzable.

Hasta aquí la doctrina kantiana en lo que concierne a las posibilidades de la ciencia que en nada quedan limitadas mediante su formulación. Según su apreciación el espíritu metafísico propio de la indagación racional no cuenta con límite y el ansia de alcanzar al alma, a Dios, es una motivación plausible en el proceso creciente y necesario del conocimiento. Sin embargo, es imposible alcanzar algo más allá de lo que pueda ser percibido.

El comportamiento humano, desde el punto de vista moral, también fue tratado por Kant en su *Crítica de la Razón Práctica*. Manteniendo su línea de pensamiento según la cual desde la observación de la realidad no es posible generar juicios universales, postula el comportamiento moral recto como inherente a la razón, como un conjunto de juicios apriori que pueden formularse y tienen que aceptarse como norma universal. El obrar de *acuerdo con el deber* tiene que ser establecido por fuera de la normatividad establecida para una sociedad y en un tiempo determinado, diferenciándolo, en consecuencia, del obrar *conforme al deber*.

Cuando se habla de la actuación moral en términos de lo establecido, se está negando toda posibilidad de libertad de acción; en la formulación moral propuesta por él, la acción desde el deber debe estar desprovista de la apreciación que de ella se tenga desde afuera y tendría que ser, por lo tanto, libre de toda imposición y acometible desde la voluntad individual.

Pero, por supuesto, esas acciones que se postulan como libres tienen que formularse como a priori inscritos en la razón y sostenibles universal e inmutablemente como convenientes.

De esa manera, formula tres enunciados que recogen, según él, la totalidad del asunto, a saber:

1. Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal.
2. Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio.
3. Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines.

De ese modo, lo moral puede ser formulado de manera racional como un *imperativo categórico*, en oposición a las acciones condicionadas a supuestos fines por alcanzar.

Sobre la base de sociedades conformadas por individuos conscientes de la libertad y de la igualdad inquebrantable para actuar autónomamente, conforme con los tres enunciados anteriores, se tendría formulada la idea de un derecho natural.

Pero, igualmente, ese nivel de libertad deseable para grupos de individuos que actuarían dirigidos por alguien que ejerciera autoridad en ámbitos limitados, chocaría con la que otros grupos pretendieran

dirigir sus actividades de tal manera que, por necesidad, tendría que establecerse algún tipo de gobierno, con atribuciones coactivas que limitaran las acciones de unos y de otros, sin que ellas entraran en conflicto. Sin embargo, al acuerdo que entre todos otorgarían a esa autoridad tendría que concedérsele también la posibilidad de *imperativo categórico* que surgiría desde la racionalidad de los individuos, y que no podría ser violada por el gobierno en ejercicio de esa autoridad.

De esa manera concibe Kant el derecho consuetudinario y, por supuesto, su conversión a derecho positivo sería acometible de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar en procedimientos racionales propios de la ciencia del derecho y establecidos como improntas de la racionalidad.

Debe tenerse también presente que en la doctrina kantiana no se está proponiendo ni el ateísmo, ni la negación del alma ni el apartamiento de consideraciones trascendentes relacionadas con un más allá. Simplemente sostiene que ellas no son alcanzables mediante la razón, del mismo modo que el ateísmo o la inexistencia del alma tampoco lo son. Es más: como su postulación moral idealista que apunta a la felicidad y al bien del hombre es difícilmente alcanzable, acepta que esa tendencia de felicidad a la que se aspira puede ser compensada, después de la muerte, por el alma en el cielo, que será alcanzable y que está garantizada en las aspiraciones humanas por su certeza en la existencia de Dios. Así, reconoce que en su construcción moral alcanzó a Dios y al alma, pero por otro camino.

En la misma línea del idealismo desarrollada por Kant, que aparentemente habría alcanzado el límite

superior de la capacidad cognitiva del hombre, trabajó Hegel para quien la historia como fuente del conocimiento tendría que continuar con su discurrir, sin que argumento ninguno pudiera esgrimirse para justificar la detención de su curso. De ese modo el conocimiento que se tiene de la historia permite dilucidar la necesidad de los acontecimientos como resultado, en cada momento, de las contradicciones internas propias del que lo antecedió, porque para Hegel todo concepto contiene, en esencia, su negación.

En su propuesta metafísica, el *principio de contradicción* de la lógica clásica alcanza irrelevancia operativa frente a su propuesta de trabajo con base en la dialéctica histórica. En efecto, si para la lógica formal es válido A o la negación de A, para Hegel, en el devenir histórico, el acontecimiento A portará sus propios elementos de inconveniencia y, en consecuencia, forzará la aparición de alguna forma en la que haya conciliación entre A y su negación o que, dicho de otra manera, el *principio del tercero excluido* pierda pertinencia.

Queda entonces establecido el historicismo como método utilizado por Hegel para el desarrollo de sus indagaciones metafísicas, en la línea del idealismo que alcanzó su cumbre con él en la Alemania del siglo XIX, y que tan grande influencia ha tenido en el desarrollo de los asuntos de occidente hasta nuestros días.

En ese proceso histórico dialéctico en el que todo acontecimiento es efecto de los anteriores pero causa de los siguientes, se construye una cadena en la que cada uno de ellos fue necesario como consecuencia de los anteriores y como causa de los siguientes, y de ningún modo pudiera haber alguno que fuera desestima-

do como parte constitutiva imprescindible dentro del encadenamiento total.

Todo ese proceso involucra la racionalidad y la realidad, haciendo que lo racional sea real y lo real sea racional, como equivalentes, pero intrínsecamente diferenciables. He ahí un elemento clarísimo de alejamiento de Kant.

La esencia de los acontecimientos históricos está íntimamente ligada con su existencia y, por lo tanto, el fenómeno real inscrito en el acontecimiento puede ser conocido en sí con la certeza de que no hay un más allá por conocer.

En la razón se halla la instancia apta para dar respuesta a lo que se conoce como un espejo que devuelve con palabras la imagen de esa realidad sometida al proceso del conocimiento.

Esa actividad de conocer adquiere su característica transformadora por virtud del trabajo del hombre. A su vez, esa realidad en permanente transición hacia estados modificados se devuelve hacia el hombre y lo hace crecer en la posibilidad del conocimiento de sí mismo.

Ese continuo del acontecer histórico cargado de violencia, de sangre y de sufrimiento ha tenido desde siempre, y tendrá, sin límite en el tiempo, el propósito de responder a la necesidad que tiene el hombre de su libertad y del perfeccionamiento de ella. Pero obsérvese que *libertad* es un concepto y, por lo mismo, pertenece a la razón. La libertad hace parte del ámbito transformador propio de la historia pero es reflejo que el espejo devuelve sobre la realidad, transformándola.

Para Hegel, la Revolución Francesa significó el acontecimiento histórico que instauró de forma irreversible un ámbito de libertad para todos los hombres. Pero como acontecimiento de la historia que instauraba una forma específica de las realidades circundantes, generó sus propias contradicciones: por un lado, los autoritarismos del pasado quedaban abolidos y ya no había vuelta atrás; pero, por el otro, en la violencia ejercida para el logro de ese cometido se generó la *era del terror* de tan terrible recordación en los anales de la historia. Ello dio lugar al surgimiento de gobiernos constitucionales, con propósitos benevolentes, cuya conveniencia nunca fue puesta en duda por Hegel.

En el pensamiento del filósofo, someramente descrito, y desarrollado casi en su totalidad en su *Fenomenología del Espíritu* (1807), se pretende dar respuesta al fundamento de asuntos relacionados con lo político, lo moral, lo científico y lo justo, conceptos propios de cada momento histórico y susceptibles, cada uno en su época, de ser sometidos al proceso de transición comentado, y a las transformaciones propias de todo lo histórico, mediadas por el trabajo racional, o del hombre.

Más adelante se harán notar consecuencias sobre el acontecer del mundo que han encontrado fundamento filosófico en las ideas de Kant y de Hegel. Pero, con el propósito de mantener el hilo conductor de las reflexiones contenidas en este trabajo, se tendrá que insistir en la idea de que Nietzsche sintió lo abrumador del cúmulo de esfuerzos realizados que, cada uno por su lado, contradecía al anterior, y en una actitud propia de su conformación psicológica y de su ge-

nio, postuló ideas que se esgrimían como escape de la metafísica y como forma de regreso a los condicionamientos que desde el mundo real determinaban los pensamientos y las acciones de los hombres.

Con ese cometido asume una posición de tabla rasa con la tradición filosófica. Inscribe al hombre como uno más de los seres que constituye la realidad, y atribuye para él la única característica que, según piensa, es propia de todos ellos: *la voluntad de poder*.

Cuando se piensa en la actitud que asumía Nietzsche frente a Kant, de sarcasmo y casi de burla en algunos pasajes, sin poder estar de acuerdo con él por el enorme respeto que merece éste, pueden comprenderse sus motivos. En efecto, estaban en posiciones filosóficas tan distantes que, observadas desde el punto de vista de quien estaba siendo crítico, parecen establecer las ideas de aquél a quien criticaba en una perspectiva casi propia de lo risible.

Porque, mientras Kant en su idealismo que situaba al hombre y a su razón como la parte que daba forma a una realidad que sólo era materia, con un criterio que, exagerando un poco, lo constituía en casi la divinidad, Nietzsche le daba el tratamiento de uno más de los elementos constitutivos de la naturaleza comparable, en ese sentido, a las plantas y a los animales.

Ambos coinciden en posiciones individualistas en todo su desarrollo filosófico, pero, por lo pronto, interesa establecer la enorme diferencia entre sus reflexiones en lo concerniente a asuntos propios de lo moral: mientras Nietzsche daba fundamento a su propuesta de comportamiento moral partiendo de la idea de que

ello radica en el ejercicio de fuerzas relativas entre unos individuos y otros y, por lo tanto, el más fuerte ejercerá su capacidad frente al más débil, sin limitación, Kant, en su idealismo racional, postula como el más alto cometido del comportamiento humano aquél en el que se actúe bien, según una supuesta racionalidad total de lo que significa tal, con prescindencia absoluta de la posibilidad que se debe tener de otorgarle pertinencia a la apreciación individual para el establecimiento del criterio moral con el que los individuos deben acometer sus acciones, y con el marco político en el que ellas encuentran alguna estabilidad propias de ese espacio y de ese tiempo.

Mientras el primero hacía una propuesta de comportamiento amoral, sin ningún tipo de consideración por normas establecidas de ninguna índole, el otro asumía la existencia del bien absoluto, como impronta de la racionalidad, hasta el punto de que la postulación de ese comportamiento moral que reconocía como inalcanzable, lo acercaba a la existencia de la felicidad absoluta, del alma y de Dios. Dos visiones individualistas de lo moral, aparentemente enaltecedora del hombre la segunda, y destructiva hasta el punto de asimilarlo con las fieras, la primera.

Kant, con su propuesta moral, entendía la libertad como una posibilidad inscrita en la razón, acogiendo las ideas establecidas por la Ilustración, que otorgaban al pensamiento la capacidad total para dar cuenta de los asuntos del hombre. En ese sentido, la búsqueda y aceptación de maestros o de guías del comportamiento propio, sería consecuencia de la pereza o del miedo que deben ser vencidos en pos de la libertad absoluta.

Con una postulación de esa índole, se está afirmando como posibilidad la negación del otro como parte constituyente de lo que debe ser el comportamiento moral del individuo.

Nietzsche, en cambio, asume de frente la posibilidad, como punto de partida, de generar nuevos caminos de comportamiento moral a partir de la negación del otro, en el sentido de que sólo se debe comparar con el individuo en términos de fuerza relativa, y el atropello sobre él sería válido siempre que el individuo estime que pueda superar a ese otro.

Por otro lado, Hegel otorga a la historia el fundamento y desarrollo de todo aquello que se relaciona con lo social, en general, y con el individuo como parte constitutiva de la sociedad y del mundo que lo rodea.

Afirma, como ya se dijo, que razón y realidad son equivalentes. Sin embargo, atribuye la posibilidad de entender la transición entre períodos históricos diferentes, al hombre que se aplique al estudio y entendimiento de los asuntos propios de la historia. Si se mira a fondo, razón y realidad serían equivalentes sólo para ese tipo de hombres. Porque el hombre corriente, el que no tiene alternativa diferente a la de actuar por la sobrevivencia, en las condiciones establecidas en el lugar y en la época que le correspondió, será sólo un elemento arrastrado por la corriente de esa realidad cuyo curso está determinado por la historia. En ese sentido, Hegel se va al extremo contrario de Kant, y salta de lo individual a lo social como punto de mira en lo concerniente al hombre en su relación con el mundo en general, y con sus semejantes en particular.

El individuo desaparece. La masa toma su lugar. El peso de su individualidad pierde toda pertinencia. La sociedad lo arrastra en el torrente histórico en el que ella fluye.

Se ha dado el salto de individualismos extremos en Kant y Nietzsche, a visiones sociales en las que las individualidades humanas son excepcionales.

El asunto había sido establecido dentro de este trabajo en otra perspectiva. Se había aceptado el impulso inconsciente que mueve al hombre como característica con la que se presenta frente a los demás, de acuerdo con sus destrezas, naturales y acrecentadas por el trabajo, en actos de exhibición de fuerza relativa. Pero quedó establecido que ese impulso, y la fuerza que con él se exhibe, aparejan esencialmente la necesidad de ser reconocidos por aquellos que reciben sus efectos. De ese modo, impulso y reconocimiento son la misma cosa. El primero no es causa del segundo, ni el segundo es diferente al primero; son, en esencia, la misma cosa.

Considerado lo anterior, la propuesta kantiana de lo bueno en absoluto pierde toda pertinencia. Nunca la acción humana podrá desprenderse de la apreciación que tenga en su momento por parte de los demás, de acuerdo con las expectativas y valoraciones provenientes de ellos. Hablar de la acción buena en sí, sin ningún tipo de miramiento por la consideración que los demás le otorguen, es un sinsentido filosófico.

Pero de la misma manera, el ejercicio de fuerza sin medida, sin ningún tipo de limitación proveniente

de aquellos sobre quienes dicha fuerza es ejercida, es también imposible.

En la psiquis humana están inscritos la fuerza a la que el impulso pone en movimiento y la limitación correspondiente, proveniente de la realidad, y constitutiva de esa fuerza.

Pero por lo mismo, si individualmente se acepta la validez de la propuesta anterior, tiene que aceptarse que los individuos que reciben y aprecian la acción proveniente de ese individuo, son individuos ellos mismos y, por lo tanto, constituidos en su psicología de igual manera. Pensarlos como masa, como elementos de una historia que fluye y que se puede interpretar, es otro contrasentido.

En consecuencia, la única forma para dar identidad al individuo pleno radicaría en entregarle consciencia sobre la posibilidad que tiene para el ejercicio de sus fortalezas individuales, y la necesidad de acrecentarlas con el esfuerzo sostenido. Entregar para todos la certeza de que en ellos es legítimo un cierto nivel de altivez en el ejercicio de sus capacidades y del desarrollo de ellas, y de desvalimiento esencialmente adjunto en la búsqueda de que esa fortaleza sea reconocida por los demás.

La acción desinteresada, “lo hago por él, no por mí”, pierde pertinencia en su totalidad. Pero, del mismo modo, aquella actitud que se supone libre, según la cual las acciones propias pueden ser acometidas sin consideración a la opinión de los demás, es absurda.

De todas maneras, las acciones humanas, ejecutadas de forma razonable como aquí ha venido pos-

tulándose, o arbitraria, en uno u otro sentido, por voluntad del individuo o por algún motivo patológico, carecen de la posibilidad de evitar la superposición irreductible entre lo individual y lo social, inscritas en el inconsciente humano.

En conclusión, la permanente e histórica discusión acerca de la prevalencia entre lo individual y lo social, y sus aplicaciones al acontecer político, pierden toda relevancia. El marco general adecuado tendrá que valorarlos en su íntima conexidad.

En cuanto al sustrato lógico de estas reflexiones, caben varios comentarios: primero, Kant actuó en un marco de lógica clásica con total aplicación del *principio de contradicción*. En ese sentido, su propuesta moral ya comentada, que se sustrae de la consideración relacionada con lo social, en el tiempo y en el espacio, desestima la ambigüedad relacionada con todo lo humano en su mirada hacia lo individual y lo social. Por supuesto, el principio de contradicción conduce a la postulación de comportamientos morales ideales como los propuestos por él, pues, como se ha dicho, siendo lo lógico el sustrato de todo andamiaje construido con la razón, no queda alternativa diferente a la expuesta.

Sobre el apartamiento de la lógica clásica propuesto por Hegel, cabe hacer la siguiente observación: su dialéctica histórica, que no se rige por el principio de contradicción, establece como sustrato de toda su construcción filosófica la contradicción inherente a las ideas prevalecientes de todo momento histórico y el extrañamiento que ello induce para los humanos que experimentan sus consecuencias. Pero no existe nin-

gún tipo de categorización relacionada con los asuntos en cuestión. De ese modo, todo, con independencia de la importancia que tenga, está sometido intrínsecamente a ese equilibrio precario propuesto. Nada propicia un marco de estabilidad, así sea provisional.

Dicho lo anterior, parece más razonable la propuesta que en este trabajo se ha venido formulando, en el sentido de que en lo individual y en lo social la contradicción es necesaria pero salvable, mediante alguna forma de categorización proveniente del sistema lógico. Por eso se ha propuesto para el individuo una mirada de sí mismo en la que pueda reconocerse en la afirmación de sí, en una actitud altiva, pero que a la vez acepte su negación en el desvalimiento necesario en la búsqueda de que los demás lo reconozcan y por su disposición para reconocerlos. Ahí el sistema lógico propuesto recoge una conformación psicológica de afirmaciones y negaciones débiles, mientras las fuertes se trasladaron para conformaciones psicológicas con rasgos patológicos.

En cuanto a lo social, se postuló un mundo de confrontación entre individuos en el que todos encuentran la posibilidad de una armonía razonable con fundamento lógico en la aceptación de que, en ese nivel, las afirmaciones y negaciones con las que se manifiestan y actúan, tienen la categoría de débiles. Pero, del mismo modo, entre ellos existirán acuerdos para el acatamiento de asuntos que mantendrán la cohesión social, en la aceptación de normas que establecen dictados y prohibiciones que todos están dispuestos a reconocer y a acatar.

Parece claro que en esa categorización de conceptos relacionados con el acontecer social, respaldados

por un sustrato lógico en el que ellos quepan, sea posible una estabilidad menos precaria.

No se está afirmando que la inestabilidad postulada por Hegel no exista. Simplemente se está diciendo que la no categorización lógica de afirmaciones y negaciones inherente a su propuesta, entregaría niveles dialécticos con igual peso a la confrontación natural entre individuos que al de las ideas culturales, legales y sociales propias de un período histórico que, aunque inestable y generadoras de cambio, deben contar con prescripciones que establezcan derechos y prohibiciones con fuerza que, desde un sistema lógico, puedan controlar la pugnacidad entre individuos o entre grupos de ellos.

El proceso de cambios históricos se explica, con claridad, en esa dialéctica propuesta por Hegel. Pero la larga duración de muchos períodos identificables de la historia parece que no pudiera explicarse sin la existencia de marcos jurídicos, consuetudinarios o escritos, dentro de los cuales todos actúan con obligaciones y, también, con derechos, por pequeños que ellos hayan sido.

Hegel, en su texto *Filosofía del Derecho* (1821), reconoce que lo ético guarda relación con el lugar y con el momento. El filósofo que, según él, siempre llega tarde con sus interpretaciones, identificará la ocasión en la que el salto desde lo establecido, forzado por su inestabilidad dialéctica, sea impostergable. Según él, ello ocurrirá cuando los individuos que conforman el tejido social, que han venido ejerciendo algún grado de libertad, por precario que sea, dentro de las normas que regulan lo ético propio del lugar y el momento,

impongan el imperativo de cambio que establezca un período social con características éticas diferentes.

Sin embargo, en la perspectiva de este trabajo, la normatividad cultural y legal propias de todo momento histórico tendrán respaldo en una lógica. Siempre ha sido así y siempre lo será y, por supuesto, el mecanismo de la dialéctica histórica, como fue propuesto, no pierde su fuerza en la aceptación de ese hecho.

Pero la contradicción dialéctica histórica parte de frustraciones individuales trasladadas a lo social que encontrarían un sustrato de lógica razonable en este trabajo.

Esa posibilidad ha sido desestimada plenamente en las formulaciones hegelianas que, según parece, hallarían fundamento lógico razonable en un ámbito, como el propuesto aquí, de afirmaciones y negaciones débiles para contradicciones entre individuos, contenidas por un marco de afirmaciones y negaciones fuertes de carácter legal, que permitirían cohesión y estabilidad social, aunque ellas no sean permanentes, pues la dialéctica histórica mantendría el curso de los acontecimientos y de los cambios.

Otro asunto que vale la pena analizar en el entendimiento, desde un punto de vista lógico, sobre la filosofía de Hegel, debe contar con las siguientes reflexiones que más adelante serán retomadas, por sus consecuencias, en este trabajo. Cuando en la dialéctica histórica hegeliana se mira hacia atrás el acontecer histórico, y se aceptan todos los eslabones de la cadena como necesarios dentro de ella, sin prescindir de ninguno, es porque ese proceso ha avanzado en un

marco de causalidad en el que, como se decía, cada momento genera su propia contradicción y da origen al siguiente. De ese modo, puede afirmarse que el primero fue la causa del segundo y que, por lo tanto, el primero implicó al segundo. Se está diciendo que, a lo largo de la historia, pudo determinarse la veracidad de implicaciones lógicas. Por otro lado, la operación de implicación asume que el antecedente es condición suficiente para el consecuente y éste, a su vez, es condición necesaria para el primero. Por eso, mirando hacia atrás, la necesidad de cada uno de esos eslabones es ineludible. Ello no quiere decir, por supuesto, que en cualquiera de esos momentos pudiera haberse previsto con certeza lo que iría a ocurrir porque, siendo el antecedente condición suficiente, no hubiera podido garantizar que el consecuente no fuera otro.

Desde el capítulo primero se dijo que ya en Aristóteles el concepto de causa suficiente había sido establecido pero que, en una aplicación impertinente de él, sobre todo en temas concernientes a lo social, pretende asimilarse al concepto de la equivalencia en el que si A implica B y B implica A, tanto A como B se convierten recíprocamente en condiciones suficientes y necesarias, y en ambos sentidos queda excluida la posibilidad de aparición de terceros consecuentes.

Para ilustrar lo anterior, recuérdese que Freud lo tuvo claro con su afirmación según la cual desde alguna forma de trato en la formación de un niño, nunca será posible determinar las consecuencias sobre su conformación psicológica adulta pero, al contrario, conocida ésta, la regresión hacia el origen será siempre alcanzable en su proceso de causas y efectos por la

reconstrucción de la historia psicológica que se podrá hacer mediante la narración de los recuerdos por parte del paciente.

Llegados a este punto, hay reflexiones suficientes para abordar a Marx y sus ideas. Nació en Tréveris, Alemania, en 1818 y murió en Londres en 1883. Fue filósofo, historiador y político, con una dedicación intensa al trabajo intelectual pero, así mismo, con un despliegue de energía dedicada a la actividad proselitista con sus ideas, que sorprenden en la apreciación de su vitalidad.

Consideró que el trabajo filosófico, simplemente interpretativo, carecía de pertinencia en el propósito de modificar el acontecer propio de los asuntos tratados. Por ello, esa inmensa actividad desplegada por él para la propagación y aplicación de sus ideas, en los campos de lo social, lo económico y lo político, le granjearon a lo largo de su vida persecución y dificultades que afrontó con verdadero estoicismo.

La época en la que vivió estuvo caracterizada por enormes tensiones sociales entre una burguesía que se había apropiado de todos los bienes materiales y del poder político, y de unas clases trabajadoras proclives a la emancipación y a la destitución del sistema opresor que las maltrataba sin medida.

Marx había estudiado a fondo las ideas de Hegel. Reconoció en ellas el peso de la historia sobre el devenir de lo humano e identificó en su momento los anuncios de cambio propios de la tensión social existente, que habían llevado a un malestar cultural y hacían insostenible ese equilibrio que llegaba a su culminación.

La Revolución Francesa había abierto el camino a la protesta social, y el viejo orden no tenía ya cabida en el destino de los pueblos.

Pero Marx subvirtió el pensamiento de Hegel que se refirió a las ideas, y orientó su dialéctica histórica a formulaciones de carácter totalmente materialista en cuanto a que su preocupación fundamental se refirió a asuntos propios de la economía y de la posesión de bienes materiales.

El momento histórico que se vivía era caracterizado por toda clase de atropellos ejercidos por los dueños del capital y de los medios de producción sobre una enorme clase trabajadora, sometida a condiciones de mera supervivencia, muchas veces en situación de hambre para el trabajador y su familia.

Es claro que unas condiciones de vida establecidas de esa manera tenían que conducir a cambios con alta probabilidad de violencia. En la Revolución Francesa los niveles de sangre y terror fueron inenarrables.

Marx, lo mismo que Hegel, había tomado nota de ello y esperaba que esas masas trabajadoras produjeran levantamientos similares en países industrializados como Inglaterra y Alemania. Dichos levantamientos tendrían que conducir, según pensaba, por necesidad, al establecimiento de los proletarios en el poder, de manera dictatorial, apoderados de una conciencia de clase en la que lucharían con criterios de propiedad en los que ella garantizara unas condiciones de vida justas, pero exentas de cualquier tipo de imitación a su predecesor, representado por el capitalismo burgués, en esencia explotador.

Identificó a todos los individuos que conformaban las masas proletarias como víctimas de estados alienatorios en los que el individuo no tenía ninguna posibilidad de apoderamiento de sí mismo, pues toda su capacidad se la entregaba al patrono burgués mediante un trabajo exhaustivo y mal remunerado. Creía que, por el contrario, esa conciencia de clase que tendría que estimularse y educarse, generaría por sí misma las condiciones para que el individuo, como parte de una clase representada en la masa de sus similares que otorgaría la fuerza derivada de ese poder dictatorial, haría posible la disposición generalizada para un buen uso del trabajo y de los medios de producción, exento de imposiciones provenientes de otros individuos y de injusticias equivalentes a las de la burguesía.

Del mismo modo juzgó que la religión había sido un medio apto para que las masas populares reconocieran las características de su condición, pero, a la vez, las aceptaran con resignación y, en ese sentido, la definió como *el opio del pueblo*.

Fue muy claro y exhaustivo en la descripción de las condiciones, mediante las cuales, las clases proletarias en el poder podrían alcanzar los máximos frutos de su conformación como gobiernos excluyentes de la estratificación de clases sociales y económicas. Definió procesos educativos, impositivos, laborales, etc., de tal manera que, al paso del tiempo, y en altos niveles de civilización alcanzados, pudiera accederse a una sociedad en la que ya ni siquiera el Estado fuera necesario, ni ningún tipo de norma coercitiva independiente de las alcanzadas por todos y cada uno de los individuos que conformaran a la totalidad de los habitantes de una nación determinada, sería necesario. El comunismo total habría encontrado existencia real.

Además de las consideraciones sociopolíticas reseñadas con brevedad, estudió a fondo el tema de los procesos económicos y, en particular, se basó en grandes teóricos de la época encabezados por Adam Smith. Mediante ello, alcanzó la posibilidad para atacar el capitalismo como forma prevaleciente de explotación burguesa, de identificar las contradicciones internas de él y de garantizar la inminencia de crisis periódicas de los sistemas capitalistas originadas en esas contradicciones claramente analizadas.

El conjunto de la obra de Marx que, hay que decirlo, fue escrita a dos manos en la compañía de Engels (Barmen, Renania, 1820. Londres, 1895) amigo suyo y patrocinador de todo el último período de su vida transcurrido en Londres, tiene que ser apreciado en su minuciosidad, ilustración, talento y profundidad, sin sombra de duda.

Aunque su influencia histórica posterior haya hecho evidentes las fracturas que la caracterizaron en su aplicación al mundo real, no puede pensarse que por ello desmereciera o fuera inferior a la de los otros filósofos que lo antecedieron y que han sido reconocidos también como cumbres de la filosofía, y que soñaron como él en la posibilidad de que los ejercicios de pensamiento a los que se aplicaron con tan grandes esfuerzos tendrían la oportunidad para, mediante el establecimiento de ellos, aspirar a un mundo mejor.

Hacer una crítica actual del marxismo con base en los fracasos a los que condujo a países en los que fue aplicado, resulta fácil, pues las evidencias están a la vista.

Por ello, desde el punto de vista de las reflexiones que se han desarrollado a lo largo de todo este trabajo, la crítica que se haga resultará siendo más pertinente, pues con ella se podrá seguir ahondando en las características que tienen los esfuerzos desplegados en su propósito de otorgar elementos aptos para la crítica filosófica. Ello no quiere decir, por supuesto, que al proceder de ese modo, no se coincida con lo que ya la experiencia histórica ha hecho evidente.

En primer término tenía que ser notorio desde Hegel, y posteriormente para Marx, que las supuestas claves que la historia entregaba y que permitirían anticipar la ocurrencia de los acontecimientos y de los cambios, estaban exentas de esa necesidad que se otorgaba a las consecuencias venideras. Como atrás se veía, la sola existencia de masas atropelladas por los propietarios del capital y la disposición de ellas para la actividad subversiva, no imponían la necesidad de cambios hacia gobiernos proletarios y dictatoriales. Ni ello ocurrió así, ni en teoría se podía anticipar su ocurrencia por la aplicación de las postulaciones teóricas ya expuestas.

En efecto, en Inglaterra, por ejemplo, el poder parlamentario por tradición constituido por elementos de la aristocracia, dio lugar a la conformación de una nueva cámara, llamada de *Los Comunes*, con participación popular elegida desde todas las clases sociales. Además, dentro de ella, caben elementos de todas las tendencias políticas incluidas hasta las de la extrema izquierda, dando lugar a una monarquía parlamentaria en la que, sin desistir del ámbito de la viejas monarquías, sorprendentemente se logra una aplicación democrática

con las elevadas posibilidades de equilibrio, eficiencia y justicia social que ostenta a los ojos del mundo de hoy.

Pero, además, el individuo que conforma ese proletariado que aspira a hacerse con poderes dictatoriales desaparece en la masa de sus semejantes que lo aprecia como a uno más de ellos, sometiendo su individualidad a la irrelevancia. Sobre él se impone la apreciación de sí mismo como partícula de una masa de iguales en la que no se permite autonomía para la identificación de su propia singularidad en aras de los intereses del conglomerado total.

En el proceso de las dictaduras del proletariado hacia el comunismo definitivo, deben existir normas y autoridades con capacidad coactiva que dirijan el proceso de acuerdo con las formas y cometidos establecidos para él por Marx.

Sin embargo, desde el punto de vista del desarrollo que en este trabajo se pretende alcanzar, la propuesta marxista que desconocía el concepto de voluntad de poder, como asunto de fuerzas relativas entre individuos, no tenía elementos para anticipar la tendencia al desbordamiento total de las acciones emprendidas por aquellos que detentaran el poder en representación de esa masa proletaria. Y los individuos que la conformaban habían sido sometidos a una nueva alienación en la que no enajenaban su trabajo al servicio de la burguesía sino, de la misma manera absurdo, al servicio de los intereses del conjunto que, en últimas, iban a ser arrebatados por aquel que ejerciera autoridad en representación de todos.

Parece que ni siquiera vale la pena confirmar la pertinencia teórica de lo propuesto con la realidad

histórica de la que el mundo ha sido testigo. Más bien cabría la necesidad de continuar el análisis a la luz de otra observación hecha con anterioridad: el centro del enfoque al que la dictadura y sus acompañantes dirigen toda su atención ha sido establecido en la economía. Todo ha quedado reducido, según la apreciación marxista, a la posibilidad del establecimiento en términos económicos de otorgarle satisfacción a las necesidades básicas de todos los individuos, prescindiendo de la posibilidad de otorgarle a cada uno de ellos la atención sobre sí mismo, de acuerdo con su especificidad relacionada con los gustos, capacidades y expectativas vitales.

Atrás se había dicho que la posesión de dinero o de bienes como foco de la mirada para el desarrollo de la voluntad de poder sería, siempre, fuente del desbordamiento sin límites como lo propuso Nietzsche. En un ámbito de esa naturaleza en el que sólo lo que se tenga y el atropello que con ello se puede dar a los que menos tienen, tendrá la prevalencia en cualquier sistema social que acoja al *tener* como criterio de fuerza entre individuos.

Por ello, se insiste en la propuesta hecha: cada individuo desarrollará la magnitud de su fuerza de acuerdo con sus gustos y aptitudes. Y en un espacio de conciencia generalizada acerca de ello y de la exigibilidad y disposición para relacionarse con los demás en reconocimientos recíprocos, deberían conformarse ámbitos sociales en los que, sin duda, se establecerían también diferencias en términos económicos, pero, no estando la mirada exclusivamente dirigida a ello, la satisfacción en la actividad y el esfuerzo permanente

por mejorarla cubriría buena parte de las expectativas en términos de voluntad de poder.

Desde el punto de vista lógico se tienen que hacer observaciones a la doctrina marxista. Su propuesta acerca de la *dictadura del proletariado* que impone el ejercicio de autoridad delegada con posibilidades coactivas sobre los individuos contendrá, en la propuesta de lógica aquí desarrollada, un nivel de afirmaciones y negaciones de categoría superior a la de intercambios contradictorios de opiniones entre los individuos que conforman la masa que serían de característica débil.

El alcance del nivel de comunismo en el que desaparece el Estado y la necesidad de normas con carácter coercitivo sitúa a la totalidad de los individuos en niveles de afirmación y negación fuertes, compartidas por todos, sin disenso, y aplicables a un factor único primordial que lo determina todo cual es el relacionado con la posesión y producción de bienes materiales. En ese caso, se estaría ingresando a un terreno de lógica clásica con afirmaciones y negaciones fuertes, en acatamiento al principio de contradicción, pero en un Estado social dentro del cual lo que está impuesto como norma general coincide con la apreciación individual de la totalidad de los componentes de ese conglomerado social.

Pero el empeño marxista por atribuir a la realidad social un fundamento ideal de tipo materialista parece pertinente si se mira como etapa histórica sucesora del acontecer en las sociedades que lo antecedieron, porque en ellas posesión y autoridad se confundían y la primera daba un sustento material para la aplica-

ción de fuerza y coacción a la segunda. Que ello es así en todos los casos de monarquías despóticas no cabe la menor duda, pero que el mismo criterio se mantuvo con el surgimiento de la burguesía y con el apoyo capitalista sobre el que puso pie está, también, fuera de discusión.

Marx reconoció esa realidad histórica y la subvirtió otorgando el poder a la masa proletaria. Por ello, el fundamento histórico que, siguiendo a Hegel, usó en el desarrollo de su teoría y en la búsqueda de su aplicación para efectos prácticos sobre sociedades con burguesías desarrolladas no es impertinente de ninguna manera.

El capitalismo, entonces y ahora, mira a la posesión y producción máximas como elemento único sobre el que la sociedad en su conjunto y los individuos que la conforman, en particular, deben dirigir la mirada en la búsqueda del desarrollo social e individual y, en el fondo, como fundamento de todos los ideales humanos.

Si Marx erró al postular su teoría con ese criterio, el capitalismo que miró y el que lo sucedió no muestran argumentos de defensa que les permitan algún nivel de legitimidad teórica más auténtica que la del marxismo. No cabe duda de que en las aspiraciones de los individuos que conforman la masa está la posesión y que en la de aquellos que la dirigen sólo opera la ambición por acrecentarla.

El dinero se constituye en elemento único para la rebatiña en la que el más fuerte se impondrá sobre el débil sin limitación. La voluntad de poder actuará en su más alta expresión, sin contemplaciones, como en

el reino animal el instinto territorial dirige a individuos y a especies en su cometido depredador.

El hombre, animal con entendimiento y consciente del concepto de libertad, que tendría que distinguirse mediante algún elemento de su racionalidad, imita a los irracionales que lo rodean. Por eso, porque algo tiene que distinguirlo, adquiere pertinencia la necesidad del esfuerzo individual permanente y sostenido, acompañado por la certeza de que sólo con él se podrá adquirir la fuerza necesaria para enfrentar a los demás y hacerse reconocer por ellos, y la disposición para reconocerlos por sus esfuerzos similares ejercidos con el mismo propósito.

Al mirar el acontecer actual de la humanidad se pueden apreciar sociedades internamente más equilibradas en su separación de clases, y otras menos, hasta el punto de que algunas exhiben verdaderas aberraciones por el atropello de ricos sobre pobres. Pero, igualmente, entre naciones se pueden observar niveles más altos de espíritu dominante entre unas y otras de las llamadas desarrolladas, y con formaciones institucionales más dispuestas al sometimiento de las subdesarrolladas.

Aunque el colonialismo como forma establecida y aceptada de dominio entre naciones ha sido superado, subsisten formas veladas de sometimiento de unas naciones a otras, y grados de proclividad al ejercicio de fuerza sobre las débiles que son inocultables.

También es cierto que el esfuerzo individual como fundamento de lo cultural está más claro en unos sitios que en otros. Para dar un ejemplo actual, no parece descabellado proponer como válida la afirmación

de que en la cultura de los alemanes hay un más acendrado espíritu de esfuerzo y de crecimiento individual que en los griegos.

No cabe duda de que posesión y riqueza han marcado y siguen marcando el ritmo de la historia tanto entre naciones como entre individuos. Aparentemente la actualidad exhibe niveles más elevados de libertad entre naciones y entre individuos, pero de forma sutil lo que se ha ganado muchas veces se pierde por elementos que la modernidad ha introducido en el sentir y actuar de los hombres.

El altísimo acceso de todos a los bienes que el mundo ofrece permite que desde cualquier rincón de la tierra, hasta el más humilde vea y aspire a los más sofisticados lujos que se permiten al más rico del alto mundo. Además, la democracia entrega para todos un acceso al acto libre, supuestamente ilimitado, con la apariencia de que libertad y aspiraciones fueran elementos suficientes de acceso a todo aquello que se vislumbra como deseable.

Con esos espejismos, el capitalismo manipula y con ellos mismos el proletariado pretende alcanzar, o si lo domina el desaliento, odia. La mirada dirigida sólo a lo que se posee con ánimo de dominación o de disfrute, hace que el individuo se olvide de sí mismo en su única e irreplicable especificidad que tendría que determinarlo desde los deseos y expectativas auténticas y coincidentes con sus más notables capacidades subjetivas. Cuando sólo se mira la posesión como determinante de los anhelos individuales porque así está establecido por todo el conglomerado humano, el individuo desaparece y es arrastrado por la masa y por

las transformaciones históricas que en ella se vayan operando. Pobres y ricos, individuos y naciones, están a merced del curso de la historia. Las clases sociales tienden a perpetuarse porque los dueños del capital se alían con el poder político en el propósito de mantener sus privilegios e impedir el acceso a ellos a otros que considera indignos.

La posesión, el dinero sin esfuerzo, se convierten en paradigma social. La violencia y la corrupción con las que se pueden arrebatar porciones de esa riqueza llegan a ser legítimas. El aventurero sin principios pero con ambiciones, si logra su cometido, alcanza reconocimiento y admiración. La actividad que permitió logros de esa índole a ese individuo, independientemente de los que pudieran haber sido sus verdaderos gustos en desarrollo de sus más notables capacidades, son irrelevantes y ni siquiera se tiene un vislumbre de su existencia y su importancia.

No se está diciendo que no haya quienes estén determinados por deseos y capacidades innatas para el emprendimiento empresarial y comercial y que, en consecuencia, en el caso de ellos, sería ilegítimo también el desarrollo de esas aspiraciones. Lo que aquí se sostiene es que muy pocos están auténticamente conformados de esa manera, y que si todos se empecinan en orientar deseos y actividades en ese sentido, la mayor parte sólo alcanzará insatisfacción y frustración, y todos se verán inmersos en una rebatiña en la que los más capaces y los mayores depredadores triunfarán y acrecentarán su arbitrariedad de manera ilimitada.

Es cierto que todos fluimos en el curso que determina nuestra historia. En ese sentido hacemos par-

te de la comunidad humana como un todo, y ni esa comunidad ni la historia tendrán presente nuestra existencia ni extrañarán nuestra ausencia. La única posibilidad de otorgar a nuestras vidas una perspectiva histórica de manera consciente estará sometida a nosotros mismos: cuando cada uno de nosotros entienda que es dueño de sus auténticos deseos, de sus capacidades naturales y del desarrollo que con el esfuerzo persistente y permanente pueda lograr de ellas, habremos aceptado que ese curso histórico en el que fluimos es un todo del que somos parte con significado dentro de él, pues estaremos habilitados para que quienes nos acompañan nos reconozcan porque nosotros estaremos dispuestos a reconocerlos.

Las conclusiones a las que se ha llegado son la simple consecuencia de un proceso de reflexión que, paso a paso, ha conducido a ellas de forma coherente. El alcance generalizado que se propone apenas se vislumbra actualmente: la educación como pilar del crecimiento de sociedades y de naciones ha sido aceptada universalmente. Parece que conserva el rasgo de que se haga pensando exclusivamente en términos económicos y no de satisfacción individual. El alcance de esa satisfacción llegará en algún momento futuro y a partir de él, esfuerzo y satisfacción individuales, autónomos y libres, llegarán a ser la norma.

Tratar de anticipar consecuencias necesarias a un proceso cultural que tenga esas características, es imposible. Si aquí se pretendiera concluir con alguna afirmación de esa índole, estaríamos contradiciendo una de las observaciones lógicas ya planteadas: se está proponiendo un ámbito cultural que se considera saludable como condición suficiente para un futuro pro-

bablemente más armónico, pero cómo sea ese futuro, entre muchos posibles, es asunto que no se intentará postular.

Sin embargo, la entrega que se propone para los individuos, cada uno con sus actividades, en su lugar y en su época, de conciencia sobre la realidad de los acontecimientos y de su participación en ellos, y la satisfacción que les quepa por su sentido de ser partícipes en la construcción del devenir histórico, es natural que atenúe las vueltas al punto de partida o *el eterno retorno* de la historia que tanto atormentó a Nietzsche.

CAPÍTULO VI

CONTEMPORANEIDAD

El propósito de este libro ha intentado dejar sentadas ideas que puedan dar respuesta a asuntos propios de la convivencia social o de las relaciones políticas. Desde atrás se había hecho expresa una visión pesimista pero no desesperada, y se propuso, frente al triste destino de los hombres a lo largo de la historia, la posibilidad de entregar nuevos elementos de análisis sobre la base de que, aunque con timidez, la humanidad ha ido haciendo avances que permiten un tenue grado de esperanza.

El establecimiento de la democracia en su doble connotación de igualdad frente a la ley entre ciudadanos y de contrapesos entre las diferentes ramas del poder público, representa uno de esos grandes hitos que, por lo menos en teoría, permitirían ver el futuro con mayor optimismo. Del mismo modo, se han ido estableciendo normas que regulan el uso de la fuerza en los conflictos armados y en los procesos coactivos necesarios, en ocasiones, para la sobrevivencia de los Estados y de los individuos que conforman los tejidos sociales.

Si todo lo anterior pudiera aceptarse como avances, dentro de procesos paulatinos en búsqueda de la convivencia social, abruma la verificación de que, a partir de adelantos científicos y, en particular, de aplicaciones tecnológicas, parecieran los riesgos dando pasos mayores que superan a los logros alcanzados por el humanismo. Porque no se puede ocultar que se ha conformado la posibilidad de acabar con la vida sobre el planeta a partir del uso de las armas atómicas y, por si fuera poco, aun sin hacer uso de ellas, una de las preocupaciones que mayor urgencia imponen para la búsqueda de soluciones se refiere al daño que se está haciendo sobre el planeta y sobre su funcionamiento armónico, cuyos equilibrios se han deteriorado por la mano del hombre que, con su tecnología y su afán consumista, ha superado la armonía necesaria de la naturaleza que recibió.

Porque, además, el desarrollo de las comunicaciones ha hecho posible que todos, desde cualquier rincón del planeta, tengamos acceso a lo que se hace, lo que se dice y lo que se cree, en todos los lugares de la tierra, propiciando la propagación instantánea de todas las aberraciones culturales que surjan y que pueden ser estimuladas para uso de todos, de la mano de desarrolladísimas técnicas de mercadeo que parecieran haber avasallado al hombre.

Al acoger la actitud naturalista de Nietzsche, con su ambición exaltada por escapar de la metafísica, y al atenuarla con el positivismo que correspondía al consultorio de Freud, parecía que se podría soslayar una visión metafísica de los asuntos éticos y con ese propósito se realizó todo el trabajo de crítica filosófica

cuyo despliegue ha caracterizado lo escrito hasta este momento. Sin embargo, las ideas que se han ido dejando establecidas por el contraste con lo que se critica, han situado la propuesta de esta obra en una posición también metafísica que, por lo visto, es ineludible cuando se busca dar respuesta a asuntos propios de un ámbito que dentro de sí mismo no puede tenerlos, puesto que sólo cuenta con los elementos propios de él. *Para que el pez sepa que el agua existe tiene que estar por fuera del agua.*

Ya Sócrates nos había puesto en guardia contra toda aseveración generalizada si ella se aceptaba sin análisis y sin discusión. Al hacerlo abrió el pensamiento filosófico que aquí se ha intentado aplicar para asuntos propios de la armonía social dentro de los cuales, sin decirlo, el elemento esencial que con ese cometido está atravesando todas las ideas es el de *la libertad*, pues al establecer la voluntad de poder en el centro de la discusión y al mirarla con la lupa que se ha usado, surge la opcionalidad en la actividad dominadora en sus posibles vertientes de acometer el obstáculo cuando parece que él es superior a quien lo afronta o la de huir cuando es claro que quien actúa cuenta con mayor fuerza que aquél o aquello que se le opone. Esa opcionalidad al actuar, característica del hombre y no de los animales, se refiere a la libertad con la que el actuante, desde su razón, escoge entre las posibilidades que le otorga la realidad a su actividad en cada momento y, por supuesto, de forma más general, a lo largo de toda su vida.

El planteamiento hecho que acoge lo formulado por Nietzsche resulta muy simplista al mirarlo con

mayor detenimiento porque, si la libertad caracteriza a la racionalidad en la relación del hombre con la naturaleza y con sus semejantes, esa racionalidad representa sólo la parte más precaria de toda la masa de los constituyentes de los procesos anímicos cuya preponderancia se deriva de lo inconsciente, de sus impulsos y limitaciones y, finalmente, de la naturaleza animal de la que también el humano participa.

Esa posibilidad de escogencia al actuar puede estar limitada, para empezar, por razones de salud mental. El histérico no es libre para decidir sobre la dirección que otorgue a sus impulsos, pues, primero, ni siquiera los ha reconocido y, como si fuera poco, las actividades sustitutas con las que se manifiesta el impulso original lo amarran a procesos de repetición que lo atormentan y que no puede superar. Piénsese en la anoréxica que sabe que si no come se muere y que, aun así, el acto de comer la llena de angustia. U obsérvese a aquél que en todo momento está constreñido a lavarse las manos porque algún temor, que no puede identificar y que sabe que no es racional, lo impulsa a hacerlo para combatir bacterias cuya eliminación es irrelevante. De la misma manera aquél atormentado por la fobia a las aglomeraciones humanas que le impiden disfrutar de teatros, estadios y espectáculos a los que acudan muchas personas. Es claro que individuos de esa naturaleza, determinados por impulsos que no pueden reconocer y sustituidos de forma tan anómala, están a merced de su naturaleza animal para actuar o para huir de forma independiente de su racionalidad.

Al contrario, aquel individuo aislado en su conformación psíquica autista carece de libertad, pues el

aislamiento, que lo caracteriza frente a los demás, impide que su razón se plantee alternativas al actuar en relación con sus semejantes, pues ellos, en su sentir, no cuentan.

Pero con independencia de la conformación psíquica patológica, la realidad natural y social impone límites a la actividad humana que, en buena medida, se establecen de forma racional en cada ámbito de tiempo y lugar, y son acogidos de manera inconsciente hasta el punto de conformar una interacción de doble vía entre las dos instancias, y que caracteriza a cada individuo. He ahí el motivo por el cual, como fundamento de la reflexión ética acometida, se ha situado al individuo como protagonista, evitando cualquier reflexión que le entregue preponderancia a la mentalidad de rebaño en su actuación. Pero, por la misma razón, se niega legitimidad a la de aquél que con su actuar no responde sino por sí y ante sí. La razón separa al hombre de sus congéneres del reino animal y entrega a la naturaleza propia de ellos, o sea a lo inconsciente, los elementos característicos de la libertad, pero, por eso mismo, de ese inconsciente tendría que ser eliminado el individuo de rebaño o el animal solitario.

Y no es porque la historia permita establecer la conveniencia de lo que aquí se está proponiendo. Es claro que ella informa todo lo contrario, pues, si por un lado las clases dominantes han hecho uso de su libertad hasta límites inenarrables de arbitrariedad contra grandes mayorías de la población, en actitudes individualistas en las que para sus representantes ningún tipo de consideración por lo que ocurra a los de-

más haya tenido importancia, al otro, o sea a la masa de trabajadores, sean de la tierra o de las nacientes industrias, los ha identificado un espíritu de rebaño en los que cada uno de ellos, como individuo, ha desaparecido en la desgracia común con la que su vida ha fluido en la compañía de sus semejantes, y con la condición adicional de que ni para ellos ni para sus descendientes se hayan vislumbrado posibilidades de redención a su miseria.

El proceso de desaparición de las monarquías y del establecimiento de la democracia, a partir de la Revolución Francesa, ha entregado, sin duda, elementos institucionales que deberían haber atenuado la miseria social y los atropellos referidos. Sin embargo, los resultados han estado lejos de su propósito en términos de libertad y de justicia, pues, a partir del nacimiento de ella, se han instaurado el capitalismo como fuerza motriz de todo el acontecer cultural y social o, alternativamente, los movimientos de masas populares que se oponen a él y que mantienen la pugna entre pocos individuos que actúan con el único cometido de satisfacer sus intereses egoístas, y grandes sectores que se les enfrentan, con toda la razón, conformados por mayorías incapaces de identificar su individualidad en la actividad opositora que subrogan al poder del conjunto.

Pero el concepto de libertad y de su búsqueda en términos exclusivos de posesión de bienes materiales no puede ser el punto de partida que instaure ningún tipo de gobierno por más bien intencionado que sea, ni responderá de forma razonable a las expectativas de todos los individuos en la visión que se ha venido desarrollando. No sobra recalcar el hecho de que psi-

cológicamente estamos conformados de manera singular, propia de cada uno, y relacionada con impulsos que determinan nuestra acción, conforme con nuestros deseos, nuestra capacidad y nuestras tendencias innatas, y que la verdadera libertad, si alguna es posible, se relacionará con el empeño con el que actuemos y con el reconocimiento que, a partir de él, pretendamos alcanzar de aquellos para quienes somos útiles. De esa manera se destrona al señor dinero como fuente exclusiva de realización individual, y se le otorga la prioridad a la posibilidad de escoger, entre múltiples maneras de hacerlo, al rumbo que demos a nuestra laboriosidad para beneficio de cada uno y para servicio de los demás. Y esa libertad, en su connotación de fuerza relativa entre individuos o de *voluntad de poder*, adquirirá la medida de sus posibilidades de acuerdo con el esfuerzo y con la capacidad propia de cada individuo.

La mirada propuesta que pareciera devolver el pensamiento a la concepción de un individualismo radical, se puede poner a salvo cuando una visión más a fondo permita entender que ese sujeto al que le damos prelación será perfectamente consciente de su singularidad, pero, a la vez, de su participación en la construcción del tejido social. Se está diciendo que si él pertenece a la clase de los que, en un momento determinado, cuentan con el mayor poder económico, sabrá dos cosas: primero, ese poder será la adquisición del esfuerzo sostenido y persistente orientado por un deseo auténtico y nunca el fruto del atropello sobre los demás o de privilegios bastardos y, por lo mismo, desarrollará la capacidad para reconocer los méritos y esfuerzos de aquellos con quienes se relaciona y sirven en la sociedad en la que actúan.

Pero quienes desempeñan actividades deseables y propias de sus expectativas auténticas, no destinadas por su naturaleza o por las circunstancias al cometido único de generar capital en términos económicos, encontrarán satisfactorio su desempeño y exigirán, de acuerdo con él, la retribución pecuniaria merecida y suficiente para la atención digna de sus necesidades y deseos naturales. Los criterios que se establezcan para determinar esos niveles de dignidad individual superan el alcance de los objetivos de estas reflexiones, pues, desde ellas, se pretende sólo atenuar ambiciones desmedidas de los de arriba y acrecentar, por su conciencia y legitimidad, las de los de más abajo.

En este lugar debe aclararse que el retorno a lo individual, en la forma propuesta, no excluye la posibilidad y la necesidad de conformación de grupos que, en conjunto, refuercen el poder de las expectativas que como individuos los hacen semejantes. Por eso, grupos de presión que se identifiquen como partidos políticos, gremios, sindicatos, etc., mantendrán su pertinencia indudable, pero acrecentada en la medida en la que cada individuo se sentirá representado por la totalidad, en la que todos son conscientes de la legitimidad de sus exigencias por el gusto y con el empeño con los que realizan su trabajo. Y, en definitiva, el estrato social al que cada uno pertenezca no será inamovible ni se mantendrá sin alteración, de manera predestinada, para el individuo y para su descendencia.

Hasta aquí un desarrollo ideal del concepto de libertad que queda limitado, por un lado, por la consideración de las exigencias del medio en el que actuamos en términos de creación laboral y que se acrecientan

con lo establecido culturalmente en materias de convivencia relacionadas con temas culturales propios de cada lugar según el momento, y establecidos por las costumbres o por las leyes.

Pero no se puede escapar que el razonamiento hecho es ideal, y que al actuar supuestamente de manera libre, afrontando situaciones que en apariencia superen a quien actúa o, por el contrario, al dejar de actuar cuando parece que estamos por encima de lo que debemos enfrentar, existen elementos de azar que se opondrán, por necesidad, a las expectativas individuales. Para empezar, la vida mueve a la acción que intentará manifestarse siempre, de acuerdo con su fuerza, en los términos propuestos, pero, también, es cierto que la muerte es ineludible. Además, nunca nada podrá dar garantía de que el propósito con el que actuamos o dejemos de actuar alcance aquello a lo que apuntó. Siempre existirá la posibilidad de que no se realice lo que se intenta o que, a veces, se logre más de lo esperado. Ese factor de derrota definitiva frente a la muerte o de posibilidad de éxito o fracaso no relacionados con lo que se espera por las acciones individuales, entregará desde la conciencia, que contribuye a la conformación de lo inconsciente en su doble connotación de lo individual y lo social, elementos adicionales de gran significación en los procesos que determinan lo inconsciente.

Se le da aquí entrada al mundo de los mitos que de forma tan determinante se manifiestan sobre las acciones de los hombres. ¿Cómo no ver que si todos nuestros actos están representados por la vida, por la fuerza y el poder que nos impulsa, la muerte constitu-

ye el fracaso final a todo lo que nos da sentido, y que por eso mismo nos rebelamos a la realidad categórica que ella contiene y damos curso a la certeza de que habrá vida más allá de esa muerte?

Además, la naturaleza ha superado tradicionalmente y en toda clase de eventos, al hombre consciente de su fuerza y de su libertad para actuar, pero inerte frente a ella, y del mismo modo, ¿cómo no buscar atenuantes en el dios o los dioses que acompañen la debilidad humana frente a esas fuerzas monstruosas que se abaten sobre ellos? A esos dioses se les debe mucho y hay que hacerlos propicios para que nos entreguen su amor y su compañía. Se impone la ofrenda y el ceremonial.

Pero el mito se extiende a todos los ámbitos del acontecer humano. Por eso nos decía Freud que la limitación al actuar sin freno parte de la disposición del padre para mutilar al hijo en la competencia por la madre. Y por eso en el Edén plantó Dios ese árbol de manzanas cuyo disfrute prohibió y que representaban, por lo tanto, impedimentos generalizados que Dios taxativamente indicó, pero que, al ser violados, llenaron de limitaciones todos los aspectos de la actividad humana y arrojaron, por añadidura, el trabajo y el esfuerzo como determinantes de la sobrevivencia material.

Y esos mitos, y muchos otros, han impulsado las actividades de los hombres a través de los siglos, y todos estamos constreñidos en nuestro actuar por el peso de ellos en la misma medida en la que, por más que conscientemente queramos renunciar a dioses o ayudas extrasensoriales, jamás podremos desprendernos de ellas.

En resumen, la más apreciable de las aspiraciones de la racionalidad, la libertad, proyecta hacia la naturaleza animal humana elementos que, paradójicamente, la limitan. Esa interacción entre lo consciente y lo inconsciente tiene que ser comprendida y enriquecida con nuevas miradas que apunten, desde lo cultural y desde su conformación social, a niveles de equilibrio más sostenibles en los que lo justo surja de individualidades aptas para reconocer dentro de sí mismas los criterios que otorguen legitimidad a sus exigencias o derechos, y la obligación de entregar a los demás los que a ellos les corresponden que tendrán que ser merecidos con los mismos criterios. El esfuerzo sostenido para acrecentar destrezas, aceptado y autoimpuesto —no determinado por imposición ajena— parece responder a ese ideal.

Las reflexiones que hasta este lugar se han hecho han mantenido su espíritu de crítica filosófica que, por supuesto, ha admitido aquello que de los filósofos sometidos al análisis mantiene pertinencia dentro de la formulación teórica emprendida. Por ello la voluntad de poder o, dicho de otra manera, el impulso dominante propio de la actividad humana, y los niveles sociales alcanzados en el ejercicio de fuerzas comparativas entre individuos, ha sido acogida sin temor como punto de partida en la explicación de la actividad humana.

La democracia, como sistema político que responde de manera adecuada al proceso de la evolución histórica, de la dialéctica planteada por Hegel para explicar los cambios que en el devenir de las sociedades se han ido produciendo, se acoge como razonable en la posibilidad que tiene para anticipar nuevos derroteros

que permitan pensar en momentos de mayor equilibrio cultural y social.

La voluntad de poder que puedan albergar algunos de forma manifiesta por la adquisición de fortunas materiales no se descarta como si ella fuera reproducible en sí misma. En la visión que se le está dando a las ideas que este trabajo contiene, el individuo que tenga las condiciones innatas y la disposición permanente para el desarrollo de esa actividad de manera legítima, es acogido sin ningún tipo de reproche.

La compasión por el sufrimiento de otros, el espíritu de solidaridad con ellos y la acción caritativa tan ponderadas en la tradición religiosa occidental, se acogen también como posibilidades legítimas de disposiciones individuales de actuación conforme con ellas.

Pero, dicho todo lo anterior, cabe la crítica en su sentido negativo que aquí se sintetizará al acoger ideas que, paso a paso, se han ido entregando a lo largo del desarrollo de todo este trabajo, de la siguiente manera: en primer término, las democracias modernas con sus postulados de igualdad y libertad parecieran haber soslayado el propósito de la fraternidad. En efecto, hablar de hermandad entre individuos de estratos sociales tan distantes y tan férreamente determinados, es un contrasentido. No cabe duda de que las sociedades en el pasado y en el futuro han estado y estarán conformadas en forma piramidal desde la cúspide a la que accedan los más aptos hasta la base de los muy numerosos con fuerza relativa menor. Lo que no se puede aceptar es la mentalidad generalizada de que esos estratos están establecidos así, y que sólo por excepción, pocos de los de abajo o de su descendencia

podrán subir y muy escasamente alguno de los de arriba podrá caer.

Esa concepción tan arraigada en nuestro momento cultural, propia en mayor o menor grado, de todos los lugares de la tierra, en últimas mantiene su pertinencia, pues es lo que conviene al ejercicio del poder político, sea cual sea la visión económica con la que él se ejerza, porque si se trata de un ámbito capitalista, sus promotores y quienes desde el poder los representan, mantendrán la impostura según la cual sólo por su actividad el conjunto social en su totalidad puede sobrevivir y progresar en términos materiales. Pero, de la misma manera, si se trata de dar prioridad a una visión socialista, la experiencia ha hecho evidente que la movilidad social deseable ha estado lejos de ser alcanzada y que, en general, la estratificación social de la forma con la que se está describiendo ha mantenido su vigencia, pues la gran masa de los de abajo ha tenido el propósito de darle sustento al discurso de aquellos que se han hecho con el poder político.

Es natural que esa concepción del hombre, de su espíritu dominador y de su libertad, se puede romper sólo al destituir la posesión material como objeto único de realización individual al entregar, por el contrario, una posibilidad más auténtica de crecimiento individual a toda actividad que responda, por sí misma, a la inclinación innata de cada individuo y a que ella encuentre la forma de ser acrecentada en el esfuerzo sostenido así él siga siendo movido por su correspondiente espíritu dominador.

Es evidente que aquí se le ha dado sentido a los procesos de reconocimiento entre individuos que

constituyen el tejido social. Se ha buscado que esos procesos de interacción, y la justicia que los acompañe en términos de retribución y restitución, sean legítimos y hasta donde ello sea posible, satisfagan las aspiraciones individuales en términos de dignidad. Pero en ninguna parte se ha dicho que *el amor al prójimo* sea la única fuente de la legitimidad en términos de justicia, ni mucho menos que la caridad y la compasión puedan esgrimirse como cimientos de sociedades armónicas.

Debe ser claro que la armonía que pueda alcanzarse entre los individuos, por muy numerosos que sean, que conforman una sociedad, se establece sobre la base de que los encuentros entre ellos la mayor parte de las veces son casuales y, a lo sumo, circunstanciales. Cuando, por ejemplo, se cumple con las normas establecidas para el tránsito de vehículos, se está postulando la idea de que los encuentros que por cuenta de esa movilidad peligrosa se produzcan, son casuales y eliminan riesgos por el acatamiento de las normas que la regulan. Del mismo modo, el uso que cada uno haga de la labor derivada de otro, establece entre los dos una relación que es únicamente circunstancial a la que, por supuesto, no se le puede exigir el sentimiento del amor.

La relación amorosa debe tener características muy específicas que la hacen diferente a las demás y que no puede ser esgrimida como fundamento de la armonía social. Cuando hay amor en su sentido auténtico sea porque esté mediado por el deseo sexual o por la amistad o el parentesco, tiene que ser claro que en el fondo de esa relación existe la aspiración a la

permanencia en el tiempo y a la reciprocidad que del otro se reciba en los mismos términos. De la misma manera, en general, tenemos capacidad para amar a un número de personas que será insignificante si se compara con la cantidad de aquellas con quienes tenemos que convivir en condiciones armónicas. Parece razonable, en consecuencia, cambiar el término *amor* por *ética* o *civilización*, y pensar cómo ellos puedan ser aptos para el desarrollo de capacidades y expectativas de los individuos que conforman la sociedad.

No obstante lo anterior, como nos lo anticipó Platón por medio de Sócrates con su intervención en el *Simposio*, el esfuerzo por acrecentar la sabiduría establecido como el mayor de los cometidos de la actividad amorosa, adquiere ya dentro de las reflexiones de este libro la pertinencia que ha tratado de establecerse para todo tipo de relación humana que pretenda fundarse en términos de legítima reciprocidad. Para Platón la lucha por la sabiduría representaba el esfuerzo supremo, y la búsqueda del reconocimiento a otros individuos y del de ellos, en términos amorosos, imponía también esa actitud de esfuerzo permanente e ilimitado en el sentido de ampliar destrezas mediante la disposición auténtica por la atención a la mayor inclinación individual.

El desarrollo de las democracias ha logrado avances muy significativos en la consolidación de derechos, como corresponde, por reacción natural al desbordamiento de todos los atropellos que la historia nos relata parte de los cuales, para vergüenza del hombre, mantienen su vigencia. En la línea de los planteamientos de este trabajo, en el que se entrega prioridad a

la conformación de los procesos psicológicos, resulta apenas natural que sexo, raza y creencias no pueden ser elementos que generen derechos diferenciales y por ello, en lo cultural y jurídico, se ha ido avanzando de manera muy notoria al acoger la realidad de que con esos criterios no se pueden establecer expectativas psicológicas esencialmente diferentes: voluntad de poder y libertad para actuar no dependen ni de la conformación sexual ni del color de la piel ni de los dioses a los que se les rinda tributo.

Pero en ese proceso de atención a derechos se ha llegado a extremos que parecieran encaminados a la restitución debida cuando, en el fondo, es muy probable que sólo se atiendan para cubrir los derechos de verdad significativos anestesiando expectativas sociales con asuntos banales. Se pueden esgrimir múltiples ejemplos que parecieran coincidir con esa apreciación, pero aquí se omiten para evitar polémicas innecesarias. Por eso, sólo se mencionarán dos casos, uno de los cuales se refiere al estilo que se ha ido generalizando, dizque con el propósito de ser incluyente con las mujeres, de forzar el idioma al distinguir *niños* y *niñas*, *presidente* y *presidenta*, *senador* y *senadora*, etc., etc., con visible atropello para la economía del idioma que se conformó de esa manera, casi con seguridad, con independencia de cualquier consideración que tuviera que ver con la discriminación que se ha ejercido sobre las mujeres. De la misma manera, se convierte en noticia nacional la muerte de un niño que fue atendido dentro de las mejores posibilidades médicas para una indigestión generada por bacterias de tal gravedad que no pudo salvarse, y se dirige toda la atención a buscar culpables en el centro médico, elu-

diendo la realidad más dolorosa que obligaría a pensar por qué ese niño y todos sus vecinos consumen agua que puede traer consecuencias tan letales.

Por esa vía se ha ido estableciendo, en mayor o menor grado según el lugar, un ámbito cultural en el que se reclaman derechos de manera melindrosa omitiendo la atención de todo aquello que, de verdad, estaría propiciando condiciones sociales realmente más justas. Y detrás, sin duda, se escudan los actores de la política que por la vía más fácil y más engañosa pretenden alcanzar y mantener el poder político.

Además se tiene que resaltar el hecho de que la obligación, el compromiso del individuo con la sociedad, la legitimidad del derecho que se reclama que tendría que surgir de lo que se entrega, no se menciona. Está bien que se construya un marco propicio en el que todos participen, por igual, de beneficios esenciales, pero es inaceptable que se esgrima como ejercicio político de lo justo la atención a frivolidades y, por añadidura, se omita la inclusión en el ámbito social del concepto de obligación que es el único que puede generar derechos.

El estado de cosas descrito se acentúa al observar cómo el dios dinero no es apreciado sólo con su propósito de acumulación sino, además, por la capacidad que entrega para acceder a todo aquello que el mundo del consumo ofrece como deseable, mediante el uso de las comunicaciones, y con la tecnología del mercadeo. Se vive en sociedades en las que para todos, lo que se ofrece, debe ser alcanzado, y en las que lo que no se logra con ese criterio produce frustración, y nadie habla del esfuerzo sostenido y metódico que debe

acompañar, por necesidad, al alcance de objetos y de experiencias deseables.

Y para darle atención a los reclamos de todos por baladíes que sean sus exigencias o por escaso que sea el número de reclamantes, se modifican normas fundamentales, se trata de acomodar otras, se crea burocracia, todo mundo opina y se establece el caos dentro del ámbito de la ley que aquí se había establecido como perteneciente a los cánones de la lógica aristotélica por la fortaleza de sus principios en su no contradictoriedad. En un ambiente social que responda a un sistema de lógica con afirmaciones que aceptan la validez de las respectivas negaciones, cualquier norma que se formule, por absurda o grotesca que sea, responderá con pertinencia a las posibilidades de esa lógica. La *sindéresis* habrá desaparecido y la desinstitucionalización será total.

Se ha hecho un recorrido teórico en un mundo para adultos y poco se ha tenido en cuenta a los niños. Con ellos todo este desarrollo conceptual parece conducir a una afirmación obvia: se les enseñará que son dueños de derechos con los que pueden contar, pero es natural que se diga que tienen obligaciones consigo mismos y que tienen que crecer en la aceptación de que aquello que se les entrega por amor más adelante lo podrán reclamar sólo con la condición de que hayan construido la forma para merecerlo. Además tendrá que tenerse muy presente la orientación que se les dé con el cometido de que puedan ir estableciendo las actividades preferibles de acuerdo con sus impulsos y capacidades, lo que quiere decir que se respetará su individualidad y se intentará, a toda costa, orientar su

desarrollo hacia la adultez de acuerdo con sus deseos y no con los de sus educadores.

Es escasa la posibilidad de establecer un propósito que, desde el poder político, haya respondido a los planteamientos de este texto. Cabe reseñar dos: el primero, en un momento de tragedia, en el que el mandatario inglés sin ofrecer derechos se limita a exigir *sangre, sudor y lágrimas*. El segundo, en el momento de mayor éxito económico, cuando el presidente en su posesión dice... *no pregunte qué pueden hacer los Estados Unidos por Usted, pregunte qué puede hacer Usted por los Estados Unidos*.

Los dos casos mencionados que son inolvidables por su excepcionalidad tendrían que convertirse en norma desde el ejercicio del poder político, pues desde él se pueden y se deben generar liderazgos que permitan conformar sociedades en las que los individuos, cada uno desde su propia naturaleza, puedan reconocer las dos vertientes por las que su vida debe fluir y que tendrían que definirse como el compromiso consigo mismos para desarrollarse esforzadamente de acuerdo con sus expectativas, y el efecto que sobre la sociedad tiene la actividad individual. De ese modo podrá reconocerse con legitimidad el monismo que se ha propuesto al devolver la carga de lo social al individuo, de tal manera que pueda reconocerse como único en su individualidad pero como constructor necesario de lo social.

Este libro se terminó de imprimir en octubre de 2016, en los talleres de Léanlo, editores, dirigido por Ernesto López A. Teléfono: 3116146243, lealon@une.net.co

Se usó papel bond 90 gramos para las páginas interiores y propalcote 250 grs. para la carátula. Se usó tipo Georgia 12 puntos para los textos y 15 puntos para los títulos.