

Filosofía para Mí

FILOSOFÍA PARA MÍ

Un libro altruista a pesar de todo 😊

Gabriel J. Zanotti

Filosofía para Mí

Gabriel J. Zanotti

FILOSOFÍA PARA MÍ

Un libro altruista a pesar de todo 😊



Gabriel J. Zanotti

INDICE

Introducción.....	7
1. Filosofía de la filosofía.....	9
2. De las ciencias a la filosofía.....	14
3. Filosofía y ciencias sociales.....	20
4. Libre albedrío y determinismo.....	27
5. Alma y cuerpo, conciencia y objeto, mente y cerebro.....	34
6. El conocimiento.....	41
7. Conocimiento e interpretación.....	47
8. Filosofía y lenguaje.....	54
9. Filosofía y sentido de la existencia.....	60
10. ¡Ay Dios!.....	66

Gabriel J. Zanotti

INTRODUCCIÓN

Este es mi cuarto libro de filosofía en tanto filosofía. Los tres anteriores, aunque muy diferentes entre sí, tienen una característica en común: están escritos para todos. Están escritos con la intención de presentar a la filosofía como un camino abierto a todos, despertando al filósofo que habita en cada ser humano.

Al primero lo llamé “filosofía para no filósofos”, y su intención didáctica era obvia. Allí intenté que la filosofía fuera “fácil”. Hoy no lo intento más: la filosofía no es fácil ni difícil, es un hábito, y, como todo hábito, difícil al principio, fácil después.

El segundo fue “para los amantes del cine”. Era casi lo mismo que el primero pero usaba a las películas como fuentes de ejemplos. Hoy considero que el cine es una privilegiada forma de relato de mundos de vida, y, por ende, un privilegiado lugar donde ejercer la actitud teórica esencial a la filosofía. Dios me de fuerzas para escribir una segunda parte.

El tercero fue “para filósofos”: allí me dirigía a todo ser humano, porque todo ser humano es filósofo (aunque tiene que descubrirlo) y a los “filósofos”, diciéndoles algunas cositas, y tratando de hacer una hermenéutica global de la historia de la filosofía occidental.

Y este cuarto libro, ¿qué es? No es una introducción, en la filosofía uno no se introduce, uno se sumerge. Es para “no filósofos” en tanto *no* es un ensayo para ser publicado en una revista especializada, pero es para filósofos porque también les hablo a ellos. Me parece que este libro es un retrato de mis inquietudes filosóficas, *hoy*, más profundas: la unión entre filosofía y vida, la filosofía de las ciencias naturales y sociales, la hermenéutica, el lenguaje, el sentido de la existencia humana, y todo ello en diálogo con los temas clásicos de siempre: la libertad, el alma, Dios. El estilo del libro revela una vuelta hacia cierta forma analítica de exposición, mezclada abruptamente con analogías y simbolismos *más* hermenéuticos. O sea, el libro refleja mi estado filosófico actual: parece haber sido escrito para decirme a mí mismo dónde estoy hoy, filosóficamente hablando (dejando de lado mi vida de astronauta existencial, donde estoy todo el día en la luna). Por eso es “para mí”. Pero, como siempre, es un yo que se dirige a un tú, con la esperanza, permanente esperanza, de despertar en el otro su conciencia teórica, con la esperanza de dialogar con el otro en un intercambio de bien y verdad. Una esperanza permanente en mi existencia. De allí el subtítulo.

Por eso, como intento, a pesar de todo, ser altruista, quiero advertir a mi lector de ciertas cosas. En el segundo capítulo pongo en duda a la

diosa ciencia y me niego, por ende, a dar culto al emperador. Por favor, no es con intención de daño.

En el tercer capítulo digo algo, sistemáticamente, que hasta ahora no he dicho, aunque estaba pre-anunciado en otros escritos “más técnicos”. Sí, lo relaciono con mi visión del mundo social, pero la intención no es política, sino epistemológica.

En los capítulos cuarto y quinto manifiesto mi “in-sistencia”, o, mejor dicho, “re-sistencia” en que la filosofía tiene aún algo que decir sobre el libre albedrío y la relación alma-cuerpo. El estilo se vuelve más analítico y pongo en diálogo a Santo Tomás, a Popper, a Putnam. Que todos ellos me perdonen, y el lector también.

Los capítulos que siguen son una expresión de uno de mis entusiasmos actuales más importantes: conocer es entender, entender es interpretar, interpretar es habitar un mundo, un mundo de vida “hablado” (lenguaje). Sí, allí estarán Husserl, Gadamer, Heidegger, Wittgenstein, *en armonía con lo anterior*. Perdón la audacia. Pero ese soy yo. Es un libro egoísta a pesar de todo ☺.

Pero, como si esto fuera poco, los dos capítulos finales son desconcertantes. Que Dios me los perdone, y que los lectores me perdonen (no extendiendo este pedido de misericordia a mis colegas porque ellos, habitualmente, no perdonan). Cuando terminen de leer el capítulo sobre Dios me dirán, ¿y? Nunca mejor dicho, Dios sabrá. No me queda, ahora, más que citar a mi querido Woody Allen: “...le pregunté al rabino el sentido de la existencia..... El rabino me dijo el sentido de la existencia..... Pero me lo dijo en hebreo..... Yo no sé hebreo” (*Zelig*). Por eso digo: sigo estando de acuerdo con Santo Tomás en su pregunta (*utrum Deus sit*) y en su respuesta, pregunta que era posterior a otra (*utrum Deum esse sit demonstrabile*), que no era ninguna conversación con ningún agnóstico. Pero, ¿de qué estoy hablando? ¡Pues no sé! ¿Cómo voy a saberlo, si estoy hablando de Dios?

Perdón. Sí, perdón en serio. Aquí hay que pensar. Y a fondo. Está comprometida la raíz de nuestra existencia, el sentido de la vida. No queda más que la fortaleza del humor, no queda más que cierto (*aliquo modo*) silencio.

Pero este silencio es para tí, estimado lector. Por eso, espero haber escrito... Algo altruista, a pesar de mí ☺.

Gabriel J. Zanotti

Buenos Aires, Noviembre de 2006.

CAPÍTULO UNO: Filosofía de la Filosofía

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

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

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

Uno de nuestros objetivos es no sólo diagnosticar por qué ha ocurrido ello sino, también, dar otra imagen de la filosofía. Una imagen que sea adecuada a nuestras circunstancias culturales actuales. Por ello voy a decir que la filosofía es como nuestro sistema operativo básico, como el DOS de antaño o como los Windows actuales. Encendemos la computadora, usamos los programas que necesitamos, escribimos diversas cosas, nos comunicamos, pero todo ello “presupone” algo que “está ahí”, pero que tendemos a olvidar mientras la computadora funcione bien. Claro, ese es el límite de la analogía, porque las computadoras pueden funcionar mal de vez en cuando —o más que de vez en cuando....- y entonces su sistema operativo se hace paradójicamente más visible, y sus técnicos y expertos también.

No forcemos la analogía. Simplemente, hay “pre”-supuestos, creencias culturales básicas que pre-suponemos sin darnos cuenta. Ellas determinan nuestra “concepción del mundo” e *influyen absolutamente en nuestras decisiones más concretas*. En todos esos presupuestos, la filosofía tiene

un puesto esencial. Tomar conciencia de ellos, ¿es importante? Dejo al lector la respuesta...

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

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

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

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

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

De todos modos, en los siglos inmediatamente posteriores (XIV, XV, XVI) las cosas no fueron tan simples; ese matrimonio feliz comienza a tener algunas “discusiones” hasta que, de algún modo, entra en una

Filosofía para Mí

gran crisis, sobre todo cuando el paradigma de Ptolomeo cae, ante la emergencia del paradigma de Copérnico y Galileo, y esa caída arrastra consigo a una metafísica “cristiana” sistematizada en el medioevo. La filosofía en el s. XVI está, de algún modo, como buscando un nuevo rumbo, y eso, en mi humilde opinión, es llevado adelante por Renato Descartes.

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

De todo no, dirán muchos de ustedes, pero que se pueda demostrar lo que Descartes pretendía..... Pero calma, ya tendremos tiempo de ocuparnos de todo ello. La clave de la cuestión para por “otra” demostración que enciende la mecha de un debate hasta entonces, diría yo, casi inexistente.

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

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

Pero uno de los grandes filósofos en este debate, Hume, adopta una posición fundamental para la hipótesis que estoy planteando. Dice que no se puede demostrar que el objeto (el mundo externo) exista. O sea, no se puede demostrar “filosóficamente”. Pero lo dice de una manera muy especial. En su vida concreta no es escéptico. *Dice claramente que*

cuando se levanta de su escritorio de filósofo, vuelve a “creer”, en su vida cotidiana, en todas esas cosas que como “filósofos” no podemos demostrar.

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

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

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

La conclusión de todo esto no debe ser una escisión entre filosofía y vida, sino al contrario, una filosofía que quede como una reflexión “racional”, “intelectual”, (Husserl la llamaría “actitud teórica”) sobre la vida humana. En ese sentido coincido con M. F. Sciacca: “. . . La filosofía, por tanto, lejos de estar separada de la vida, como un castillo de fórmulas abstractas y de palabras extrañas, como un fútil juego de conceptos o recorrido inútil de soluciones contradictorias. . . compromete hasta las raíces de nuestra vida espiritual y tiene como objeto de investigación

Filosofía para Mí

lo que de más serio, de verdaderamente serio (que da espanto y gozo a un mismo tiempo), hay en nuestra existencia de hombre”.

En este sentido, propongo al lector una especie de “estímulo al pensamiento” sobre los temas humanos más profundos y, de ese modo, ampliar nuestros horizontes para todas nuestras actividades y nuestras tomas de decisiones complejas. No intentaremos competir con historias de la filosofía, que las hay, y muy buenas, que recomendaremos ya desde el primer capítulo (Julián Marías, Sciacca y Kenny). Tampoco explicaremos los temas como si pudieran “cerrarse” como otro tipo de paradigmas pueden hacerlo. Dejaremos preguntas pendientes, formularemos respuestas provisionarias, como invitando al lector a su propio pensamiento. No porque no estemos seguros de nada, *no porque no tengamos certezas*, sino porque la filosofía es una meditación progresiva, donde el discurso no debe “obligar” a concluir, sino “invitar” a una conclusión (Nozick) donde el lector se sienta llamado a poner de sí su propio pensamiento como parte indispensable del diálogo. Ello es una cuestión clave de la ética de discurso. Y uno de los objetivos de este libro. Si, retrospectivamente, el lector ve a todos estos temas como parte de su reflexión cotidiana, es que ya se ha convertido en filósofo.

Bibliografía recomendada: (de acuerdo al orden de temas):

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

CAPÍTULO DOS:

De las Ciencias a la Filosofía

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

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

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

En Carl Hempel, importante epistemólogo del s. XX, la cuestión se modera un poco: no es tan importante si la hipótesis emana de los hechos o no (o sea, lo importante no es el “contexto de descubrimiento”) sino la justificación de la hipótesis (contexto de justificación) por un apoyo inductivo, experimental, suficientemente amplio. Que una hipótesis tenga apoyo experimental no la confirma absolutamente, pues siempre puede haber otras explicaciones plausibles, pero observemos que el

¹ Pero ese banco está en quiebra....

apoyo experimental sigue siendo sin embargo el criterio de elección “racional” de las hipótesis (analicen esto los que vengan de economía y administración y conozcan de los criterios de “elección racional” de un proyecto de inversión...). Pero queda muy firme, en este esquema, la distinción entre las hipótesis, por un lado, y los hechos experimentales, por el otro. Estos últimos, vuelvo a decir, quedan como la garantía de la verdad, de la certeza, de la objetividad: allí “el ser humano no molesta”.

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

2. Popper dijo no

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

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

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

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

Este es un punto *filosófico* muy importante. Popper cambia la mentalidad: la cuestión no es lo que sabemos, sino lo que *no* sabemos. Postulamos que todos los cuerpos se atraen según el cuadrado de sus distancias, etc., pero, *dado que no lo sabemos todo*, más que buscar casos de confirmación que siempre van a tender a cero al lado de lo infinitamente desconocido, debemos postular la hipótesis y *estar abiertos* a un caso que la contradiga. Es más, debemos adelantar ese caso. Debemos estar abiertos a la refutación empírica, no a la confirmación. La ciencia no se caracteriza por la certeza de la confirmación, sino por estar abiertos una instancia empírica que nos contradiga.

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

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

3. Kuhn le dijo a Popper que no

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

¿Quién fue el que dijo esto, de modo tan desafiante? Un joven historiador de la ciencia norteamericano, nacido en 1924, quien en 1962 publica uno de los libros más vendidos de todos los tiempos en la historia la filosofía: La estructura de las revoluciones científicas. Kuhn no contradice de ningún modo a Popper en que los “experimentos” están influenciados desde un marco teórico, es más, lo apoya firmemente; Kuhn no contradice tampoco que la inducción no va más. Pero lo lleva a un extremo al cual Popper no quiso llegar nunca. Los científicos, dice Kuhn, de ningún modo han estado ni quieren estar “abiertos a la crítica”. Muy lindo sería que fuera así, pero no *es* así. Sus ejemplos no son nada despreciables: ¿estaba Galileo abierto a la crítica? ¡De ningún modo! ¿Quería Newton contradecir sus propias teorías? ¡Menos aún! Los científicos se forman en un paradigma, un marco teórico muy estricto (como a todos nosotros se nos ha formado en el paradigma newtoniano), *y desde allí interpretamos el mundo*, desde allí consideramos “evidentes” ciertas cosas (como que es evidente que las cosas se mueven según la ley de gravedad); desde allí consideramos *posible o imposible* que ocurran o no ciertos fenómenos (por ejemplo, es imposible que un cuerpo no caiga a 9,8 km/s en caída libre). Por eso hay fenómenos que el paradigma considera “imposibles”, ¿Cómo un paradigma va a encontrar algo que lo contradiga? Los paradigmas, dice Kuhn, no se someten a crítica a sí mismos, sino que entran en crisis por agotamiento. Finalmente la cantidad de problemas que no pueden resolver rompen lo que fue la dura piel de su sistema, y colapsan. Los paradigmas alternativos (como lo fue en su momento Galileo) triunfan entonces, y se convierten en los nuevos paradigmas dominantes hasta que entran en crisis de vuela. Y así sucesivamente. Eso tiene otra consecuencia muy importante para los objetivos de este libro:

para Kuhn no existe, al parecer, “la verdad”. Todo depende del paradigma donde uno esté situado. Eso irritó mucho a Popper.....

4. Lakatos les dijo a ambos que si

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

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

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

5. Feyerabend dijo..... ¿Qué dijo?

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

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

Otros, entre los que me incluyo, decimos que en realidad lo que Feyerabend dice, como una síntesis de este debate, es que “todas las metodologías, incluso las más obvias (son sus palabras) tienen sus límites”. O

sea que la ciencia no es ese pedestal infalible a resguardo del humano errar, sino que es esencialmente humana, con las mismas características de todo producto humano, como la filosofía, el arte, la religión, la literatura: puede ser grandiosa, formidable, arriesgada, verdadera en parte, falsa en parte, falible....

6. Pero entonces...

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

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

Bibliografía recomendada

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

CAPÍTULO TRES:

La Filosofía y las Ciencias Sociales

1. Las ciencias sociales, sin complejo de inferioridad

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

Por ende, más allá del debate sobre sus grados de certeza, la ciencia depende de nuestras concepciones del mundo, de nuestras interpretaciones, de nuestras falibles conjeturas que intentan dar luz a un mundo infinitamente desconocido. El método científico es una caminata de ensayo, error, falibilidad y progreso. Las ciencias sociales, por ende, “también”. No son superiores o inferiores a cualquier otro intento humano de dar sentido al mundo. Tienen, si, sus diferencias. A esas diferencias vamos a continuación.

2. Ética, historia, ciencias sociales

Comencemos por su prehistoria. “Al principio”, esto es, desde los albores de la filosofía, y hasta hace muy poco, no había ciencias sociales.

Hubo, sí, algo muy importante, de lo cual se hacía una directa aplicación al mundo social. Era y sigue siendo la ética.

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

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

La separación entre católicos y protestantes no cambia la cuestión. Lutero y Calvino seguían pensando que la ética de la ciudad de Dios debía seguir gobernando la ciudad del hombre, un hombre, ya, para ellos, irremisiblemente destruido por el pecado. La cuestión tampoco cambia con el racionalismo continental del s. XVIII, cuyo representante más ilustrado es Kant. Con él, también la sociedad, en camino hacia la república, la ciencia y la paz perpetua, dependía de la ética. Una ética diferente, sí, más secular, dependiente de un imperativo absoluto aunque sin metafísica o religión, en principio. Pero igual de fuerte y categórico. Las repúblicas laicas y democráticas, guiadas por la ciencia newtoniana y la educación obligatoria, deben ahora “dominar la tierra”. El mandato bí-

blico es cambiado de contenido. Id y bautizad..... Se transforma en “id y enseñar, civilizar...”, pero con el mismo impulso ético y expansivo, exotérico, de épocas anteriores.

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

3. De la ética al orden espontáneo

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

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

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

En los inicios del s. XVIII no tenemos sólo los inicios de la escuela Clásica de economía, sino la Escuela Escocesa, con autores como Hume, Smith, Ferguson. Este último acuña la feliz expresión de que la sociedad es fruto “de la acción humana pero no del designio humano”. Esto im-

plica que para ellos el orden social era “espontáneo”, esto es, no fruto de un acto fundacional deliberado. Los fenómenos sociales implican “consecuencias no intentadas”, evoluciones o involuciones que escapan a planes deliberados de una persona o un grupo de personas. Hay en los fenómenos sociales algo que se puede estudiar pero no planificar. Esto es interesantísimo....

Esta cuestión es retomada explícitamente por el economista austriaco C. Menger en su teoría del origen del dinero, como institución social espontánea. Esta línea “institucionalista-evolutiva” de los fenómenos sociales es retomada luego por Hayek, pero es L. von Mises quien, en mi opinión, acuña una explicación, en el inicio de su tratado de economía, que es clave para entender una ciencia social que no sea “sólo” ética. Dice así: “...The discovery of a regularity in the sequence and interdependence of market phenomena went beyond the limits of the traditional system of learning. It conveyed knowledge which could be regarded neither as logic, mathematics, psychology, physics, nor biology”. Este párrafo es clave. Se afirma que se toma conciencia de algo que está más allá de los campos tradicionales del saber. Eso, que está más allá, y que tiene una cierta (vamos a ver por qué digo “cierta”) autonomía de la ética es una “secuencia y regularidad”, esto es, cierto “orden” en las consecuencias *no* intentadas de las acciones. Adoptar ante este orden una actitud teórica es comenzar a hacer ciencias sociales de un modo no sólo nuevo, sino constitutivo, esto es, las ciencias sociales son “eso”: el estudio de los órdenes espontáneos. Yo puedo “querer” que un poeta gane más que un futbolista, puede ser que considere ello sea bueno, pero si formo parte de los millones y millones de personas que ven partidos de fútbol por televisión o voy al estadio, entonces yo mismo, como consecuencia no intentada, estoy causando el alto salario del futbolista. Un gobierno puede considerar bueno que los obreros de tal o cual sector ganen U\$S 1000 al mes, pero la consecuencia no intentada será que algunos empleadores potenciales dejarán de contratarlos. Yo puedo querer y considerar bueno que las secretarias de mi empresa (no es mi caso) ganen U\$S 10.000 al mes, pero la consecuencia no intentada es que tendré más postulantes de las que puedo absorber y “tendré que” bajar el salario que estoy ofreciendo. O, al revés, yo puedo considerar injusto que un famoso futbolista gane millones y millones más que un profesor titular de Física I, pero, si yo veo sus partidos, yo soy parte de la causa por la cual ese futbolista gane millones. Y así sucesivamente....

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

¿Diremos entonces que las ciencias sociales son sólo descriptivas de órdenes espontáneos y de ningún modo normativas? No, porque, como vimos, en toda acción humana hay una decisión moral implícita. Pero una consecuencia, una inter-acción, que va más allá del fin directamente intentado por el individuo. Esa consecuencia no intentada puede ser, a su vez, buena o mala, pero la “descripción” de esas consecuencias que son fruto de la inter-acción humana tiene un margen de autonomía con respecto a la ética tradicional. Si ese margen no se ve, la diferencia entre las ciencias sociales y la sola ética tampoco se ve. Es absolutamente bueno que todos tengan alimento de sobra, “pero” resulta que por ejemplo hay una ciencia, la economía, que nos dice que “hay” escasez, y entonces los salarios no se pueden aumentar simplemente porque ello sea “bueno”: hay *además* un proceso de ahorro, de formación de capital.....

No se trata, por ende, de contraponer una ciencia “de hechos” vs. una ética normativa. Los fenómenos sociales implican un “mundo”, esto es, según Husserl, un conjunto de relaciones entre personas (inter-subjetividad), y eso es el mundo social, y ese mundo social tiene sus valores morales como constitutivos, porque es parte de su horizonte cultural. Simplemente, ese mundo social tiene una evolución o involución espontánea, esto es, una serie de inter-acciones no intentadas que no se reducen al sólo juicio ético de cada acción en particular.

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

5. De la acción humana a la filosofía

Filosofía para Mí

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

En ese sentido, los problemas teóricos más importantes de las ciencias sociales tienen que ver con la noción de acción e inter-acción que estamos manejando. Un economista partidario de la teoría de la plus-valía marxista ve al mundo como la explotación de capitalismo de EEUU y Europa con respecto a los explotados: América Latina, África, etc. Inútil es que le digamos cifras sobre el PBI interno de los EEUU, o que le mostremos que el PBI per cápita en tal o cual región de América Latina ha crecido: él tendrá otras “cifras” para mostrar que las desigualdades han crecido.

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

¿Cuál de las dos es la correcta?

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

Y todo ello no es más que antropología filosófica.

O sea que:

a) las ciencias sociales tardaron mucho tiempo en distinguirse de la sola ética.

b) Ello no implica que las ciencias sociales sean totalmente autónomas de la ética.

c) La autonomía de las ciencias sociales tiene que ver con la progresiva emergencia de un nuevo paradigma, la noción de órdenes espontáneos en lo social.

d) Esa noción de orden espontáneo tiene que ver con temas tales como: racionalidad limitada, acción humana intencional, intersubjetividad, libre albedrío, orden, etc.

e) Esos temas son esencialmente filosóficos.

Y a esos temas nos dedicaremos en gran parte de las clases que siguen.....

Bibliografía sugerida

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

Filosofia para Mí

- ♦ Gordon, S.: *The History and Philosophy of Social Science*; Routledge, 1991.
 - ♦ Polanyi, M.: Personal Knowledge; Routhledge, 1998.
 - ♦ Menger, C.: Investigations Into the Method of the Social Sciences; Libertarian Press, Grove City, 1996.
-

**CAPÍTULO CUATRO:
Libre Albedrío y Determinismo**

1. Introducción

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

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

Estas preguntas y sus respuestas, anhelantes y vacilantes, conforman gran parte de la filosofía occidental desde Platón, Aristóteles hasta nuestros días. Están necesariamente relacionadas con cosmovisiones religiosas y científicas. Ante semejante panorama, tan vasto, no intentaremos de ningún modo resumir “en pildoritas” esas respuestas, haciendo una mala copia de los libros resumidos de historia de la filosofía. Nuestra metodología, en este tema como en los demás, será ir planteando los problemas, el sentido de esos problemas, comentar algunas posturas filosóficas que nos parezcan relevantes y ofrecer algún “modelo” de respuesta, siempre con el objetivo de que el lector pueda profundizar por sí mismo los autores clásicos, la historia de la filosofía y llegar a sus propias conclusiones. Mi propio planteo condicionará al lector, es verdad, pero siempre que mantenga conmigo un diálogo crítico, ello será una ventaja y no una desventaja para la propia libertad intelectual.

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

2. El libre albedrío. Opciones filosóficas clásicas

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

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

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

Sin embargo, en medio de estos dos extremos había posturas más sutiles. Hubo espiritualismos creyentes negadores del libre albedrío. Algo así se dio en el estoicismo, pero fue sobre todo la tentación de cierto cristianismo que vio en la Providencia divina una amenazante negación de la libertad. El punto culminante de esto es Lutero, frente al cual el cristianismo católico romano tiene que re-afirmar el libre albedrío como parte de su dogma, presentado entonces como un misterio de la fe la conciliación entre el libre albedrío, la Gracia de Dios y la Providencia. Los teólogos católicos también discuten mucho entre sí esta cuestión, y en medio de ellos Santo Tomás de Aquino brilla como el conciliador entre tendencias opuestas: no asume la dualidad alma-cuerpo de Platón, sino una teoría más biológica del ser humano, que toma de Aristóteles, y

sostiene al mismo tiempo la conciliación del libre albedrío y la infalibilidad de la Providencia Divina. Leibniz, otro gran conciliador, también trató de hacer lo mismo. Los historiadores de la filosofía difieren sobre cuál de los dos merece la nota de aprobación.

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

Hacia fines del s. XIX y comienzos del XX, con Hegel por un lado y un cientificismo por el otro, hay ciertas reacciones a favor del libre albedrío. Ciertos existencialistas rescatan la vida humana individual y libre ante su destino (trágico a veces) y la neoescolástica tomista sistematiza los argumentos de Santo Tomás a favor del libre albedrío. Pero el avance de la ciencia y de las neurociencias sigue siendo un duro desafío a estas tendencias (excepto por ciertos tomistas que, herederos de cierto aristotelismo, gustaban de dialogar con las ciencias naturales). Lo curioso es que dentro del evolucionismo hay un autor, ya citado, Karl Popper, que sostiene que la actitud racional, identificada con la crítica, presupone el libre albedrío. Pero es una excepción: para los neurofisiólogos (excepto para J. Eccles) lo que llamamos conciencia es un epifenómeno de los procesos sinápticos. Si en medio de ello hay libre albedrío, sería un tema solo reservado a la fe.

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

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

Filosofía para Mí

- a) espiritualismo partidario del libre albedrío. Hay espíritu, el ser humano no es materia, luego hay libre albedrío.
- b) Materialismo: hay sólo materia, luego, no hay espíritu, luego, no hay libre albedrío.
- c) Materialismo evolucionista: el hombre es fruto de la evolución un cosmos material. Luego....
- d) Evolucionismo dualista: la evolución del cosmos implica un “universo abierto” donde emerge la crítica y, luego, el libre albedrío (Popper).
- e) Espiritualismo negador del libre albedrío. Existe Dios, está el plan de su providencia, luego, no hay libre albedrío.
- f) Espiritualismo monista: todo es espíritu, y es sólo un espíritu, y la materia y el hombre no son sino la manifestación necesaria de la vida de ese espíritu. Luego, no hay libre albedrío.
- g) Reacción existencialista: existe cada individuo, y está él, solito consigo mismo, decidiendo su destino.
- h) Neoescolástica tomista: existe el libre albedrío, compatible tanto con un ser humano esencialmente corpóreo como con la providencia divina.
- i) “Sí, pero”: el ser humano está condicionado por su psicología, su cultura, su historia, sus condiciones de vida económicas y políticas. Luego, el libre albedrío es dudoso.

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

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

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

3. Decidamos libremente si somos libres ☺

Ante todo observen que he subrayado ciertos “luego” que nos pueden ayudar a) comprender la forma de razonar de algunas filosofías; b) ayudar a destrabar algo de la maleza filosófica que nos envuelve.

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

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

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

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

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

¿El viejo camino cartesiano? ¿Pienso luego soy libre? Tal vez. No en vano Popper cita a Descartes y a San Agustín. Pero lo curioso es que también tiene esto algo de parecido con la argumentación de Santo Tomás, quien hablaba del libre albedrío como el “libre juicio de la razón”. Su argumentación giraba más o menos en estos términos. Supongamos (el ejemplo es mío) que quiero aprobar a alguien en un examen cuyos resultados, de acuerdo a mis propios criterios, son por debajo de la nota de aprobación. Tengo razones para desaprobalo, desde luego, pero

también razones para “eximirlo”. Una serie de argumentaciones hay a favor de una y otra acción, ninguna de las cuales es determinante. Ello se debe, a su vez, a que en la realidad ambas opciones son buenas. Esto es, tengo delante dos “bienes” (aprobar, des-aprobar) ninguno de los cuales determina necesariamente mi voluntad. Pero Santo Tomás generaliza: *ningún* bien “de este mundo” determina necesariamente la voluntad. La voluntad es querer el bien, “el” bien no puede ser ninguno de este mundo, sino sólo Dios. Curioso. El Dios que en otras filosofías es una razón para negar el libre albedrío, aquí aparece para afirmarlo. En el siglo XX, un agnóstico podría decir: ningún bien determina totalmente mi voluntad, excepto, ex hipótesis, el bien total, “que no sé si existe”.

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

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

Creo que la filosofía tiene buenos argumentos para el libre albedrío, aunque hemos nombrado una palabra densa: *responsabilidad*. La filosofía no puede determinar a priori el grado de responsabilidad de una persona en un momento concreto, hasta qué punto su conducta estuvo tan con-

dicionada por factores inculpables desde el punto de vista de su historia personal. Allí es donde la filosofía deja el camino abierto a la religión, al perdón, a la misericordia. Pero se puede hacer eso sólo cuando de algún modo nos hemos convencido de que en nuestras acciones hay un “plus”, algo más que una máquina biológica o un tigre corriendo instintivamente a una gacela.

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

Bibliografía recomendada

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

CAPÍTULO CINCO:

Alma y Cuerpo, Conciencia y Objeto, Mente y Cerebro

1. Introducción

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

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

2. Un breve paneo sobre la historia del problema

2.1. El cuerpo, cárcel del alma

Cuando Platón escribe sus famosos diálogos, deja una huella que aún no se ha extinguido en la conciencia occidental. Se llama “dualismo”, esto es, la concepción según la cual el ser humano es alma y cuerpo, siendo el alma una cosa y el cuerpo, totalmente otra. En Platón esto tiene relación con los mitos griegos anteriores, según la cual el alma existía antes de su unión con el cuerpo, unión que es interpretada como un castigo, una “caída” en un cuerpo: un castigo. A partir del nacimiento el alma tendría que recordar con dificultad las ideas contempladas en el mundo de las ideas que habitaba, para tratar de retornar a él según una vida buena.

2.2. El alma, forma del cuerpo

Con Aristóteles la cuestión cambia de modo bastante enfático. Aristóteles tiene una teoría sobre los cuerpos que aplica a todos los cuerpos, tanto vivientes como no vivientes. Cada cuerpo es en realidad una mate-

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

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

Con el advenimiento del Cristianismo, se produce un proceso de asimilación muy especial de estos elementos de filosofía antigua. Pero, contrariamente a lo que podríamos suponer hoy, donde en el siglo XX ha habido tantos católicos aristotélicos, el diálogo es mucho mayor con el neo-platonismo. Aristóteles era más bien conocido en física y en lógica en los ambientes cristianos; la asimilación de su antropología y su metafísica comenzó con los árabes en los siglos XI y XII, y recién en el siglo XIII por parte de ciertos autores cristianos.

En el siglo IV, San Agustín toma del neoplatonismo la concepción de un alma inmortal, cuestión que, para el cristianismo, era y sigue siendo fundamental. Pero con diferencias: el alma no habita un mundo anterior, sino que es creada directamente por Dios, y la contemplación perfecta de las ideas se dará después de la muerte, si, pero porque “lo” contemplado directamente será Dios, en quien “están” las ideas de todas las cosas porque él es el creador de todo. Pero, además, la visión del cuerpo se

hace positiva. El cuerpo es bueno porque es creado por Dios, y el dogma de la resurrección afirma que en la resurrección final alma y cuerpo vivirán nuevamente, para siempre. El cuerpo no puede ser, por ende, malo, aunque por supuesto haya pecados que impliquen una pérdida de armonía entre la sensibilidad y la inteligencia como fruto del pecado original que implicó la salida del paraíso originario, donde la armonía alma/cuerpo era perfecta.

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

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

Para Santo Tomás el alma, como para Aristóteles, es forma del cuerpo. Pero entonces, ¿cómo explicar su inmortalidad? Santo Tomás da una respuesta clásica: el ser humano conoce ideas universales que, en cuanto tales, superan lo que un solo cuerpo podría hacer. Por lo tanto el conocimiento humano no es reductible al cuerpo y, como el conocimiento humano deriva de lo que el ser humano es, y el ser humano es una forma que organiza su cuerpo, esa forma tampoco puede ser reducible a lo corpóreo y, por ende, es inmortal. Santo Tomás la llama forma sustancial racional o subsistente. Tan coherente es Santo Tomás con que el ser humano es uno sólo en la unidad alma-cuerpo, que al alma separada del cuerpo la llama *sustancia incompleta*, que será sólo completa nuevamente en la resurrección de los cuerpos.....Obviamente no todos han estado de acuerdo con esto (*menos* aún los cristianos platónicos de su tiempo y posteriores) pero casi todos los historiadores de la filosofía reconocen hoy la sutileza del análisis de Santo Tomás y su capacidad de armonizar tradiciones de pensamiento *muy* diferentes (por ejemplo, agustinismo más aristotelismo).

La síntesis de Santo Tomás, aunque parezca extraño hoy en día, es olvidada muy rápido por los autores cristianos (excepto por los teólogos de la orden dominica) y, en el s. XV y XVI, la tradición neoplatónica cristiana renace con mucha vehemencia. Pero en el s. XVII se produce

uno de los giros copernicanos más extraordinarios de la filosofía occidental y el dualismo platónico renace con más fuerza aún. Nos referimos al famoso Renato Descartes.

2.5. El alma, conciencia inmortal, res cogitans

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

2.6. Un epifenómeno de las neuronas

La tradición racionalista posterior (hasta Leibniz inclusive) mantuvo en líneas generales estas posturas dualistas, pero, advirtamos, ese dualismo se basaba en una *metafísica* que afirmaba la posibilidad de demostrar la existencia del alma y su inmortalidad, *en los términos cartesianos que hemos visto*. Pero, a partir del s. XVIII, tres acontecimientos importantes dan un duro golpe a esta concepción. Uno, Kant, s. XVIII, quien rechaza la metafísica no como creencia pero sí *como ciencia*. Dos, el positivismo, unido a cierto materialismo determinista del s. XIX (Comte, Laplace) afirmaba que todo es explicable en términos de ciencias naturales y, por ende, nuestra conciencia e inteligencia también. Finalmente, aunque no haya sido la pretensión de Darwin, la teoría de la evolución parece dar un golpe de gracia a la creencia de que el alma humana es creada directamente por Dios...

Así las cosas, en el siglo XX “la filosofía” parece haber sido “sacada del ring” en el tema del hombre. Por un lado los científicos de orientación más organicista, con todo el desarrollo de la biología del sistema nervioso a su favor, afirman decididamente que la conciencia humana no es más que un resultado emergente (epifenómeno) del *cortex* cerebral (Bunge). Luego, si hay un alma o no parece ser sólo una cuestión *de fe*. Lo

que queremos decir con esto es que la filosofía, en cuanto filosofía, parece haber perdido su lugar en este debate. Como si tuviéramos biología por un lado y religión por el otro.

La pregunta es: ¿hay algo en el medio?

3. Tres posibilidades

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

a) Popper y el mundo 3

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

Una de las teorías más importantes de Popper se llama teoría de los 3 mundos. Tiene mucho que ver con lo que veíamos sobre el diálogo en el capítulo 4, pero no es exactamente lo mismo.

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

El mundo 3 presenta interesantísimas características. La primera y fundamental es que no es reductible al mundo 1. Una teoría no es una cosa física, de lo contrario sería igual a los medios físicos donde está asentada. Por ello es verdadera o falsa, en sí misma, aunque no estemos seguros. Por otra parte, una teoría es válida o no desde un punto de vista lógico (consistencia), lo cual tampoco es una cosa física. La verdad o la falsedad, la validez o no de la teoría (lo cual tiene que ver con su posibilidad de ser argumentada, como veíamos en el capítulo 4) no es reductible a lo físico. Luego la inteligencia humana, que trabaja con teorías del mundo 3, no se reduce a lo físico. Esta posición, que Popper sostiene con J. Eccles en El yo y

su cerebro, ha sido llamada dualismo genético (porque el mundo 3 sería un inexplicable proceso a partir de la evolución) en contraposición al monismo de corte materialista que afirmaría que la conciencia humana es sólo fruto de la evolución del sistema nervioso.

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

b) *¿Re-edición de Santo Tomás?*

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

1, premisa mayor: si la inteligencia fuera sólo cuerpo, no conocería sino los cuerpos (si p, entonces q)

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

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

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

c) *Mundo 3, sentido, lenguaje*

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

Filosofía para Mí

Si contestamos que sí, entonces deberemos admitir que una grabación, puesta en “play” implica que es la máquina en cuestión la que está “hablando”. Pero si decimos que no, que el grabador, CD o computadora “no habla” sino que reproduce lo *ya* hablado “por alguien”, entonces, excepto que nos vayamos al infinito para atrás, tendremos que reconocer que detrás del “alguien” que habla hay un sentido, una teoría, “lo” que se quiere decir que no es reducible a lo físico. Y de allí a que haya “algo” en lo humano que *no* sea reducible a lo *solamente* material hay un paso muy corto..... Y ese algo funda, como decíamos la vez pasada, un libre albedrío que, valga la redundancia, libera al ser humano de las ataduras determinantes del mundo material.....

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

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

Bibliografía recomendada

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

CAPÍTULO 6: El Conocimiento

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

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

1. Lo universal y lo singular

La filosofía antigua, como hemos ya insinuado a veces, es un mundo inabarcable. La pequeña pista que podemos dar en este humilde curso es que tal vez no era ese el planteo, en general, en la filosofía griega. Yo diría que los presocráticos eran filósofos que se plantearon a fondo temas que hoy consideraríamos tanto físicos como metafísicos; que ese planteo tuvo un “agotamiento” que condujo a que Sócrates se planteara las cosas de otro modo: preguntas sobre la naturaleza de las acciones morales. ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la valentía?

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

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

Aristóteles no niega esto último, pero “baja” lo uno del mundo de las ideas a mundo material y concreto de todos los días. Si, hay varios tigres, todos con una naturaleza en común (la tigredad), pero esa naturaleza está en todos y cada uno de los tigres: es su forma, lo que los hace ser tales, que está en ellos y no en “otro” mundo. Se dice habitualmente que Aristóteles es realista y Platón, idealista. Pero ambos, me parece, son realistas. Conocemos lo que las cosas realmente son. Lo que ocurre es que en Platón, lo que realmente es, son las ideas universales, mientras que en Aristóteles lo real es cada cosa concreta, y real es también la “forma” que es universalmente la misma en cada cosa que tiene la misma forma (cada tigre, cada mono, cada árbol, y así). El problema del conocimiento es en ellos el problema de lo uno y lo múltiple, de lo singular y lo universal.

2. Lo universal, lo singular y la creación

La filosofía medieval, según M. F. Sciacca, “es” el diálogo entre razón y fe. En ese sentido supone un “encuentro”, a veces amistoso, a veces no, entre el legado de la filosofía antigua y las ideas judeo-cristianas de Dios creador, persona, inmortalidad personal, resurrección, moral como camino a Dios, etc. En ese encuentro, el legado de la filosofía antigua, respecto al debate entre lo singular y lo universal, no sólo no se abandonó, sino que se perfeccionó. No había en la filosofía medieval

“problema del conocimiento” como lo entendemos hoy, sino el problema de los universales, corregido y aumentado.

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

La reflexión medieval posterior nunca abandonó ese legado agustinista. Santo Tomás, (s. XIII) que a veces es presentado solamente como un aristotélico, tampoco. El intelecto humano también participa, en Sto Tomás, de la luz del intelecto divino, de modo más sutil: hay un intelecto activo que ilumina la naturaleza del tigre en la imagen que tenemos del tigre concreto y singular, y a partir de esa iluminación la naturaleza en común es abstraída y de ese modo “vista” por el intelecto que en ese caso es pasivo, al recibir el conocimiento de esa naturaleza en común. *Cuando Sto Tomás explica todo esto lo hace en el contexto del debate con los platónicos y la teoría de los universales.* Hay un texto, además, donde se ve lo que significa “realismo” en Sto Tomás. En la “questión disputada sobre la verdad”, afirma que toda cosa se encuentra entre dos intelectos: el de Dios, infinito, que la crea, y el humano, finito, que la conoce (limitadamente). La “cosa extramental”, y en ese sentido, real, implica que la realidad de las cosas está dada por el acto creador de Dios, y *no* por el acto del conocimiento humano. Ese es el sentido del realismo en Santo Tomás. Es resguardar el carácter *creado* de todas las cosas. Esa noción de creación atraviesa *toda* la filosofía medieval. En el s. XIV, esa afirmación decidida de la sustancia individual por parte de Santo Tomás es convertida en *nominalismo*: sólo existen las cosas individuales, los universales son “puros nombres”. Curiosamente, (curiosamente para lo que presupone-mos hoy) la razón que alegaban sus partidarios es que suponer esencias “reales” implicaba negar el poder creador de Dios. Dios es todopoderoso, luego las cosas son títeres en sus manos. Para Santo Tomás un tigre se mueve *conforme a su naturaleza de tigre* creada por Dios. Para un nominalista del s. XVI un tigre se mueve según lo que Dios absolutamente quiere. “...Conforme a su naturaleza de tigre...” le parecía algo que limitaba el poder de Dios. Debate importante, sin duda, que tiene muchas facetas, una de las cuales es mostrar nuevamente que el carácter *creado* del mundo domina los debates medievales que *hoy* llamamos “debates sobre el conocimiento”.

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

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

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

En el siglo XVI, los escolásticos, que eran los filósofos analíticos de entonces, elaboraron una delicada ingeniería de clasificación de signos sensibles e inteligibles “a través de los cuales” conocemos las cosas. Complicado, muy complicado, como el sistema astronómico de Ptolomeo. Curiosamente, o no tanto, ambos sistemas entraron en crisis. Semejante complicación enojó en cierta medida a Renato Descartes, educado en un colegio jesuita.

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

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

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

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

¿Y entonces?

¡Pues en estos problemas todavía estamos!

4. Sujeto, objeto, duda, etc.

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

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

Pero.... ¿Puede “solucionarse” este problema? Puede ser que no.... Excepto que repasemos *el planteo* del problema. ¿Es el conocimiento la relación entre un sujeto, por un lado, y un mundo externo, por el otro, “mediante” una idea, signo, espejito o copia mental?

Para ello tenemos que pasar al próximo capítulo....

Bibliografía recomendada

- ♦ Platón: Diálogos escogidos. El Ateneo, Buenos Aires, 1949.
 - ♦ Aristóteles: Metafísica. Espasa-Calpe, 1945.
 - ♦ Sciacca, M.F.: Historia de la filosofía. Luis Miracle, Barcelona, 1954. Cap. X. (*hasta aquí, idem cap. anterior*).
 - ♦ Santo Tomás de Aquino:
 - Suma Teológica, I, Q. 79, a. 3c (ediciones diversas)
 - De Veritate, Q. 1, a. 1 (ediciones diversas).
 - ♦ Renato Descartes: Meditaciones metafísicas, en Discurso del método y Meditaciones metafísicas, con traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
 - ♦ Abbagnano, N.: Historia de la filosofía; Montaner y Simon, Barcelona, 1978, tomo II, cap. 10.
 - ♦ Marías, J.: Historia de la filosofía (op.cit), parte referente a Kant.
-

CAPÍTULO SÉPTIMO: Conocimiento e Interpretación

1. Otro mundo

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

Al respecto, creo que es interesante esta cita de Heidegger: “...El “escándalo de la filosofía” no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, *en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas*”². Yo no coincido tanto en la crítica a Descartes que está detrás de esto, común a muchas corrientes filosóficas de la actualidad. Esto es: no es que yo coincida totalmente con el planteo cartesiano, pero algunas críticas parecen no comprender el origen en la época (“epocal”) del planteo. Era totalmente comprensible que si la bolita de nieve de la “idea” había quedado girando por ahí, Descartes haya tratado de solucionarla. Por otra parte, él no dudaba de la realidad del mundo externo, no era escéptico, pero, como la mayoría de los filósofos posteriores, consideró que la tarea de la filosofía era dar esa “demostración” que le parece tan escandalosa a Heidegger. En lo que este último tiene razón es en lo siguiente. Ha pasado mucha agua bajo el río. ¿No es hora de replantear la situación?

Pero Heidegger no cita allí a su maestro, Husserl, que era claramente conciente del problema. Recordemos que en un momento, en el capítulo anterior, dijimos: atención con la palabra “re-presentación”. Esa palabra esconde dos problemas. Primero, reproduce el problema de si la idea reproduce verdaderamente el mundo. Si la idea es una cosa que está horizontalmente en el medio de sujeto y objeto (sujeto – idea – objeto), entonces tenemos el mismo problema: el sujeto no parece conocer al objeto real sino a la idea, que se “inter-pone”. Y, segundo, el objeto parece siempre estar “frente al” sujeto: “presente” a él, lo cual señala, aunque no se quiera, una “distancia” que el sujeto tiene que recorrer hacia el objeto.....

Para evitar todo esto, esto es, “el problema de la representación” Husserl dice en sus primeros libros (ver bibliografía) que va a dejar de lado la “realidad” y concentrarse en el “contenido objetivo” que tiene la

² Ser y tiempo (ver bibliografía) p. 226.

“idea de árbol” (por ejemplo) en mi conciencia. Para él, realidad era más bien aquello con lo que el sujeto “choca”. Otra vez, como en Descartes, esto era un método para poder comprender mejor lo que queremos significar con árbol o lo que fuere, evitando la pregunta de la realidad del mundo externo. Algunos, sin embargo, comenzaron a decirle “idealista”, de lo cual él se lamenta, con cierta amargura, en el epílogo de su libro Ideas I. Y en cierto sentido tenía razón. Desde 1910 en adelante, lenta y progresivamente, Husserl comienza a elaborar otra noción de “mundo”, como mundo de vida, esto es, el mundo de las personas que cotidianamente conviven (inter-subjetividad). Por ejemplo, si alumnos y profesores están “en clase”, la clase no es un mundo físico, sino una situación entre las personas, una relación específica entre ellas. La clase es una relación co-personal de profesor y alumnos comunicándose, aprendiendo, entendiéndose, y no las cuatro paredes o las sillas y las mesas, que después podrían ser utilizadas para otra cosa y entonces estaríamos en “conferencia”, o “sala de reuniones”, o “departamento de investigación aplicada”, etc. La realidad, así concebida, como mundo intersubjetivo, como relaciones entre personas, no es un mundo físico “externo” a ellas. Alumnos y profesores no están “frente” a la clase, la clase no es algo físico delante de ellos, sino que ellos “están en” clase, y en ese sentido la clase es un mundo interno a ellos. Pero ellos no crean arbitrariamente la clase, un alumno no puede levantar la mano y decir “ahora estamos jugando al fútbol”. El mundo como mundo de vida es real, no es arbitrariamente soñado. *Es la realidad más profunda de la persona*. Estar casado no es lo mismo que estar soltero. Ese es un buen ejemplo de “mundo de vida”, y real, muy real....

2. Mundo, horizontes e interpretación

En el mundo, por ende, las personas “están en”. La persona “es en el mundo”, concebido mundo como conjunto de sus relaciones intersubjetivas. Yo, por ejemplo, Gabriel, “estoy en” mi mundo: mi profesión, mis colegas, mis amigos, mis familiares, mis clases, mis ilusiones, felicidades y preocupaciones.... Como habito ese mundo, como ese mundo es mi casa, lo “comprendo”, y desde ese mundo comprendo la realidad. Ese mundo, que tiene, aunque yo no me de cuenta, toda su historia cultural asumida en él, es el “horizonte” (Gadamer) desde lo cual comprendo: es el límite de mi comprensión, que obviamente se puede

ampliar, pero siempre es límite. Desde ese mundo es que voy a un lugar que es una universidad, y “presupongo”, “comprendo” que un lugar con sillas y pizarrones es un aula. Si, como en las Crónicas de Narnia, abriera la puerta de un aula y me encontrara en una campiña medieval, no podría entender, “interpretar” lo que está ocurriendo.....

Hemos dicho interpretar. Esa palabra, que habitualmente “se interpreta” de otro modo, ahora la estamos “interpretando” de un modo muy distinto. Entendemos el mundo que habitamos; eso es “comprender”, y eso es “interpretar”. Hay una noción común de interpretación que usamos habitualmente, que siempre es “algo sobre algo”. “Sé” que tal equipo ganó el mundial de futbol y luego “interpreto”, o sea, digo qué me parece, por qué, etc. La interpretación es concebida casi siempre como una segunda reflexión más “opinable” sobre un “hecho objetivo” indiscutible. Pero lo que hemos dicho es distinto. Volvamos al ejemplo anterior. Estoy en clase. “Sé” que estoy en clase. O sea, “comprendo”, y en ese sentido interpreto, que estoy en clase. Si por arte de magia o ciencia ficción trasladaras a un maya, muy culto, del s. VII d.c. a tu clase, de repente, él no podría “interpretar” lo que “ve”, al menos inmediatamente. Tú sí.

Pero entonces, ¿no hay hechos objetivos?

3. Un cambio de lenguaje

Realidad, sí. Realidad “en la cual” vivimos, pero no como un suelo físico, sino como el conjunto de nuestras relaciones inter-subjetivas. Si, esto implica abandonar cierto lenguaje que tiene que ver con el modo en el cual concebimos el conocimiento: sujeto – idea – objeto = mundo físico externo.

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

Sujeto = subjetivo

Objeto = mundo físico externo

Mundo físico externo = realidad

Real = objetivo

Objeto = “los hechos”

Interpretación = juicio subjetivo “sobre” los hechos.

¿Y no es así? ¿No nos pasamos todo el día tratando de ligar la verdad a lo “objetivo”? Y si entra el sujeto, ¿no parece que su “subjetividad”

molesta? *Habíamos visto en el capítulo dos la sorpresa que se produce en la ciencia cuando los epistemólogos redescubren al sujeto.....*

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

Nada de esto es innecesario. Como veremos en el capítulo siguiente, los modos de hablar son concomitantes a los mundos que habitamos. En este caso el lenguaje refleja una concepción filosófica. Que se haya metido hasta nuestras entrañas la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, que lo objetivo sean los hechos y estos últimos, cuanto más medibles y estadísticos, mejor, refleja un modo de concebir el conocimiento que nos produce un sin fin de aporías y problemas. Como ejemplo de esto último, veamos un “pequeño” caso: la verdad.

4. En verdad os digo que....

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

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

“...Hablamos de coincidencia dándole distintos significados. Por ejemplo, a la vista de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa, decimos: las dos son iguales, coinciden. Ambas coinciden en su aspecto único. Tienen ese elemento en común y, por eso, desde ese punto de vista son iguales. Pero también hablamos de coincidir cuando, por ejemplo, afirmamos sobre una de las dos monedas de cinco marcos: esta moneda es redonda. Aquí, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación ya no es entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es nada material. La mone-

da es redonda. El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. Pero, a pesar de toda esta desigualdad entre ambos, en la medida en que el enunciado es verdadero coincide con la moneda. Y, de acuerdo con el concepto corriente de verdad, este modo de concordar tiene que ser una adecuación. Pero cómo puede adecuarse a la moneda algo tan completamente desigual como el enunciado? Tendría que convertirse en moneda y de este modo anularse a sí mismo por completo. Pero eso es algo que el enunciado no puede conseguir nunca. Si lo consiguiera, en ese mismo instante el enunciado ya no podría coincidir con la cosa en cuanto tal enunciado. En la adecuación el enunciado tiene que seguir siendo lo que es o incluso precisamente llegar a serlo. ¿En qué consiste su esencia, absolutamente distinta de cualquier cosa? ¿Cómo consigue el enunciado adecuarse a otro, a la cosa, permaneciendo y persistiendo precisamente en su esencia?”

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

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

Filosofía para Mí

Por un lado todo esto es más complicado porque es un nuevo modo de concebir al conocimiento, y un nuevo lenguaje. Pero, si te habitúas a él, verás que estamos haciendo lo que prometimos en el capítulo uno: hacer a la filosofía más simple, una sencilla profundización racional de la vida que vivimos, gozamos y sufrimos. Esa simplicidad no renuncia a la razón, sino sólo a la razón racionalista. Y esa simplicidad no ignora que hay problemas filosóficos más complicados. Pero para llegar a lo complicado hay que comenzar por lo simple. Y lo simple es que estás vivo y que dos ojos que te aman son más reales que un sinfín de estadísticas.

Bibliografía sugerida

- ♦ Gadamer, H-G —El giro hermenéutico, Cátedra, Madrid, 1998.
- ♦ —Verdad y método, I, y II [1960/1986]; Sígueme, Salamanca, 1991/1992.
- ♦ Gilson, E. —El realismo metódico, Rialp, Madrid, 1974.
- ♦ Heidegger, M. —Ser y Tiempo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.
- ♦ De la esencia de la verdad, conferencia de 1930, en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/esenciaverdad.htm
- ♦ Husserl, E. —Experiencia y juicio [1919-20 aprox.]; Universidad Nacional Autónoma de México, 1980
- ♦ —Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica [1913]; Fondo de Cultura, México, 1986.
- ♦ —Ideas... Second book [1928 aprox.], Kluwer Academic Publishers, 1989.
- ♦ —Investigaciones lógicas [1900]; Alianza, Madrid, 1982, tomos I y II
- ♦ —Invitación a la fenomenología, Paidós, 1992.
- ♦ —La filosofía como ciencia estricta [1911]; Universidad Nacional de Buenos Aires, 1951.
- ♦ —Meditaciones cartesianas, Tecnos, Madrid, 1986 [1931]
- ♦ —Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza, Madrid, 1994.
- ♦ —The Crisis of European Sciences [1934-1937 aprox.]; Northwestern University Press, 1970.
- ♦ Leocata, F. —Persona, Lenguaje, Realidad, UCA, Buenos Aires, 2003
- ♦ —“El hombre en Husserl”, Sapientia, 1987, vol. XLII, pp. 345-370.

Gabriel J. Zanotti

- ♦ Polanco, M. —Realismo y Pragmatismo, biografía intelectual de Hilary Putnam, Tesis de doctorado presentada a la Universidad de Navarra, dirigida por Jaime Nubiola, Pamplona, 1997.
 - ♦ Putnam, H. —Las mil caras del realismo, Paidós, Barcelona, 1994.
 - ♦ —Realism with a Human Face, Harvard University Press, 1992.
 - ♦ Schutz, A. —On Phenomenology and Social Relations; University of Chicago Press, 1970.
-

**CAPÍTULO OCHO:
Filosofía y Lenguaje**

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

1. Sujeto – idea – palabra – cosa

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

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

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

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

2. Lenguaje y mundo

Si el modo de salir del laberinto era no entrar en él, y, al hacerlo, “des-cubrimos” que “somos en el mundo” ello también implicará otra noción del lenguaje.

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

Wittgenstein, uno de los más grandes filósofos del s. XX, es quien habló de “juegos de lenguaje”, para referirse precisamente a esa infinita capacidad plástica que tiene nuestro lenguaje. Hay muchas interpretaciones de lo que quiso decir, pero decididamente advirtió a sus contemporáneos que el lenguaje es acción humana, y por eso quienes siguieron sus enseñanzas (filósofos como Austin y Searle) comenzaron a decir que “hacemos cosas” con las palabras.

Mi interpretación es que nuestros mundos de vida atraviesan infinitas posibilidades que podrían llamarse “situaciones vitales” (estar tomando un café con un amigo; asistir a un entierro; estar en una clase, etc.....), y que cada una de esas situaciones vitales implica una serie de funciones lingüísticas infinitamente diferentes y plásticas, modos de hablar muy diversos pero asombrosamente idóneos para la comunicación inter-subjetiva que cada una de esas situaciones requiere. Nuestro modo de hablar va cambiando, girando, según esas situaciones se presenten, con normas muy específicas espontáneamente aprendidas. Todos esos giros son acciones y significaciones. *El lenguaje es acción humana*: al hablar,

tenemos fines, interactuamos con el otro. Nadie intenta meramente informar: *no se puede*. El que me dice que hay quince sillas en la clase comparte conmigo un sinfín de supuestos. Podríamos ver algunos: que sea relevante que haya 15 sillas en la clase; que comparta conmigo la importancia del tema y la pregunta; que comparta el mismo mundo vital donde hay sillas; que me vea como alguien que tiene derecho a hacer la pregunta, etc., etc., etc.... ¿“Dónde está el baño”? “En este planeta”, podría ser la respuesta. ¿Y no es un hecho, según un positivista? ¿No es acaso real que está en este planeta, según yo creo? Pero, ¿qué pasa entonces con esa “información”? Que no es relevante. Ah! Entonces, ¿qué distingue lo relevante de lo que no lo es? Pues el contexto vital de la situación en la que nos encontramos. Y ello, ¿cómo se sabe? No precisamente porque hicimos un curso. Sino porque “somos en el mundo”, y allí, en ese mundo, vivimos “en” el contexto de personas que hablan, de *alguien que dice algo a alguien*..... Y por ende el “algo” es un misterio de significado entre los dos “alguien”.....

3. Lenguaje y sujeto

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

Voy a ser irresponsable, ☺, y voy a aventurar una opinión. Claro que hay sujetos, personas, de carne y hueso: dijimos, precisamente, “*alguien que dice algo*...”. En capítulos anteriores (cinco y seis) vimos que no hay “algo” dicho si no hay “alguien”. El grabador, la computadora, el DVD, etc, no “hablan”. El *messenger* no habla, se supone (¡esperemos!) que hay una persona detrás. Y la relación entre esa persona y su “audiencia” implica el “significado”. O sea que sí, que hay alguien que piensa, y ese pensamiento no se reduce a reproductores mecánicos de sonidos. ¿Un límite a la inteligencia artificial?

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

Lo que quiero decir es: hay personas, hay “lo que piensan”, pero ellas y sus relaciones constituyen un mundo “hablado”, concomitante a

ellas mismas. Las personas no se reducen al lenguaje pero no hay personas sin lenguaje. Claro que podemos “guardarnos nuestros pensamientos”; claro que podemos, y a veces debemos, no decirle a alguien que su peinado es sencillamente horrible...☺. Pero ese “no decir” será parte de nuestro “juego de lenguaje” con él... O con ella.

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

4. Lenguaje y metafísica

Hay un primer Wittgenstein que dijo que de lo que no se podía hablar, mejor callar. Algunos neopositivistas (lo vimos en el capítulo 2) pensaron que con ello estaba prohibiendo todo discurso que fuera más allá de la física. Es dudoso que él dijera eso pero, sin embargo, más allá de lo que Wittgenstein quiso decir, vale la pena analizar el problema. En el capítulo dos vimos esta cuestión desde el punto de vista de las respuestas que recibe de los filósofos de la ciencia posteriores (Popper en adelante). Ahora, habiendo transitado un poco más el terreno de la filosofía, ensayemos una reflexión adicional.

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

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

- a) nada que decir. Si uno intenta decir algo se enrieda en los engaños del lenguaje cotidiano, lo cual conduce a absurdos. Eso im-

Filosofía para Mí

plica que el lenguaje se reduce a la lógica de las ciencias. Pero ya hemos visto que esta posición es difícil de sostener desde las mismas ciencias....

- b) Nada que decir en el sentido místico. Sólo una fe silenciosa, interna, pero nada que decir. Esto se combina también con el último Heidegger que habría afirmado que toda metafísica implica un “olvido del ser”, porque siempre que intentamos “definir” al ser, lo disfrazamos de una definición in abstracto. ¿Será así? Creemos que no, pero hay que tener esto siempre en cuenta. No hay que olvidar que podemos olvidar al ser.
- c) Sobre esos tres temas podemos decir..... ¡Algo! En última instancia, al menos sobre los temas del libre albedrío y del alma hemos dicho “algo”, en el sentido de “afirmar”, (capítulos cuatro y cinco). Sobre Dios, esperemos que Dios nos perdone ☺, por lo que vamos a decir en el último capítulo. Pero ahora querríamos agregar algo adicional.

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

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

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

Vienen los heideggerianos y dicen: ¡no, eso es un olvido del ser!

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

Aquí es donde uno puede dar un portazo con la filosofía, esa negadora de la sencillez. Pero no. Yo he llegado a la conclusión de que nos enfrentamos aquí con un tema muy del segundo Wittgenstein: los límites del lenguaje. Los juegos de lenguaje son infinitos, pero en cada situación, el lenguaje tiene un límite, un límite tan limitado y llevadero como nuestra misma humanidad. Creo que los grandes esfuerzos de los grandes filósofos en estos temas han logrado decir algo, yo diría bastante, sobre

“algo” que supera al lenguaje mismo, que más que la realidad física: la maravilla y misterio de lo insondable de “lo humano”. “Existo”: sí, puede tener sus problemas ese “juego del lenguaje”, pero son más bien límites inherentes a nuestro modo humano de hablar. Y no tenemos otro. Existo, sí, quiere decir que no estoy muerto. Acércate a un entierro y manifiesta tus dudas sobre si lo que está en el cajón está muerto o no, porque no hemos descubierto un lenguaje “sin problemas” para hablar de “existir” y “ser”. Atrévete....

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

¿Seguro?

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

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

¿Y qué dijiste?

¿Que no entendías?

Bibliografía recomendada

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

CAPÍTULO NUEVE:

Filosofía y sentido de la existencia

1. Una larga introducción

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

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

Pero esto no es nada. En el capítulo anterior habíamos terminado “insistiendo” en que nosotros existimos (yo, tú) independientemente de estas complicaciones. Ok, asumamos, aunque muchos colegas se enojen, un punto de partida cartesiano, aunque renovado. Estoy escribiendo este libro, luego, existo. Tú lo estás leyendo, luego, existes. Bueno, eso espero. Hago mis tareas cotidianas, luego, existo. Llego a casa, luego, existo. Duermo, luego, existo. Me canso, luego, existo. Sufro, luego, existo. De repente tengo una buena noticia, luego, existo. Pienso, luego, existo. Sí, también. O sea que existimos. No aisladamente, claro, sino en el entramado de relaciones inter-subjetivas que constituyen nuestro mundo.

No nos vamos a preguntar qué significa que existamos, porque de algún modo ya lo sabemos. No totalmente, claro, o no de tal modo que demos respuesta a las preguntas de mis colegas.... (Y eso: ¿sería saber qué significa existir?), pero al menos nos damos cuenta de que “estar existiendo” es el supuesto básico para todo el “conjunto” de nuestra

existencia. Creo que a partir de allí podemos re-enfocar la situación. Qué es existir, ya lo sabemos, y, como ya hemos dicho, no lo sabemos si los filósofos nos preguntan qué es, y hemos llegado también a la conclusión de que en ese caso “in-sistimos” en que “existimos” a pesar de esas preguntas (*lo más curioso es que esa in-sistencia en nuestra ex – sistencia te la propone un filósofo. ¿Me quitarán la matrícula mis colegas?*). Hay otra pregunta de fondo. Otra pregunta inquietante. ¿Por qué existimos?

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

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

Sólo a partir de allí tiene importancia la pregunta del “por qué”. Nuestra existencia, ¿nos es indiferente? Bueno, espero que no.

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

Alguien me podría decir: ok, si, la existencia de mis seres queridos tiene importancia, pero está bien, así lo vivo y listo. La pregunta por el sentido de la existencia no tiene mucho sentido porque ya la sabemos de algún modo. Esto es, seamos francos: todos sabemos que existimos porque nuestros padres nos engendraron. ¿Y por qué? ¡Bueno! No es necesario ninguna historia en especial para darnos cuenta de que hay un margen de causalidad allí: si no se hubieran conocido..... No existiríamos. Y por ende llegamos a una conclusión que no sé si es buena o mala noticia: existimos de casualidad. Pero esa repentina sorpresa da más

fuerza, entonces, a la pregunta anterior. ¿Qué sentido tiene una existencia que existe de causalidad? ¿Cuál es el sentido de la vida, si depende de la causalidad del encuentro de nuestros padres, y de nuestros abuelos, y así hasta un *big bang* originario que también tiene un margen de casualidad?

2. El avión existencial

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

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

3. La contingencia existencial

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

Cualquiera de nosotros, ¿qué era hace 200 años? Nada. ¿A quién amabas? A nadie. ¿De qué sufrías, de qué gozabas? De nada. ¿Con qué te emocionabas? Con nada. Esa sucesión de “nadas”, ¿no nos revela algo peculiar de nuestro existir?

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

nuestra existencia presente, (perdón Carnap³ ☺) como en aguas.... Sin mucho sentido.

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

4. Surge el creyente

Pero entonces aparece la fe. El creyente dice: “¡No!!!! Tengo una buena noticia: la existencia *sí* tiene sentido!!!! Hemos sido creados por Dios. No estamos arrojados a una existencia sin sentido, sino creados por El, y llamados por El a vivir eternamente con El”.

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

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

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

³ Filósofo neopositivista que se enojaba mucho frente a frases de Heidegger tales como “la nada nada”....

lo sabemos”. No es la misma respuesta, claro: la segunda es más coherentemente agnóstica.

Cuando el creyente decía “no”⁴, no decía “no” a la radical contingencia de la existencia. Al contrario, la afirma absolutamente, porque dice que hemos sido creados por Dios. O, mejor dicho, que estamos siendo creados por Dios. Justamente, “podríamos no haber sido” y es Dios quien decide que seamos, no nosotros. La contingencia de nuestra existencia implica que estamos colgados sobre la nada, y es Dios quien sostiene la cuerda. Podría soltarla. En eso cree el creyente cuando dice “creación”: en un “sostén” por parte de Dios a nuestra existencia que de por sí no se sostiene. En ese caso, hay también una distinción adicional, que ahora debemos marcar: el paso de una contingencia biológica (“podría no haber nacido”) a una contingencia existencial, más abarcadora (“yo podría no haber sido, y todo podría no haber sido”). Como ves, la contingencia del creyente es aún más radical, y por eso más radical su fe en Dios que sostiene en el ser a lo que radicalmente no se explica por sí mismo. Por supuesto, puede haber un creyente que a su vez incluya con toda sencillez, en el diseño de la creación, a todas las casualidades de este mundo (la historia de nuestros padres, también). Santo Tomás de Aquino fue muy claro en eso (yo estoy de acuerdo con él pero no es el momento de tratarlo).

5. La sorprendente coincidencia

¿En qué coinciden, por ende, un agnóstico y un creyente sobre la vida humana? En su total contingencia. Por eso coinciden, también, en que la pregunta por el sentido tiene sentido⁵. La respuesta, claro, es diferente. Para unos, la respuesta es que “no hay” sentido o que “no se sabe” (ambas respuestas se mezclan). Para otros, la respuesta es que sí hay sentido, y es Dios. Pero lo interesante es que un agnóstico que haya captado la contingencia de la existencia jamás pondrá en la existencia misma

⁴ “Pero entonces aparece la fe. El creyente dice: “¡No!!!! Tengo una buena noticia: la existencia *sí* tiene sentido!!!!”

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

su sentido. No la pondrá como respuesta, sino como interrogante. No será una premisa, sino una curiosa conclusión sin premisas a la vista. La contingencia, la radical contingencia de la existencia, es el punto de intersección entre creyentes y no creyentes. La filosofía, por ende, si algo puede ayudar a ambos, es a que vean ese punto de intersección. Se darán cuenta de que ambos se tomaron en serio la pregunta por la existencia, que no han evitado el bulto, y que no han puesto sus esperanzas donde no las hay.

Bibliografía y filmografía recomendada

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

CAPÍTULO DIEZ: ¡Ay Dios!

1. Introducción.

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

¿Qué tiene que ver Dios con la filosofía? Debemos manejarnos con mucho cuidado en un tema tan delicado, que puede herir la susceptibilidad de muchos, ya sea por poco, por mucho, por lo que se diga o lo que se deje de decir. Esto es: asumiremos ahora una posición muy humilde, la de una breve y, desde luego, falible, reseña del tema en la filosofía occidental, respetando al máximo la conciencia de los lectores y dejando como siempre que cada uno llegue a su propia conclusión. Yo, obviamente, trataré de dar mi punto de vista, confiando en que el lector agudice su conciencia crítica y su vocación por el debate al mismo tiempo que su búsqueda de la verdad.

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

2. El monoteísmo en la historia de la cultura occidental

Comencemos diciendo que, seamos creyentes, agnósticos o ateos, la vaga noción de Dios que concebimos los occidentales está decididamente influenciada por la historia de la cultura occidental, donde el judeo-cristianismo y el islamismo han jugado un papel “formador” de nuestra conciencia histórica. En Occidente, si un creyente (ya cristiano, judío o musulmán) discuten con un no creyente, “aquello de lo que discuten” es más o menos lo mismo. La cuestión se pondría mucho, mucho más complicada si al debate se agregara un budista, un hinduista o un sintoísta japonés. Pero entre occidentales, y sobre todo, en la historia de la filosofía occidental, la cuestión se unifica un poco más: el creyente cree que

“existe” (comienzan los problemas de lenguaje...) un Dios personal, creador del mundo y distinto al mundo. El no creyente lo niega o dice que no se puede pronunciar. Pero “aquello que es negado, afirmado o ni negado ni afirmado” es esa noción de Dios creador del mundo y distinto al mundo. *No me estoy refiriendo a “la esencia” de Dios, sino al horizonte de pre-comprensión desde el cual los occidentales hablamos de Dios.* En general es así, excepto por una larga tradición de cierto panteísmo occidental, que por humildad de objetivos no trataremos ahora. Pero incluso esa tradición se identifica a sí misma en Occidente en el debate con la otra.

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

3. ¿Y los filósofos?

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

¿Por qué entonces el “primer capítulo” de esta miniserie lo colocamos en la filosofía griega? Los griegos tenían una religión politeísta que no coincidía mucho, precisamente, con la incólume y no-proselitista fe monoteísta del pueblo judío. Sí, ok, pero resulta que algunos de ellos filósofos griegos, como Jenófanes, o tal vez Parménides, parecen haber hablado de un dios “uno, eterno e inmutable”.... ¿Parecido tal vez?, al dios en el cual.... ¿Pensaban, rezaban?... Los judíos. Esa “idea” (¡Cuidado! ¿Dios es una idea?) queda dando saltos en la historia de la filosofía griega hasta que Platón la entroniza como la idea del “Bien”, y que luego su discípulo Aristóteles, supuestamente más empírico, exalta como “Acto puro” (¿Perfección absoluta?) y acuña una expresión que hasta hoy hace correr ríos de aclaraciones, tanto metafísicas como automovilísticas: “primer motor inmóvil”. El último gran filósofo griego, Plotino, s. II d.C., retoma la idea platónica de bien y enfatiza el uno, su unidad, de donde emerge y dimana todo mundo, que participa de Dios...

4. Surge el Cristianismo

Cuando el Cristianismo se encuentra con la filosofía griega, podría haber hecho lo mismo que el Judaísmo. ¿Por qué no? Al final de cuentas, el Cristianismo era, para los judíos, una herejía de su propio sistema monoteísta, y los cristianos se consideraban la culminación del mensaje del Antiguo Testamento. O sea que pensaban en el mismo Dios. ¿Y qué era eso que hacía el Judaísmo, que los cristianos podrían haber hecho también? Precisamente nada: los judíos no sentían la obligación de difundir su fe monoteísta. Ellos eran el pueblo elegido y estaban esperando al Mesías. Pero Jesús dijo que él era el Mesías, y que después de El, todos, judíos o no, debían recibir la buena noticia de su llegada, y por eso dijo: “id y bautizad a todos los pueblos.....”. O sea que la fe monoteísta del judaísmo pasó a ser una religión expansiva, exotérica, que se sentía llamada a comunicarle al mundo el anuncio de la buena nueva, para convertirlo. Igual los islámicos, que consideran a Cristo otro profeta anterior a Mahoma.

Pero para que una religión sea expansiva, *tiene que hablar. Y hablar al otro. Y para hablar —y hablar “al otro”— hay que emitir un discurso con algo de sentido.* ¡Oh problema! No sólo bastaba rezar a Dios, sino que había que hablar de Dios al no creyente. Y en las primeras etapas del cristianismo, el no creyente por antonomasia fue el Imperio Romano. Toda la “filosofía” de los primeros padres de la Iglesia, hasta llegar a San Agustín, fue un intento de defenderse racionalmente contra varias acusaciones. La primera era la de ser subversivo ante el Imperio. La segunda, la de ser un *absurdo*. Eso es muy importante. Para explicar que algo no es absurdo, hay que explicar su sentido, y al explicar su sentido, se dan “sus razones”, y al “dar sus razones” se da un discurso en ese sentido racional. ¿Eso es filosofía? Tal vez... ¿No?

Habiendo colapsado el Imperio Romano de Occidente, que además había asumido al cristianismo como religión imperial, el problema de ser un subversivo había concluido (con el triunfo de los subversivos, precisamente ☺), pero toda la sabiduría acumulada en la “defensa de la fe”, toda la “apologética de la fe”, todo su “dar su sentido”, todas las “razones para la fe” (esto es muy importante) son celosamente custodiadas por toda la tradición monacal hasta que, en el s. IX, con el renacimiento carolingio, y la emergencia histórica del imperio cristiano de Carlomagno,

van surgiendo las primeras “uniones de maestros” que luego derivan en las primeras universidades. Allí la reflexión sobre las razones para la fe, esto es, la Teología, se convierte en una ciencia tan importante como hoy la física y la astronomía (que también son hoy las ciencias del imperio). ¿Y la filosofía? Ya dije, era nada más ni nada menos que el acompañamiento racional de la Fe.

5. San Anselmo

Esta segunda etapa del diálogo razón y fe tiene un punto de inflexión fundamental en esta cuestión. Uno de los teólogos más importantes de esa etapa, San Anselmo, deja uno de los “argumentos para probar la existencia de Dios” que más ha implicado reflexión y meditación en la historia de la filosofía occidental. En realidad es un argumento apologético, para defender la fe ante el que la niegue. Se lo ha interpretado de muchos modos y realmente no sé si lo que voy a decir ahora es correcto. Pero más o menos es así: los seres de este mundo son cosas cuya esencia no implica que existan. O sea, te puedes imaginar un tigre y no por ello el tigre existe. Pero si algo fuera absolutamente perfecto, nada le faltaría, y por ende tampoco la existencia. Un ser perfecto existe necesariamente. Por ende, si tenemos la idea de un ser perfecto, ello implica que necesariamente existe. Luego el que dice “no hay Dios”, ya piensa en Dios, y no puede por ende negar su existencia. Alguien le contestó que no por pensar en una perfecta isla esa isla tenía que existir, pero San Anselmo insistió: yo estoy hablando de Dios. ¿Cómo confunden una cosa con otra? Su insistencia insistió durante toda la historia de la filosofía occidental...

6. Santo Tomás de Aquino

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

Hoy se utiliza muchas veces a Santo Tomás como “algo con lo cual” se puede demostrar al agnóstico que Dios existe. Pero Santo Tomás no estaba debatiendo con agnósticos: estaba debatiendo con San

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

7. De Descartes a Kant

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

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

Kant es un personaje central en esta miniserie. Kant sostendrá que todo intento de demostración de existencia de Dios está irremisiblemente unido al argumento de San Anselmo. Pero es así que el argumento de

San Anselmo es falso, sigue Kant. Luego, toda demostración asume una premisa falsa. Por eso Kant parece haber convencido a la posteridad entera que toda demostración de la existencia de Dios es filosóficamente fallida.

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

¿Pero no coincide esto con Santo Tomás? No sé, habrá que ver qué dicen tomistas y kantianos. Por lo pronto Kant afirma que la demostración de la existencia de Dios vía la “contingencia” de las cosas que nos rodean *supone sin darse cuenta* al argumento ontológico (el de San Anselmo) porque afirma que “tiene que” haber un ser necesario que sea causa de lo contingente, y ese “tiene que” supone la noción de Dios como premisa, no como conclusión. Como vemos, la cosa (¿qué cosa?) se pone espesa. Luego el argumento de la contingencia de Santo Tomás también sería afectado. Pero, ¿era ese el argumento de la contingencia de Santo Tomás? Es dudoso. Comencemos por preguntar si la “existencia” es lo mismo en Santo Tomás o en Kant. Tengo una mala noticia que darte: la respuesta a esa pregunta nos llevaría un largo tiempo que no tenemos. Pero es una cuestión clave. Otra pregunta para la que no tenemos tiempo: ¿en qué tipo de contingencia estaba pensando Santo Tomás? El hablaba mucho de las cosas que nacen y mueren como contingentes. Pero para él los ángeles son “finitos”, no in-finitos como Dios. ¿Es igual la contingencia a la finitud?

8. ¿Y entonces?

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

Un punto central de suspenso en esta película es Heidegger. No, no es que sea un sinsentido “Dios”. Pero “pensar al ser como Dios nos

Filosofía para Mí

oculta al ser”, habría dicho Heidegger, al parecer (yo no sé muy bien qué quiso decir). ¿Y si pensar a Dios como “el ser” nos oculta a Dios?

Ay Dios. Ok. Sí, basta, ya estás cansado. ¿No mostraría todo esto que este tema es imposible de tratamiento para la razón humana?

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

La “cuestión”, “tema”, “problema”, de Dios, ¿importa?

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

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

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

Y cuando algo importa, la razón humana hace algo. No “importa” que nos digan que no podemos hablar de aquello que queremos hablar, como tampoco importa que nos digan que debemos hablar de lo que no queremos hablar, porque carece de importancia para nosotros.

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

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

Y eso es filosofía.

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

Bibliografía recomendada

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

Gabriel J. Zanotti

- ♦ Sciacca, M.F.: Historia de la filosofía; Luis Miracle Ed., Barcelona, 1954.

Filosofía para Mí