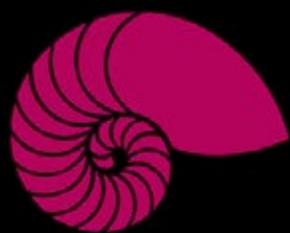


colección
amalgama



MATERIAL
de cátedra

El alma como problema filosófico

*Una introducción a la filosofía
para estudiantes de psicología.*

*Manuel Berrón
Aníbal Humberto Pereyra
Gerardo Ángel Medina
Esteban Ponce*

EDITORIAL  UADER

FACULTAD DE HUMANIDADES,
ARTES Y CIENCIAS SOCIALES



Libro
Universitario
Argentino



UADER

colección
amalgama

El alma como problema filosófico

*Una introducción a la filosofía
para estudiantes de psicología.*

Facultad de Humanidades, Artes
y Ciencias Sociales

EDITORIAL  UADER

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ENTRE RÍOS

Bioing. Aníbal Sattler | RECTOR

Ing. Juan Bozzolo | VICE RECTOR

Mg. Ma. Florencia Walz | DIRECTORA EDITORIAL UADER

El alma como problema filosófico

*Una introducción a la filosofía
para estudiantes de psicología.*

*Manuel Berrón
Aníbal Humberto Pereyra
Gerardo Ángel Medina
Esteban Ponce*

El alma como problema filosófico: una introducción a la filosofía para estudiantes de psicología / Manuel Berrón...

[et al.]. - 1a edición para el alumno - Paraná:

Editorial Uader, 2020.

Libro digital, PDF - (Amalgama)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-9581-58-6

1. Filosofía. 2. Psicología. I. Berrón, Manuel.

CDD 128.1

© Manuel Berrón, 2020.

©EDITORIAL UADER

Diseño Gráfico: Alfredo Molina

Edición y corrección: Vanesa Borgert

EDITORIAL  UADER

Razón social: UADER/Editorial UADER

Avda. Ramírez 1143, E3100FGA

Paraná, Entre Ríos, Argentina

editorial@uader.edu.ar

www.uader.edu.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

ISBN 978-950-9581-58-6



Índice

Introducción	9
Platón: del dualismo alma - cuerpo a la tripartición del alma	13
Introducción	13
1.1. Platón y el diálogo	13
1.2. La discusión sobre la naturaleza del alma en <i>Fedón</i>	17
1.3. La metafísica de las formas o ideas	19
1.4. <i>República IV</i> , temas y problemas previos	22
1.5. <i>República IV</i> , la justicia en la ciudad y en el alma	24
1.6. Guía de lectura y discusión para <i>República IV</i>	27
1.7. Bibliografía	28
Descartes: el alma como cosa pensante	29
2.1. Renacimiento, autoridad y crisis	30
2.2. El desafío del escepticismo	31
2.3. El método: duda, matemáticas y reglas	32
2.4. Innatismo versus empirismo	35
2.5. <i>Meditación primera</i> : el camino de la duda	36
2.6. <i>Meditación segunda</i> : la primer certeza, la distinción entre <i>res extensa</i> y <i>res cogitans</i>	39
2.7. <i>Res cogitans</i> y Dios	40
2.8. Guía de lectura y discusión para <i>Meditaciones metafísicas</i> (I y II)	42
2.9. Bibliografía	44
Hume: la naturaleza humana y los límites del racionalismo	45
3.0 Introducción	45
3.1 Las percepciones: impresiones e ideas	47
3.2 Las facultades: memoria e imaginación	49
3.3 El criterio de la validez objetiva de las ideas	50
3.4 Sobre la asociación de ideas	51
3.5 La crítica a las ideas de sustancia e identidad personal	55
3.6 Guía de lectura	59
3.7 Bibliografía	60

<i>Más allá del bien y del mal: instintos y pasiones en la filosofía de Nietzsche</i>	61
4.1. Introducción	61
4.2. Dos palabras sobre Nietzsche y <i>Más allá del bien y del Mal</i>	62
4.3. Voluntad de Verdad, Verdad, Voluntad de poder	64
4.4. Viejos filósofos, nuevos filósofos	66
4.5. Algunas críticas: “yo”, “alma”, “conciencia” y otros	69
4.6. Psicología y Fisiología	72
4.7. Guía de Lectura	74
4.8 Bibliografía	75
Sobre los autores	77

Introducción

El origen de este volumen se encuentra en el trabajo que los integrantes de la Cátedra de Introducción a la Filosofía (1er. año de la Carrera de Psicología de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de UADER) venimos realizando desde el año 2001, año en el que fue creada la universidad y, con ella, la Carrera de Psicología. El intercambio permanente tanto de puntos de vista sobre contenidos y problemas filosóficos, selección de autores y de textos centrales como de estrategias pedagógicas, modos de evaluación, modalidad de las clases, etc., ha sido un constante aliciente para esforzarnos por mejorar permanentemente la calidad de nuestro trabajo. Este intercambio se ha formalizado en el año 2018 con la concreción de un grupo de investigación que comprende a los integrantes de la cátedra¹. En este marco de discusión, uno de los tópicos permanentemente abordados gira en torno a la bibliografía secundaria o complementaria más adecuada para acompañar la lectura de los textos fuente. En efecto, dado que la bibliografía fuente está compuesta por los textos de los filósofos (y sobre esto también hay una discusión a la que me referiré más adelante) y puesto que la bibliografía secundaria está pensada para acompañar dichos textos, de modo constante nos encontramos discutiendo cuál puede ser la mejor bibliografía secundaria que sirva como complemento al texto filosófico central. En este contexto, siempre estuvo presente la idea de producir nuestros propios textos complementarios que sirvan tanto para el abordaje específico del texto seleccionado como para plasmar el intercambio permanente que el grupo tiene sobre los problemas filosóficos allí abordados. Así, este volumen ve la luz con la pretensión original y genuina de servir como material complementario para la lectura y comprensión de los textos de los filósofos centrales seleccionados de la tradición filosófica.

Nuestro punto de vista relativo a la enseñanza de la filosofía asume que no es posible el desarrollo y el cultivo de la disciplina si no es por medio de la lectura y discusión crítica de los propios textos de los filósofos. Bajo esta premisa, el trabajo de la cátedra persigue discutir un conjunto de textos clave de los principales filósofos de la historia tales como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume y Nietzsche, por mencionar algunos de los más reconocidos.

Así también, consideramos que la filosofía está indisolublemente ligada a su tradición y que está constituida, en primer lugar, por un conjunto de autores que conforman un núcleo suficientemente estable de filósofos –tales como los recién mencionados– y, dentro de este grupo, con un conjunto de textos por ellos producidos que abordan temas que son de interés permanente para la filosofía. Dentro de estos se encuentran, desde luego, asuntos de corte teórico como el problema del conocimiento o el problema del fundamento metafísico pero también temas de corte práctico como los problemas de origen político o ético. Un universo particular de problemas, tal vez con aristas en lo teórico y lo práctico, lo constituyen los problemas de la estética y los problemas de la psicología (cuyas primeras discusiones fueron desarrolladas por los filósofos y en íntima conexión con problemas filosóficos). Ahora bien, en virtud de nuestra concepción de la investigación y de la enseñanza de la filosofía y a partir del trabajo desarrollado en el seno de la cátedra, hemos seleccionamos un conjunto de textos que tienen algún tipo de cercanía con la disciplina en la que nuestra Introducción a la Filosofía se encuentra inserta: la psicología. De este modo, dentro del amplio universo de autores

¹ El grupo se denomina “Filosofía y Psicología” (Res. CD 2032/18), se encuentra en el ámbito del Centro Interdisciplinario de Investigaciones sobre Política, Territorio y Sociedad de esta Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales (UADER) y es coordinado por el Dr. Manuel Berrón.

y textos filosóficos, nuestra selección contempla especialmente que el lector es un estudiante del primer año de la carrera de psicología y, por ello, buscamos aquellos textos en donde pensamos que pueden presentarse temas de interés para el estudiante de psicología. Veamos algunos detalles relativos a este punto.

El presente volumen reúne cuatro capítulos que se encuentran destinados a abordar cuatro textos filosóficos centrales. Además de los criterios mencionados anteriormente, el trabajo de la selección estuvo orientado por el interés de abordar tópicos que, siendo de origen filosófico, pudieran despertar un interés particular entre los estudiantes. En ese sentido, por ejemplo, hemos seleccionado dentro del representativo texto de Platón que lleva por título *República* no una de las secciones más famosas como son aquellas de las tres alegorías –la del Sol, la Línea y la Caverna, ubicadas en los libros VI y VII de *República*– sino una sección en donde se presenta una muy célebre discusión relativa a la existencia en el seno del alma, de la *psyché*, de distintas partes que se encuentran en conflicto entre sí. El libro IV de *República* es un texto enormemente rico desde el punto de vista filosófico porque Platón utiliza allí como principal insumo para elaborar el argumento que introduce las tres partes del alma una de las primeras versiones conocidas del principio de no contradicción. Esto le confiere al texto un notable valor propedéutico para la enseñanza de la filosofía y de la lógica en general, pero no solo ello. La discusión desarrollada es sobre la naturaleza del alma, si esta es simple o si tiene partes, y en la presentación de las partes del alma, Platón distingue entre una parte racional y otra parte sede de las pasiones e instintos. Sin entrar en mayores detalles sobre los contenidos allí discutidos, es bastante patente que el tema tiene, o al menos debería tener, un particular interés para el joven estudiante de psicología. De este modo, la selección cuida que el texto sea próximo y atractivo para los estudiantes. En efecto, en cada uno de los filósofos elegidos hemos buscado encontrar un texto que a la vez sea de interés para la filosofía y para la psicología.

En lo que refiere al carácter de los contenidos específicos de los capítulos, cabe ser destacado en primer lugar que este material tiene el perfil de constituir una bibliografía complementaria modalizada exclusivamente para el texto filosófico seleccionado. Por bibliografía complementaria entendemos un texto que permite una mejor comprensión de la bibliografía fuente –del texto filosófico específico– merced a estar escrito en un lenguaje más accesible para el estudiante pero, principalmente, por servir para introducir elementos centrales de la filosofía del autor estudiado. En efecto, el aspecto central de estos capítulos consiste en facilitar el acceso al contenido filosófico del texto fuente gracias al desarrollo de un conjunto de tópicos claves del autor en cuestión que permitan alcanzar una comprensión más global y acabada del texto. En ese sentido, se presentan los principales intereses de los filósofos, sus aportes a la historia del pensamiento, los desarrollos específicos, las discusiones presupuestas y otros puntos clave que tornan el texto más accesible al estudiante. Bajo esta perspectiva, puede decirse que el presente volumen ocupa un lugar vacante dentro de las posibles introducciones a la filosofía dado que para cada uno de los textos seleccionados se ha preparado una presentación general del filósofo que apunta precisamente a esclarecer dicho texto. Así, tal como es el caso del capítulo referido a Platón, se presentan un conjunto de tópicos perfectamente platónicos pero todos ellos orientados a volver más inteligible el libro IV de *República*. Con todo, resta por señalar que también hemos hecho el esfuerzo por buscar en cada presentación un enfoque particular que permita destacar un aspecto de la discusión o discusiones filosófico-psicológicas que el texto despierta con la finalidad de lograr un atractivo y una motivación diferentes en el estudiante. Resta señalar que cada capítulo cuenta, además, con una guía de lectura y análisis del texto fuente en cuestión así como también de un breve listado de la bibliografía utilizada en cada capítulo.

Finalmente, tenemos la esperanza de que el material que se presenta sea de provecho para estudiantes y docentes que trabajamos y vivimos la Universidad pública argentina con fervor y con la convicción de que este camino de aprendizaje es un genuino camino de libertad. Cada uno podrá juzgar el éxito de nuestra empresa.

Manuel Berrón

Platón: del dualismo alma - cuerpo a la tripartición del alma

Manuel Berrón

Introducción

El presente capítulo está dedicado a Platón, filósofo nacido en Atenas en el S. V a. C. y aborda un texto central de este pensador perteneciente al canon filosófico, en este caso uno de los diez libros de la *República*, el libro IV. Por esta razón, la presentación de la “filosofía platónica” está sesgada por la selección del texto en particular y, de ese modo, orientada a tornar la lectura del texto más comprensible. La selección del texto obedece a razones concretas que se relacionan con dos motivos íntimamente vinculados: el primero es que se trata de un texto central de un filósofo fundamental. En este sentido, puesto que la *República* es una obra central de Platón y, dada la imposibilidad de estudiarla en su conjunto, seleccionamos una parte que nos parece particularmente relevante. La segunda razón obedece al contenido específico que se encuentra en este libro: la distinción entre partes del alma en conflicto. Dado que esta introducción a la filosofía se imparte en el primer año de la carrera de psicología, nos parece pertinente realizar la selección de un texto que pueda presentar un interés acorde al perfil del estudiante. Así, desde esta cátedra entendemos que este texto presenta un atractivo que excede lo filosófico y cuadra con el perfil del estudiante de psicología. En efecto, en el texto seleccionado Platón se ocupa de examinar el conflicto psicológico que ocurre al verse contrapuestos los deseos y la racionalidad. Este problema –que Platón aborda dentro de una discusión mucho más amplia– tiene, sin embargo, ribetes que lo vuelven sumamente significativo para el estudiante de psicología.

I.I. Platón y el diálogo

Una de las cosas que sorprende al iniciar la lectura de Platón consiste en la forma elegida para la escritura: el diálogo. Conservamos más de dos decenas de diálogos que podemos afirmar con certeza que han salido de la pluma de Platón y en todos ellos podemos encontrar diferentes escenarios donde Sócrates y distintos personajes intercambian posiciones sobre temas diversos. Mucho se ha discutido sobre el modo en que deben ser leídos estos diálogos: ¿cuál es la importancia de los personajes? ¿Cuál es el rol de Sócrates? ¿Sócrates es Platón? ¿Importa que la discusión sea junto a un río como en *Fedro*, luego de un banquete como en el *Simposio* o en el contexto de una condena a muerte como en *Fedón*? Platón ha realizado un trabajo muy fino en la selección de los personajes y en el

contexto de la discusión¹. Resulta evidente que cada diálogo tiene un trabajo muy elaborado de fondo para que el tema que es objeto de discusión no se vea reducido a un frío abordaje teórico. En efecto, así como la discusión sobre la inmortalidad del alma ocurre en una celda, durante la madrugada previa a la muerte del mismo Sócrates, la discusión sobre la naturaleza del amor transcurre en la sobremesa de una cena, en el momento de beber vino, donde los influjos del alcohol comienzan a surtir su efecto. Dicho en otras palabras, los contextos ayudan a la comprensión del tema abordado y los personajes representan opiniones que el lector puede presuponer que ellos defenderían. Todo esto ha dado origen a la ya mencionada polémica sobre cuál es la relación entre la estructura dramática y los temas abordados, es decir, sobre la forma y el contenido. A continuación realizaremos una presentación sintética de los principales enfoques al respecto y a los que hemos denominado: (i) visión unitaria, (ii) visión evolucionista y (iii) visión analítica.

(i) La visión unitaria²

Esta visión hunde sus raíces en la misma escuela platónica. Uno de los filósofos neoplatónicos más importantes, Proclo (412-485 d. C.), advierte la ligazón entre la filosofía y el estilo literario de Platón. Así, afirma que:

La parte introductoria de los diálogos platónicos está en concordancia con su intención general. No son recursos ideados por Platón por su efecto dramático... ni tienen una intención puramente histórica..., sino que, como advirtieron los dirigentes de nuestra escuela (y yo mismo he dicho algo sobre ello en otro lugar), dependen también del tema de los diálogos como un todo. (*In Alc.*)³

Esta visión, nacida en el seno de la academia platónica, sirve de antecedente para una renovada y reforzada lectura en el S. XIX. Schleiermacher (1768-1834)⁴ reflexionó otra vez sobre el vínculo entre forma y contenido y, particularmente, sobre el papel activo del lector de Platón. La tesis de Schleiermacher es que la forma del diálogo está conectada con el contenido y esta comunión está vinculada con el propósito general de Platón (en este sentido, no podría escindirse la *forma literaria* de la *filosofía*). Los diálogos, según este punto de vista, tendrían una estructura con una fuerte función pedagógica que consiste en un proceso de guía para conducir al alma desde la ignorancia hacia el conocimiento y, así, hacia la virtud y al bien. También puede decirse que los diálogos están indagando sobre uno y el mismo problema pero bajo puntos de vista diversos y con la finalidad de llevar al lector a más y mayores niveles de reflexión. Finalmente, también podemos afirmar que el problema

1 Esta fuerte impronta del contexto dramático es central en los diálogos mencionados. Sin embargo, en los hoy considerados diálogos de vejez como *Leyes* o *Sofista*, el elemento dramático pierde importancia frente al argumento general.

2 Tomamos este nombre de la clasificación realizada por C. Kahn (2008 [1996]).

3 Citado por Guthrie (1990 [1974]):14).

4 Importante teólogo alemán del S. XVIII (estudió latín, griego y hebreo). Fue discípulo del romántico Schlegel y estudioso de Kant. Su trabajo sobre el problema de la interpretación de las escrituras fue central para la elaboración de su teoría hermenéutica –cuya tarea es caracterizada en “entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él”– y por ello es considerado el padre de la hermenéutica moderna y como un gran aporte suyo a la filosofía. Schleiermacher tradujo completo a Platón al alemán y su trabajo fue publicado en 1804 (cf. bibliografía). Por otra parte, su trabajo tuvo una enorme influencia en otro importante filósofo del S. XX, Hans-Georg Gadamer (1900-2002).

sobre el modo correcto de leer a Platón es el problema del modo en que el lector se implica en la lectura: el lector no es solo un espectador sino que asiste a la discusión, al diálogo entre Sócrates y su interlocutor, y esto tiene consecuencias sobre el modo en que se reacciona ante el contenido (cf. Szlezák 1991:19). En esta tradición se encuentran, además de los autores mencionados, otros célebres investigadores tales como von Arnim, Jaeger, Friedländer y la escuela de Tubinga - Milán.

(ii) La visión evolucionista

Su iniciador fue Hermann⁵ quien sostiene que Platón habría ido cambiando su pensamiento a lo largo del tiempo y que la diversidad de sus diálogos refleja este cambio. Así, habría un primer período “socrático” seguido de un período de madurez y uno de vejez. Esta perspectiva se vio fuertemente reforzada hacia finales del S. XIX por la introducción de los estudios estilométricos iniciados por Campbell (1867). Este tipo de estudios, reforzados por el desarrollo de la tecnología digital, permiten detectar rasgos de la escritura (el uso de ciertas palabras, partículas, adjetivos o adverbios) que sirven para validar la legitimidad de una obra pero, particularmente, para agrupar obras por su cercanía lingüística. Es importante recordar que Platón vivió casi hasta los ochenta años y que seguramente mantuvo una vida productiva por más de cuarenta años lo que supone que, en tanto tiempo, haya modificado su lenguaje. Un importante investigador del S. XX, Vlastos, afirma que hay una filosofía socrática en unos 10 o 12 diálogos y que el desarrollo de una filosofía antitética por parte de Platón aparece recién en los diálogos de madurez (cfr. Kahn 2008: 45-6). El mismo Kahn se ubica en una línea que presupone la continuidad y no la ruptura (contra Vlastos) pero no niega que puedan distinguirse etapas en la formulación del pensamiento de Platón (Kahn 2008: 46-7). En la actualidad, esta visión es útil a la hora de evaluar los distintos temas abordados por Platón porque permite poner en discusión distintos diálogos que se encuentran conectados temporalmente pero sobre todo de forma temática.

(iii) La visión analítica

Esta perspectiva tiene su raigambre en el ámbito anglosajón y se desarrolló a partir de los avances en el área de la lógica y la filosofía de la ciencia en la primera mitad del S. XX propiciados por Frege, Russel y Wittgenstein entre otros. En este sentido, es importante la incorporación de importantes elementos teóricos, particularmente de la filosofía del lenguaje, en el examen de los problemas filosóficos. Además, hay un fuerte rechazo a la metafísica y a las tradiciones continentales (especialmente la francesa y la alemana). Su enfoque general apunta a no considerar más que el argumento mismo presentado por un autor, sea Platón o cualquier otro, prescindiendo de los elementos dramáticos o de estilo y del contexto histórico. Este enfoque es valioso porque permite llevar a cabo una discusión del texto con total prescindencia del drama o del contexto histórico y, por ello, es valioso *para nosotros* en la medida en que nos provee de un insumo para abordar un problema que es de *nuestro* interés actual. Leemos el problema del bien o del mal *en* los argumentos que propuso Platón porque a nosotros actualmente nos interesa el problema del bien o del mal. Finalmente, este modo de leer la filosofía en general y los diálogos platónicos en particular realizó aportes sustantivos para la consideración de los problemas lógicos y argumentativos de la filosofía platónica.

5 Su trabajo central es *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Heidelberg 1839.

Teniendo en cuenta estos tres enfoques, ciertamente opuestos, nosotros podemos concluir que cada uno tiene un aporte singular y valioso a las investigaciones platónicas y que, por ello, podemos valernos de los mismos de acuerdo a nuestros intereses puntuales. Sin embargo, creemos que es bastante patente que no hay una forma eficiente de escindir a Platón de su obra y por ello, como dice cabalmente al respecto un conocido historiador inglés, W. C. K. Guthrie: “los diálogos son Platón y Platón son los diálogos” y concluye que “los dos planteamientos son diferentes y así deben permanecer, porque no son antagónicos sino complementarios, imponiéndole cada uno al otro un saludable control” (Guthrie 1990: 16-17). Aunque él menciona solo dos enfoques, su conclusión puede considerarse para los tres puntos de vista que hemos presentado.

Una última consideración en relación con el estilo resulta importante para poder pasar al apartado siguiente. Como hemos anticipado, en cada diálogo se describe un contexto dramático particular y en ese contexto se caracterizan distintos personajes. Para ilustrar nuestra presentación, tomaré un ejemplo que se encuentra en el libro primero de *República* (*Rep*). En este primer libro, los interlocutores más destacados son Sócrates y Trasímaco. Este último es un sofista⁶ que defiende una tesis bien conocida en esos tiempos: lo justo es lo que conviene al más fuerte. Trasímaco es caracterizado como impertinente, violento e irrespetuoso y que en todo momento se queja y reclama la actitud de Sócrates. Este intempestivo sofista es perfectamente adecuado para introducir un punto de vista bien conocido en la época en un tema también muy discutido: la naturaleza de la justicia. Por ese entonces, existía una discusión propia de la tradición sofística en torno a la naturaleza de la justicia y sobre el tema había dos posiciones encontradas: por una parte, quienes como el sofista Protágoras defendían que la justicia es la ley o la convención (*nómos*) y por otra parte quienes, contrariamente y como Trasímaco, defendían que la ley es la conveniencia del más fuerte. Platón refuerza esta idea diciendo además que el más fuerte, ejerciendo su dominio y sojuzgando a sus rivales, cometiendo todo tipo de excesos que pueden incluir el robo, el enriquecimiento desmedido y el desenfreno sexual, es el más feliz de todos. Trasímaco es una figura desmedida, pero resulta perfectamente adecuada para encarnar la tesis que defiende y que para muchos es valedera. En este sentido, Platón utiliza el diálogo para someter a examen las opiniones comunes que tienen el estatus de verdades aceptadas y pone en discusión una tesis que para muchos es correcta. Es cierto que no todos aceptan que “el más fuerte” es “más feliz”, pero sí es cierto que para muchos es así (incluso para quien es el más fuerte y comete los delitos que Trasímaco atribuye al tirano: el robo, el asesinato y la violación). Entonces, el diálogo es la ocasión para mostrar que esas convicciones están equivocadas y el mejor camino es tomarlas y discutir las. Platón discute y, por medio del personaje Sócrates, levanta objeciones, busca las contradicciones y refuta esas opiniones. Solo así es posible continuar con el examen de las opiniones siguientes que, naturalmente, deben poder responder los problemas y dar solución a las objeciones.

6 En la Grecia antigua, un sofista fue principalmente un maestro de retórica. Los sofistas fueron reconocidos por sus conocimientos y sus aportes sociales. Entre los más reconocidos y valorados se encuentran Protágoras e Isócrates. Sin embargo, Platón construyó una imagen negativa sobre los sofistas que fue la que perduró a lo largo de la historia y, bajo su influencia, suelen ser caracterizados de manera negativa. Un buen ejemplo de esta caracterización negativa lo representa precisamente Trasímaco aquí en *República*.

1.2. La discusión sobre la naturaleza del alma en *Fedón*

La intención del presente apartado consiste en introducir la visión que Platón expone sobre la naturaleza del alma en *Fedón*. Este punto es importante porque si bien *Fedón* y *República* conforman junto con otros diálogos el así llamado “período de madurez”⁷, su punto de vista sobre la naturaleza del alma no es coincidente puesto que, como más adelante explicitaremos, el conflicto entre la razón y los deseos es presentado de dos maneras bien diversas. Además, *Fedón* es un texto largo y complejo con una enorme riqueza dramática dada por la situación en la que se encuentra Sócrates ante la inminencia de su muerte y con un variado entramado de argumentos que lo vuelven uno de los más importantes diálogos platónicos. De esta amplia riqueza temática no podemos aquí ocuparnos con detalle pero sí nos interesa para nuestros propósitos ulteriores presentar algunos elementos centrales que se encuentran en la primera parte del diálogo y que tocan a una caracterización particular del alma. Dicha presentación es muy interesante porque representa, también, una visión del alma muy antigua que hunde sus raíces en la tradición poética y mitológica griega.

A continuación, nos referiremos a la primera parte del diálogo (59c8-69e4) donde se presenta la tesis de la vida filosófica como preparación para la muerte. El contexto dramático es el siguiente: Sócrates se encuentra en prisión puesto que ha sido condenado a muerte por propiciar el ateísmo y corromper así a la juventud. Es la madrugada del día en que se ejecutará la sentencia: Sócrates debe beber la cicuta y morir envenenado. Sus discípulos han llegado a la prisión antes de que inicie el día y mantienen con él una última conversación que comienza como una reflexión sobre el dolor y el placer. Rápidamente Sócrates introduce una antigua opinión⁸ o doctrina secreta según la cual el cuerpo es una cárcel o tumba para el alma (62b) y se pregunta si esta consideración no tendrá un asidero más fuerte que el de un mero relato mitológico⁹. A su vez y de modo sorprendente, Sócrates se manifiesta contento porque ha llegado la hora de su muerte e incluso invita a otros a seguirlo. Ante el estupor que produce esta sugerencia, Sócrates presenta la ya mencionada visión tradicional de que lo mejor del hombre está en su alma y lo peor en el cuerpo. A su vez, supone la inmortalidad y la supervivencia del alma a la muerte y el encuentro de esta con los dioses una vez ocurrida la muerte, siempre y cuando se haya vivido una vida buena y alejada del mal (63ac).

7 Naturalmente, esta distinción entre las tres etapas es la que hemos presentado dentro de la visión “evolucionista”.

8 La opinión supone la distinción entre el cuerpo (*sóma*) y el alma (*psyché*) y la exaltación de esta última como la parte central y más importante de la vida del hombre. El personaje Sócrates define su filosofía como un cuidado del alma (*epiméleia tes psychés*) en distintos diálogos platónicos. De este modo, Platón está trayendo a la discusión filosófica una idea que proviene de otro espacio del pensamiento pero que, dada su importancia, debe ser discutida e incorporada a la propia filosofía.

9 Platón fue una persona religiosa, pero el camino de la fe no es el camino de la filosofía y por ello la idea religiosa de la inmortalidad del alma debe ser abordada bajo una perspectiva diferente. La tradición nos dice que el cuerpo es una cárcel para el alma, pero: ¿es así realmente? ¿Qué dice nuestra razón al respecto? Aquí encontramos otra vez el examen de una opinión estándar o común bajo la mirada de la filosofía.

El examen de la “antigua opinión” pone de manifiesto el uso permanente que Platón realiza de su conocido método hipotético¹⁰ (presentado en el mismo *Fedón* en un pasaje ulterior). Él cree que la opinión de que el cuerpo es una suerte de “cárcel” para el alma tiene algún asidero y por eso pasa a investigarla. Esta opinión se conecta con un tópico central de la filosofía socrático-platónica que es el del lugar que ocupa la filosofía, el conocimiento en general, en la consecución de una vida feliz, *i. e.*, una vida justa. En este marco, la filosofía es una preparación para la muerte. ¿Qué significa esto? La razón es simple: el conocimiento no tiene solo un valor teórico sino que es conocimiento del bien y, a su vez, este conocimiento del bien nos conduce a obrar bien. De este modo, el conocimiento nos vuelve buenos. Tal conversión es crucial: vivir una vida buena es un fin valioso en sí mismo (siempre es preferible vivir siendo justo que injusto) pero vivir bien también nos asegura una sobrevivida feliz luego de la muerte. En efecto, en un contexto donde se sobreentiende que el alma es inmortal y que, siempre que se viva mal, se encuentra sometida a un proceso de reencarnación permanente, la posibilidad de una vida buena permite escapar a este círculo de reencarnaciones. El alma que lleva a cabo una vida buena no reencarna, rompe el circuito de las reencarnaciones y permanece en el mundo divino y eterno junto a los dioses.

La preparación para la muerte, muchas veces también llamada simplemente “liberación filosófica”, permite a quien emprende el camino filosófico sobrellevar los temores infundados de la vida ordinaria, alejarse de los placeres y dolores que el cuerpo suministra y ocuparse del cuidado de su alma. Quien vive de este modo, el filósofo, no le teme a la muerte porque esta, precisamente, constituye un paso necesario del alma en su camino a la felicidad última junto a los dioses. “El filósofo vive para morir” afirma sorprendentemente Sócrates, pero detrás de esta afirmación se esconde un precepto mucho más simple y transparente: se debe vivir justamente para alcanzar la felicidad. Y para vivir justamente es preciso actuar bien, cosa solo realizable a partir del conocimiento de lo justo. El rol de la filosofía o la sabiduría consiste, precisamente, en informarnos sobre lo que es justo. La filosofía realiza entonces el aporte fundamental del conocimiento del bien. De este modo, el filósofo no vive “para morir” sino que vive, como cualquiera racionalmente lo desearía, para ser justo y así, al morir, haber vivido una vida buena. En el plano antropológico platónico, donde lo más importante del hombre es su alma, este vivir bien le asegura al hombre que su alma, es decir, él mismo, se verá liberado de futuras reencarnaciones y, así, se verá alejado de la causa del placer pero sobre todo de la causa del dolor y del sufrimiento: la vida corporal.

No obstante esta importante concepción antropológica según la cual la “liberación del alma” es una recompensa para quienes obran y viven bien, no debe pensarse que es por la lógica de la recompensa que se debe vivir bien. En efecto, si bien la liberación es un “premio”, la búsqueda de la vida feliz es un fin noble y valioso en sí mismo. Así, ser justo constituye por sí solo un fin que el hombre persigue porque, como afirma la conocida máxima socrática, nadie elige el mal a conciencia, es decir, nadie obra mal voluntariamente.

¹⁰ No podemos exponer el método en profundidad, pero es suficiente con señalar que cada una de las opiniones presentadas constituye una “hipótesis” que es sometida a un examen exhaustivo. Dicho examen consiste en presentar objeciones y problemas que la hipótesis propuesta tiene. Si estas objeciones no pueden ser superadas, la hipótesis tiene que ser reemplazada y se debe presentar una nueva hipótesis que, naturalmente, cubra y salve las objeciones presentadas a la primera de las hipótesis. Con la nueva hipótesis volvemos a realizar el proceso de presentar objeciones. Tal proceso se repite hasta llegar a un punto en donde no hay más objeciones (o no hay más hipótesis).

Otro aspecto conectado con la crítica al cuerpo que es relevante señalar comprende un enfoque epistémico de la filosofía platónica. El cuerpo no solo es sede del placer y del dolor, sino que también es sede de los sentidos. Es a través de él que percibimos la realidad sensible que nos rodea. En ese orden de cosas, Platón descrea de la capacidad que tienen los órganos de la sensibilidad para proveernos de conocimiento cierto. Por el contrario, entiende que la razón es el camino de la pura reflexión desligada de lo sensible, la misma que nos puede conducir al conocimiento último de las cosas. En este marco, cobra un lugar relevante su teoría de las formas puesto que estas, que son el objeto último de conocimiento, solo son cognoscibles por la vía mencionada. Como veremos, las formas son entidades que poseen una realidad solo accesible a nuestra inteligencia y exclusivamente por vía de la razón.

Como resultado de estas consideraciones, podemos sintetizar la presentación del alma en *Fedón* del siguiente modo. El alma es lo más importante para el hombre y se contrapone al cuerpo que constituye un lastre, una cárcel o tumba para ella. Esto ocurre porque el alma es la sede de la inteligencia y, por ello, el lugar donde es posible el conocimiento; la contrapartida es el cuerpo, sede del placer y del dolor y, así, causa de los males que nos aquejan. Que el cuerpo sea sede del placer y del dolor implica también que sea sede de los sentimientos y las pasiones, lo que equivale a decir que lo racional se encuentra en el alma mientras que lo irracional depende del cuerpo. Esto, a su vez, significa que hay un conflicto inicial y primordial entre el alma y el cuerpo. El conflicto existe porque los deseos y pasiones que arraigan en el cuerpo son ciegos y muchas veces nos conducen al exceso y a males ulteriores mientras que el alma, gracias a su conocimiento, es capaz de evaluar el daño futuro y por eso ve el mal al que el cuerpo se dirige. En vista de esta “oposición” de intereses se da un conflicto en donde puede resultar ganador el cuerpo, y así se produce el mal evitable, o puede resultar ganadora el alma y de ese modo el hombre se mantiene libre del mal y mejora su condición moral. Más adelante veremos que este conflicto deja de ser entre el alma y el cuerpo trasladándose al interior del alma misma. Si bien no hemos enfatizado este aspecto, el alma es vista como una unidad¹¹ opuesta al cuerpo: el alma es de naturaleza simple, inmortal, mientras que el cuerpo es compuesto y perecedero.

1.3. La metafísica de las formas o ideas

La teoría de las formas o ideas es uno de los temas centrales de la filosofía madura de Platón pero que, sin embargo, no se encuentra desarrollada exhaustivamente en ningún diálogo¹². Estos, como hemos sugerido, poseen una unidad dramática particular que integra diferentes tópicos y, entre ellos, aparece la teoría de las formas en diferentes contextos y atravesada por distintos enfoques. En este sentido, una exposición “sistemática” de esta teoría traiciona la presentación que el mismo Platón realizó de sus ideas. Aunque se encuentra distribuida en distintos pasajes de enorme importancia para la historia de la filosofía, haremos una somera formulación de los principales aspectos de esta teoría sin detenernos en el contexto argumentativo en donde se encuentra integrada.

11 Esto se observa particularmente en un pasaje de *Fedón* en donde se argumenta a favor de la inmortalidad del alma por su afinidad a con las formas: se afirma en particular que el alma no está compuesta (cf. 78c).

12 Entre otros, los pasajes centrales para la caracterización de la teoría de las formas son: 1) la segunda navegación, *Fedón* 95e-107b; 2) símil del sol, de la línea y de la caverna en *Rep.* V 502c - VII 518c; 3) Discurso de Diotima sobre el eros, *Banquete* 209e-212a; y 4. Doctrina de la *anamnesis*, *Menón* 81a-86b.

Uno de los puntos de partida para comprender el punto de vista de Platón consiste en su rechazo a la vía empírica como medio para llegar al conocimiento. Por distintas razones, rechaza a lo sensible como objeto de conocimiento a partir de la premisa¹³ de Heráclito. En efecto, este filósofo enseña que las cosas sensibles se encuentran en perpetuo cambio y, por ello, resulta imposible tener conocimiento sobre ellas. También la tradición de los sofistas nos ha enseñado que el conocimiento sensible es falible. En efecto, los sofistas han desarrollado un conjunto de argumentos que demuestran que nuestros sentidos son falibles y que a menudo nos engañan¹⁴. Esto mismo se ve reafirmado cuando se critica al cuerpo como sede de las pasiones, los sentimientos y los sentidos en general en el *Fedón*, tal como hemos señalado antes. Por otra parte, Platón retoma la posición de Parménides quien también critica la posibilidad del conocimiento sensible y propone una vía de carácter puramente racional. Deudor de estas tres vertientes, Platón considera que el objeto de conocimiento es inaccesible a los sentidos y solo cognoscible por intermedio de la razón. Ahora bien, el conocimiento es posible, tal como nos lo prueba la existencia de artes y técnicas como la medicina, la arquitectura y el arte de la navegación entre otras; y esto se debe, necesariamente, a que su objeto de conocimiento no es sensible sino que es “inteligible”. Pero, ¿qué significa esto?

El concepto “inteligible” es clave porque introduce una distinción ontológica¹⁵ entre dos tipos de realidades muy diferentes: la realidad inteligible y la realidad sensible. Pero esta distinción es tanto ontológica como epistemológica. ¿Qué significa esto? Que Platón utiliza un argumento con apoyo en razones epistémicas para llevar a cabo una distinción ontológica. En efecto, aunque no niega que existan las cosas del plano sensible, lo que sí niega es que puedan llegar a ser conocidas de una manera clara y certera. Y dado que no pueden ser conocidas de modo certero pero el conocimiento certero sí existe, tiene que haber algo específico que sea el objeto de tal conocimiento y esto es lo que Platón denomina orden inteligible (*kósmos noetikós*) por oposición al poco conocido orden sensible (*kósmos aisthetikós*). Puesto que estas dos realidades son tan disímiles, el hombre posee facultades también disímiles que le permiten acceder a cada una de ellas: por una parte, posee las facultades ligadas a la sensación (y al cuerpo) y por otra, las facultades racionales (ligadas al alma) aptas para el conocimiento de lo inteligible. Otro elemento central para comprender esta diferencia entre distintos órdenes de realidad remite a la caracterización que Heráclito hace del orden natural material como un objeto que se encuentra en perpetuo movimiento. Lo sensible nace y muere, se genera y se corrompe eternamente y lo que es de este modo no puede ser conocido. Por otra parte, las realidades inteligibles son siempre idénticas a sí mismas: un ejemplo paradigmático lo constituyen

13 Es un tópico discutido cuán verdadero y objetivo es lo que Platón primero y Aristóteles después atribuyen a sus predecesores. No hay forma de cotejar las afirmaciones de estos filósofos con lo que Tales o Heráclito dijeron y, por eso, es realmente difícil saber si estas afirmaciones son ciertas realmente. Por el contrario, es bastante patente que Platón y Aristóteles están refiriéndose a estos autores para hacerlos partícipes de la discusión, sea para defenderlos o para refutarlos. El punto es que debemos tomar estas referencias con recaudo y debemos siempre interpretarlas dentro de la exposición donde se encuentran y no como la “palabra” del filósofo citado.

14 Platón discute las posiciones de Heráclito y de Protágoras (nombre de uno de los más importantes sofistas de la antigüedad) en la primera sección de su diálogo *Teeteto*. El objetivo negativo de esta primera sección es rechazar que la percepción pueda ser conocimiento y el saldo positivo es que la verdad se encuentra en el terreno del lenguaje, de la opinión.

15 El término “ontológico” refiere a la “ontología”, es decir a la disciplina filosófica que estudia el sentido en que puede afirmarse que algo existe o es. Un ejemplo simple del tipo de objetos estudiados lo constituyen los números: nadie negaría que hay números, pero siendo inmateriales, ¿qué son? He aquí un tema de reflexión de la ontología. En nuestra investigación actual, la distinción es entre los entes o realidades sensibles y aquellos inteligibles o, dicho de otra manera, entre las cosas materiales y las inmateriales.

las proporciones matemáticas o las figuras geométricas. En efecto, estos objetos son eternos, siempre iguales a sí mismos, ingenerados e incorruptibles. Naturalmente, por tener todas estas características, existen, pero no existen material o sensiblemente, sino que existen solo como objetos a los que se puede acceder por vía de la razón. Además, Platón afirma que son lo más real o lo que es realmente real, en manifiesta oposición a lo que está sujeto a devenir, que posee precisamente por esto una realidad degradada. Ahora bien, establecida esta distinción ontológica, ¿cuál es la relación entre lo inteligible y lo sensible desde el punto de vista epistémico? Veamos un poco mejor esto.

Aquí es importante señalar otro antecedente, nuevamente en Sócrates, de quien sabemos que habría influido en Platón en relación con el problema de la definición. Sócrates preguntaba a cada paso qué es tal cosa y qué tal otra: ¿qué es la virtud?, ¿qué es la justicia?, y así sucesivamente. Este interrogante no busca ejemplos de virtudes o ejemplo de cosas o acciones justas sino que busca una definición, sea de la virtud o de la justicia. Bajo esta influencia, Platón entiende que la búsqueda del conocimiento es la búsqueda de la respuesta a la pregunta “¿qué es X?”, es decir, lo que es precisamente satisfecho por una definición. Esto pone la discusión en el terreno del lenguaje y del pensamiento y, tal como hemos visto, es la facultad de la razón o intelecto, la *noesis*, quien puede llegar a conocer estas definiciones. Las definiciones son el objeto de conocimiento, ¿no podríamos detener la pregunta aquí? Platón, heredero de la tradición parmenídea que sostiene que solo puede pensarse lo que es, entiende que si conocemos definiciones, estas tienen que ser de cosas reales, inmutables, eternas y, por ello, distintas de lo sensible¹⁶. Así, si el pensamiento es de lo real y no cambia nunca, entonces el pensamiento es de un objeto específico que no puede ser percibido por la sensibilidad pero sí puede ser pensado. Este objeto es la “idea” o “forma”. El término griego *idéa* o *eídos* puede significar “apariciencia”, “forma”, “género”, “aspecto externo”, pero en Platón adquiere el sentido técnico específico de configuración conceptual de una cosa. En estos términos, la distinción entre orden sensible y orden inteligible se ve fortalecida haciendo del polo inteligible el costado de todo lo real existente más firme y estable. Como ya hemos señalado, Platón entiende que solo las formas o ideas son eternas e inmutables –y por ello objeto cierto de conocimiento– mientras que la realidad sensible, al estar sometida al cambio, permanece incognoscible. Lo más real¹⁷ es lo que puede ser pensado y no lo que vemos a nuestro alrededor. El orden inteligible está conformado por las formas o ideas y estas pueden ser conocidas porque pueden ser definidas. Un último punto a destacar es el rol explicativo y causal que poseen estas definiciones. Si ellas son el objeto de conocimiento, deben poder explicar por qué suceden las cosas tal como suceden. Platón entiende que las cosas sensibles participan (*metéchein*) de las formas y que esta relación que se establece es lo que constituye la conexión causal entre los dos órdenes. Si una cierta cosa X es, por ejemplo, un hombre o un triángulo, es hombre o triángulo por participar de la forma hombre o de la forma triángulo. De este modo, la forma X es causa real de que el objeto sensible X sea hombre o triángulo. La forma hombre es, entonces, tanto causa de que el objeto “hombre” sea tal cosa como también es lo que conocemos cuando conocemos que ese objeto es, por caso, hombre. Así, como hemos dicho anteriormente, la distinción es a la vez ontológica y epistemológica y Platón resuelve el problema del conocimiento poniendo como base de la misma una vigorosa teoría metafísica.

16 Parménides, la otra gran influencia de Platón, sostiene que solo puede pensarse lo que es. Mientras que lo que no es no puede pensarse, con esta distinción en mente, si hay un objeto de conocimiento cierto, y este objeto lo constituyen las ideas, estas tienen que existir realmente.

17 Este punto es uno de los elementos clave en la crítica que Nietzsche titula “la inversión del platonismo”.

1.4. *República* IV, temas y problemas previos

La *República*¹⁸ (término castellano que deriva del latín *res publica* y que la tradición ha tomado como nombre del diálogo que en griego se titula *Politeia*) de Platón es un diálogo extremadamente rico dada la diversidad de temas abordados. Es, ciertamente, uno de los diálogos más reconocidos y discutidos a lo largo de la historia, particularmente desde su traducción al latín en los albores del renacimiento, pero su influencia se encuentra presente en los autores griegos que se vincularon con la Academia¹⁹ de Platón. El tema central con que empieza el diálogo es el de la justicia: ¿cuál es su naturaleza y cuál es el estado donde idealmente podría materializarse? Pero el desarrollo de esta respuesta comprende diez libros, es decir, diez grandes capítulos que exceden ampliamente la respuesta a esta única pregunta. No podemos presentar con detalle todos los temas de modo que solo nos detendremos en la presentación de lo que es necesario para entender *Rep. IV*²⁰, el libro que trabajaremos en particular.

Como ya fue anticipado en § 1.1 al referirnos al contexto dramático de *Rep. I* y al personaje Trasímaco en particular, la discusión comienza con el abordaje de la naturaleza de la justicia y se retoma la polémica entre los convencionalistas y los naturalistas, es decir, entre quienes creen que la justicia es el resultado de una convención o ley y quienes creen que existe una justicia natural ligada al poder del más fuerte. *Rep. I* termina con la refutación de la tesis de Trasímaco pero no concluye con la aceptación de la noción de justicia como convención. En *Rep. II*, por medio de la estimulante parábola del anillo de Gíges, Platón concluye que debe existir alguna justicia más fuerte y más allá de la mera convención. La parábola del anillo de Gíges consiste en suponer que en el caso de que existiera un anillo que volviera invisible a quien lo portara, este actuaría obedeciendo a sus propios deseos, sin miedo al castigo y no respetando la ley puesto que es inmune a ella dada su invisibilidad. Contra esto, Platón afirma que tiene que haber una justicia más allá de la convención y del miedo al castigo que nos motive a obrar justamente y, así, a ser buenos. Para abordar este problema sugiere que debe realizarse una comparación entre el individuo y la ciudad, como un micro y un macrocosmos, que permitan buscar la justicia en el individuo y la justicia en la ciudad, apoyándose en la comprensión de un modelo más fácil –la ciudad– para pasar a la comprensión de la justicia en el alma, cuyo objeto es más difícil.

La exposición continúa en *Rep. II* con la presentación de dos ciudades posibles: la ciudad “de los cerdos” y la ciudad “inflamada”. La primera es caracterizada como una ciudad austera donde todos tienen para comer, dónde dormir, de qué trabajar y donde prevalece un orden armonioso hacia el interior de la ciudad pero, especialmente, en relación con las ciudades vecinas. En esta ciudad no existe el lujo ni los bienes suntuarios. La contraparte está dada por la caracterización de la ciudad

18 Una presentación más general de *República* puede encontrarse en las introducciones de las traducciones de C. Eggers Lan (Gredos) y M. Divenosa / C. Mársico (Losada) citadas en la bibliografía.

19 La Academia de Platón, así llamada en honor de Academos, un héroe de la mitología griega, fue fundada por el mismo Platón y tuvo la increíble supervivencia de más de nueve siglos, desde el 387 a. C. hasta el 529 d. C., cuando fue cerrada por orden del Emperador Romano Justiniano.

20 Desde luego, *Rep.* es la abreviatura de *República* mientras que el número romano que le sigue, en este caso el IV, hace referencia al “libro” que forma parte de la *República*. Esta obra consta de diez libros (que vienen a ser como capítulos de la obra completa). La división se debe a que cada libro comprende un rollo (*bímblos* en griego) de papiro y *República* abarcaba diez rollos. Esto vale para otras obras de Platón así como también para obras de Aristóteles.

“inflamada” (o enferma) donde sí existe el lujo, se persiguen bienes no necesarios para lo cotidiano y, por causa de esta ambición, se entra en conflicto con las ciudades vecinas y se da origen a la guerra. El primer modelo es problemático porque, en palabras de Glaucón, tal modelo de ciudad austera es propio de las bestias, de los cerdos, puesto que solo ellos se contentan con dormir en el suelo y comer alimentos rústicos. Sócrates admite la objeción de Glaucón pero señala que la codicia, la ambición, los apetitos y las pasiones forman parte de la compleja psicología humana y que estas razones conducen a una ciudad que debe recurrir a la guerra con sus vecinas para satisfacer esos deseos y que esto es un problema concreto, esta es una ciudad “inflamada”. Pero al menos este segundo modelo nos señala dónde reside precisamente la causa de la injusticia: en la condición humana. Por ello, debemos indagar en ese modelo para poder tener una mejor idea de cuál podría ser el estado ideal, es decir, el justo. De este modo, Platón desarrolla una investigación sobre el modo en que deben ser educados los gobernantes, que ahora son llamados guardianes, poniendo especial énfasis en su educación moral (dando por supuesta la necesidad de una educación en las artes de la guerra). El resto del libro II, la totalidad del III, y la primera sección del libro IV (hasta 427b) se ocupan de establecer cuál debe ser el modo en que los guardianes deben ser educados evitando el recurso tradicional a los modelos ofrecidos por poetas tales como Homero o Hesíodo. Si bien no podemos ocuparnos del tema en detalle, mencionemos algunos ítems necesarios para futuras exposiciones. Platón discute y asume que:

1. En toda ciudad habrá: (i) gobernantes (guardianes), (ii) militares, y (iii) comerciantes, artesanos y campesinos.
2. Los guardianes serán seleccionados entre todos sin distinción por su filiación sino por su inteligencia, rapidez, fuerza y valentía (L. II 374e). Y respecto de ellos:
 - a. tendrán una importante educación musical (por la impronta que forja en el carácter) (L. II 376c ss y L. III 398c ss);
 - b. no escucharán las enseñanzas de la poesía tradicional por la falsa imagen que brinda de los dioses (el Dios debe ser presentado como bueno y no como causa del mal: esta crítica va dirigida especialmente a Homero) (L. II 379a ss);
 - c. serán educados en la gimnasia y llevarán una dieta saludable (L. III 403c ss);
 - d. serán admitidos como guardianes quienes acepten el principio de que solo hay que realizar lo que más convenga al estado (L. III 412c ss);
 - e. no poseerán bienes privados (L. III 416a ss);
 - f. nunca antepondrán su felicidad a la de la ciudad (L. IV 419a ss).

Hasta aquí entonces con los desarrollos precedentes a los pasajes centrales de *Rep.* IV que nos resultan significativos e importantes para el abordaje de *Rep.* IV. Tengamos en cuenta, entonces, que el libro en cuestión se inserta en la discusión precedente.

1.5. República IV, la justicia en la ciudad y en el alma

En *Rep.* IV 428a, Platón asume que la ciudad propuesta (el resultado del examen de *Rep.* II, III y de la primera sección de *Rep.* IV, hasta 427c) es justa y, por ello, posee cuatro excelencias o virtudes²¹ fundamentales: sabiduría (*sophía*), valor (*andreía*), moderación (*sophrosýne*) y justicia (*dikaíosýne*). Sócrates considera que si podemos esclarecer las tres primeras, podremos resolver también la cuarta. A continuación indaga en qué sentido se afirma que la ciudad es sabia y sostiene que su sabiduría consiste en la prudencia de sus gobernantes. Además, sostiene que la prudencia es un tipo de conocimiento y que este conocimiento no es otro que el que poseen los gobernantes en tanto que saben cómo obrar (428a-e). Con esto se refuerza la idea de que son los que gobiernan quienes poseen el conocimiento necesario para actuar a nivel de la ciudad o del Estado. Por su parte, la valentía debe buscarse en aquella parte del Estado que se ocupa de la guerra lo que corresponde, naturalmente, a los militares. De este modo, si sus soldados son valientes, se dirá que la ciudad es valiente y caso contrario, se dirá que la ciudad es cobarde (429a-430c). Luego aborda la excelencia restante, la moderación, caracterizada como un ordenamiento o control de los apetitos, como cuando se dice que alguien es “dueño de sí mismo” (430e). El pasaje es importante porque Platón afirma aquí la existencia de dos partes del alma en pugna: una parte mejor y otra peor y que la expresión “ser dueño de sí” se aplica cuando la parte mejor controla la parte peor y la expresión “ser esclavo de sí” en los casos inversos. Cabe ser aclarado aquí que las dos expresiones se refieren a situaciones en las cuales los individuos concretos pierden el control racional, el de la parte mejor, a manos de los apetitos del cuerpo, la parte peor. Platón tiene en mente los casos estándar del deseo referido a la alimentación y a la sexualidad²². En efecto, quienes padecen de gula no pueden contener su deseo de alimentarse sin freno así como quienes cometen adulterio no pueden sofrenar su apetito sexual ilegítimo. Finalmente, la moderación es entendida como un control de la parte mejor sobre la peor y esto se da, en el Estado, cuando los más capaces, menores en número, prevalecen sobre los menos capaces pero mayores en número (431c-d). De esto resulta que la moderación es un cierto orden o armonía en donde tanto el gobernante como quien gobierna asienten en quién debe gobernar (431e). Lo particular de la excelencia de la moderación es que no se da en una clase particular –como sucede con la sabiduría y la valentía– sino que ella está presente en todos los individuos que componen la ciudad.

Finalmente, a partir de 432b, Platón indaga sobre la justicia: afirma que lo que la justicia es, ha estado todo el tiempo delante de nuestros ojos puesto que se ha afirmado que cada clase debe ocuparse solo de una cosa y de esto se sigue, naturalmente, que lo justo es que cada clase lleve a cabo lo que le corresponde propiamente. Así, “la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno” (433b) y, en el caso de la ciudad, la justicia consiste en que cada clase se ocupe de llevar a cabo las actividades que le corresponden.

21 “Excelencia” o “virtud” son opciones de traducción del griego *areté*. Hay consenso en que una mejor traducción es “excelencia”, sin embargo, en ocasiones preferimos mantener “virtud” porque es el término que ha sido tradicionalmente escogido. Es mejor “excelencia” porque *areté* es un término se refiere centralmente a aspectos morales de las personas pero también, aunque en menor medida, de las cosas como un barco o un caballo. Con todo, el uso central está referido a la *areté* de un héroe, de un dios, de un pueblo, de una institución y luego sí de cosas ordinarias como barcos o caballos.

22 Recuerdo que en *Rep.* I, Trasímaco defendió la felicidad del más fuerte, considerando feliz al tirano, es decir a quien satisface todos sus deseos, particularmente los alimenticios y sexuales. Aquí en *Rep.* IV, como se observa, Platón está reforzando los argumentos contra esa perspectiva.

Recordemos ahora que la búsqueda de la excelencia o virtud de la justicia en el plano de la ciudad, cual modelo macroscópico del alma, tenía por meta poder hallar esa misma excelencia pero en el plano microscópico del individuo. Por ello, Platón se pregunta si estas mismas cuatro virtudes se encuentran en el alma del individuo, es decir, en primer lugar, si las tres clases de ciudadanos, guardianes, militares y comerciantes/artesanos tienen su paralelo en el alma, o dicho en otras palabras, si así como hay tres tipos de ciudadanos en la ciudad, hay también tres partes en las que puede dividirse el alma (436a). Este pasaje tiene relevancia filosófica porque es una de las primeras versiones del principio de no contradicción (PNC) que se encuentran en la historia de la filosofía (y por ello también de la lógica)²³. Platón redacta el principio de este modo: “... una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo” (436b). Platón supone aquí que una cosa X no puede ser causa de efectos contrarios respecto de lo mismo y simultáneamente. De modo que si, por ejemplo, una persona ayuda a otra a hacer algo en un cierto momento, o la ayuda o no, pero no ambas cosas al mismo tiempo. Por otra parte, en el plano del lenguaje, el PNC supone que una misma afirmación no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo. En lo que sigue, Platón se vale del PNC para distinguir entre tres partes del alma y así asemejar lo que sucede en la ciudad con lo que sucede en el plano individual. Veamos algunos detalles.

Su argumento comienza asumiendo que en el alma existen dos partes claramente distinguibles: una parte racional (*logistikón*) y otra parte irracional o apetitiva (*epithymetikón*). La primera se refiere claramente al pensamiento y a la capacidad humana para razonar, discutir y decidir de acuerdo a criterios racionales. La segunda está vinculada a los deseos que tienen su origen en el cuerpo: el hambre, la sed, el dolor, el deseo sexual, etc. Que estas dos partes existen y se oponen es indiscutible porque es notorio que muchas veces se experimentan deseos que nuestra razón nos indica que no deben ser satisfechos y, a la inversa, la razón nos manda a realizar cosas que no despiertan en nosotros el más mínimo deseo. Esto resulta claro y el PNC ayuda a fortalecerlo porque si es cierto que lo mismo no puede producir efectos contrarios, es claro que alguien no podría querer dormir cuando suena el despertador a las 6.25 a.m. y al mismo tiempo querer levantarse para ir a trabajar. Si el PNC es correcto, y lo es, tiene que haber dos partes del alma que pugnan por levantarnos o dejarnos en el lecho. Todo hasta aquí parece claro, pero hay algo que a Platón le genera sospecha, el lugar que ocupa la ira (*thymós*)²⁴, puesto que esta suele asemejarse a los deseos. En efecto, cuando nos enojamos o nos “salimos de las casillas”, parece que estamos sometidos a la parte irracional del alma. Sin embargo, Platón introduce un interesante ejemplo para mostrar que esto no es así: el deseo de ver los cadáveres que tiene Leoncio. Recordemos que se cuenta que cuando Leoncio subía del Pireo supo de unos cadáveres recientemente ejecutados y experimentó el deseo de verlos. Sin embargo, su razón le advirtió que el espectáculo sería horroroso, mas no pudiendo contenerse caminó hacia ellos y exclamó con los ojos bien abiertos: “mirad, malditos, satisfacedos con tan bello espectáculo”. El ejemplo muestra que una persona, Leoncio, puede querer racionalmente no ver los cadáveres y a la vez desear, morbosamente, verlos. A su vez, es posible que quien tiene este deseo irracional se

23 Parece bastante claro que el PNC era ya conocido por Parménides al momento de elaborar su poema *Sobre la naturaleza* donde se encuentran dos vías, una de las cuales es impracticable porque precisamente viola el PNC. También es claro que los sofistas manejaban este principio que es central para hallar la contradicción. Otra consideración importante para la tradición filosófica es la relativa al modo en que este principio es conocido. Nosotros no diremos nada sobre ello aquí, pero es importante destacar que más adelante, particularmente en la tradición racionalista, el PNC constituye una de las principales ideas innatas, es decir, un conocimiento que no tiene un origen empírico sino que se los posee tan solo por poseer razón.

24 Existen muchas traducciones posibles: fogosidad y coraje entre las principales. Esta parte del alma también recibe el nombre de “parte irascible”.

encolerice contra ese mismo deseo y que, entonces, dado que la misma parte del alma no puede tener efectos contrarios sobre lo mismo, como se infiere a partir del PNC, de eso se sigue que hay otra parte del alma, una parte irascible (donde reside la ira) que tiene la capacidad de enfrentarse u oponerse a los deseos. Así las cosas, Platón introduce una nueva parte del alma que se diferencia de las partes racional y apetitiva y que recibe, por su naturaleza irascible, el nombre de parte “fogosa o irascible”.

Hecha esta distinción entre las partes del alma, el interrogante a resolver es cuál es la naturaleza de la justicia para ella. El principio que rige se deriva de la noción de justicia que ya hemos elaborado en el modelo ofrecido por la ciudad, es decir, hay justicia cuando cada una de las partes lleva a cabo o cumple con su función propia. Y si la comparación es correcta, del mismo modo debería suceder con el alma: cada parte del alma debe cumplir su función propia: así, la parte racional debe guiar y la parte irascible debe someterse a la razón y acompañar sus decisiones en su oposición a los deseos irracionales. Si todo eso ocurre, el hombre será justo (441d ss). A su vez, si el hombre se deja llevar por la ira, no será valiente sino que actuará sin guía y alocadamente; por ello, el valiente es quien conduce su alma fogosa o irascible por medio de la razón (442b ss). El individuo será sabio por su alma racional (442c) y será moderado si alcanza un equilibrio, Platón dice una “amistad y concordia” entre todas estas partes (442d ss).

1.6. Guía de lectura y discusión para *República IV*

1. En el pasaje 427e, Platón señala que si la ciudad que ha sido concebida (en el recorrido iniciado en *Rep. II* y que finaliza aquí) es “buena” y entonces también será: (i) “sabia”, (ii) “valerosa”, (iii) “moderada” y (iv) “justa”.
 - a. Detallá brevemente cómo son caracterizadas cada una de las excelencias o virtudes (i) a (iii).
 - b. ¿De qué modo se supone que definir las virtudes (i-iii) ayuda a definir la justicia? ¿Cómo es definida?
2. A continuación, caracterizá las tres partes que conforman la ciudad según este modelo.
3. ¿Cómo es caracterizado en 436c ss el principio de no contradicción (PNC)? ¿Por qué es importante para el argumento que desarrolla Platón?
4. ¿Cuáles son los argumentos para distinguir entre las partes racional y apetitiva del alma? ¿Cómo funciona el PNC en dicha prueba? (437b-441b).
5. Una vez hecha esta distinción, Platón introduce el ejemplo de Leoncio: ¿de qué modo se prueba que existe una tercera parte distinta de las otras dos en el alma?
6. ¿Cuál es la manera en que se encuentran o realizan las excelencias o virtudes en el individuo? ¿Cómo sirve a este argumento el paralelo con la ciudad?

Realizá una caracterización de la justicia del alma como “quehacer interno” de 443d-e.

7. Elaborá un esquema comparativo de las virtudes en la ciudad y en el alma. ¿Cuál es el fundamento de este paralelismo? ¿Qué relaciones existen entre ambos planos, el individual y el de la polis?
8. ¿Qué problemas que se plantean con la “tripartición” del alma en relación con: (a) el asunto de la inmortalidad y (b) la cuestión de la responsabilidad moral según lo plantea Guthrie (pp. 457-460)?

1.7. Bibliografía

- Campbell, L. (1897) “Arnim on the Date of Plato’s Dialogues *De Platonis Dialogis Quaestiones Chronologicae*. J. von Arnim. Rostock: 1896.”, in *The Classical Review*, 11(01), 63.
- Görgemanns, H. (2004): *Platón. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad. Trad. J. Fernández A.
- Guthrie, W. K. C. (1990) *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV. Madrid: Gredos.
- Hermann, K. (1839) *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Heidelberg.
- Kahn, C. H. (2008) *Platone e il dialogo socratico*. Milano: Vita e pensiero. Trad. de Lucia Palpacelli. [*Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 1996].
- Schleiermacher, F. (1804) *Platons Werke*. Berlín.
- Szlezák, T. (1988 [1985]) *Platone e la scrittura della filosofia*. Milano: Vita e Pensiero. Introduzione e traduzione di Giovanni Reale.
- Platón: *República*. Madrid: Gredos. Trad. Conrado Eggers Lan.
- Platón (2005) *República*. Buenos Aires: Losada. Trad. C. Mársico y M. Divenosa.
- Platón: *Fedón*. Buenos Aires: Colihue. Traducción, introducción y notas de Alejandro Vigo. 2009.

Descartes: el alma como cosa pensante

Manuel Berrón
Aníbal Humberto Pereyra

René Descartes (1596-1650) fue uno de los filósofos más importantes del período que se conoce como “filosofía moderna” y que comprende los SS. XVI a XVIII. Su enorme influencia no se circunscribe al ámbito de la filosofía sino que abarca también las matemáticas y las ciencias naturales en general. Nuestro autor fue un investigador brillante que realizó importantes innovaciones en distintas áreas del conocimiento y, dentro del campo específico de la filosofía, su principal aporte está dado por el quiebre con la tradición filosófica preexistente. Naturalmente, su trabajo no está aislado del contexto pero en su obra encontramos tan claramente presentes los rasgos de un giro decisivo en la historia del pensamiento que ha sido por ello llamado el “padre de la filosofía moderna”. Al margen del apodo, lo relevante es que en sus textos encontramos elementos precisos que nos permiten mostrar una bisagra en los temas tratados con anterioridad pero sobre todo en la manera en que han sido abordados. Como expondremos en § 2.1, en el final de la Edad Media y durante el Renacimiento se consolidó un modo de hacer filosofía –en el que Descartes estaba formado– y por el que sintió un profundo rechazo. Tal modo de hacer filosofía, conocido con el nombre de “escolástica”, estuvo fuertemente condicionado por las nuevas traducciones de Aristóteles. Un rasgo típico de esta época fue la defensa de un fuerte criterio de verdad a partir de la autoridad. Por su parte, Descartes fue muy reactivo no solo contra los contenidos de la filosofía escolástica sino, y sobre todo, contra su método y especialmente contra este criterio de autoridad: al contrario, él propondría un nuevo camino para acceder al conocimiento. Por otra parte, en § 2.2 desarrollaremos algunos elementos de la filosofía escéptica puesto que encontraremos signos de su presencia en toda su obra, especialmente en la primera de sus *Meditaciones metafísicas* (a partir de ahora *MM*, datos completos en la Bibliografía). En § 2.3 exponemos los aspectos principales de su método y cómo este recoge la influencia del escepticismo pero sobre todo del álgebra, la lógica y las matemáticas. Veremos los elementos del método tal como se presentan en el *Discurso del método* (*DdM* a partir de ahora). En § 2.4 realizamos una caracterización de las corrientes filosóficas conocidas como “empirismo” y “racionalismo”. Esto es útil tanto para contextualizar a Descartes como a Hume (Cap. 4). En § 2.5 y 2.6 trabajamos el texto central con el que estudiaremos a Descartes y analizamos las primeras dos meditaciones de las *Meditaciones metafísicas*. En § 2.7 establecemos una relación de la segunda meditación con la prueba de la existencia de Dios (que resulta el fundamento último de todas las cosas). Finalmente, en § 2.8, presentamos una guía de lectura para trabajar pormenorizadamente el texto fuente.

2.1. Renacimiento, autoridad y crisis

El Renacimiento es el nombre para designar al período histórico que comprende los SS XV y XVI en Europa occidental. Se caracterizó fundamentalmente por la revalorización de las tradiciones griegas y romanas, especialmente en el arte y la arquitectura, pero también en las letras y la filosofía. Desde luego, más conocidas son las obras artísticas y arquitectónicas que cuentan con un reconocimiento extraordinario, como por ejemplo la *Gioconda* de Leonardo Da Vinci o la torre de Pisa y su catedral en la *Piazza dei Miracoli*. Sin embargo, no menos importante es la influencia que desarrollan en otras áreas de la cultura: en el caso de las letras, es notorio el renacimiento del género literario de la tragedia, configurado, desde luego, en Grecia en el S.V a.C. Por otra parte, y de mayor interés aquí, es el caso central de la filosofía: un ejemplo notable del renacimiento de la filosofía clásica se encuentra en el trabajo que realizó Marsilio Ficino (1433-1499) quien se ocupó de traducir la obra completa de Platón desde el griego al latín y dio origen a la escuela neoplatónica de Florencia. Fue también relevante el trabajo realizado en la traducción de las obras de Aristóteles. En este sentido, la influencia de estas traducciones (y en particular las de Aristóteles) fue determinante para la creación de diferentes escuelas que recrearon elementos clave de las filosofías de los griegos. El caso concreto de Aristóteles fue muy significativo porque este filósofo realizó amplios estudios no solo en lo que es propiamente filosofía o áreas como la metafísica, la ética y la lógica, por nombrar algunas, sino también en áreas de lo que hoy consideramos que son ciencias independientes de la filosofía como, por caso, la geografía, la astronomía, la biología y la zoología. Este dato es importante porque hizo que el patrón de trabajo de Aristóteles en estas disciplinas fuera recreado de un modo dogmático o acrítico yendo incluso contra el espíritu del propio Estagirita. En cualquier caso, Aristóteles, que pasó a ser conocido como “El Filósofo”, se constituyó en la autoridad filosófica preponderante, dueño de la verdad absoluta y cuyos puntos de vista y soluciones a numerosos problemas fueron tomados como indiscutiblemente ciertos. Así, la autoridad de Aristóteles y el aristotelismo en todos los temas se constituyó en un baluarte inexpugnable para cualquier otra posición científica o filosófica. Sin embargo, la autoridad no se reducía a la opinión del filósofo sino a sus opiniones siempre y cuando coincidieran con la autoridad derivada de las Sagradas Escrituras. En efecto, los dichos fundamentales expresados en la *Biblia* sobre Dios, el cosmos y el hombre fueron siempre aceptados como verdades absolutas y las opiniones de filósofos y científicos se tomaban como ciertas siempre y cuando coincidieran con el texto sagrado. Un caso paradigmático es la quietud de la tierra: en *Josué X*, 12-13 se afirma que Josué mandó a detener al Sol, lo que supone que el Sol se mueve y que la Tierra está quieta. Si esto se afirma en la *Biblia*, tiene que ser cierto, no hay opciones. En esto consiste la autoridad indiscutible del texto sagrado¹. Y a la certeza derivada de las escrituras se suma la posición astronómica de Aristóteles, quien también afirmaba que la tierra está quieta en el centro del universo.

A modo de ilustración de lo anterior, es tristemente conocida la disputa entre Galileo Galilei (1564-1642) y distintos grupos de científicos que defendían la tradición aristotélico-ptolemaica sobre la estructura del universo. Recordemos que esta configuración del universo era también defendida por la Iglesia Católica dado que armonizaba con lo que –según ellos– informan las Sagradas Escrituras sobre el sol, la tierra y los astros. La tradición aristotélico-ptolemaica-católica defendía que la tierra

¹ Naturalmente, la discusión acerca de cómo leer los textos sagrados no estaba saldada y, por ello, la interpretación literal seguía imponiéndose. A esto debe sumarse la estructura vertical de la Iglesia Católica que supone que hay una única interpretación posible y es la que emana de las jerarquías de la estructura (y en última instancia del Papa).

se encontraba en el centro del universo y que en torno a ella giraban los distintos astros. Esta visión se conoce con el nombre de geocentrismo y se opone a la visión heliocentrista que sostiene, al contrario, que el sol (*hélíos*) se encuentra en el centro del sistema solar y que en torno suyo giran los diferentes planetas los que, por su parte, son centro orbital de sus propias lunas (como es el caso de la tierra). La disputa entre Galileo y los aristotelistas concluye en 1633 con la condena por parte de la Santa Inquisición de la tesis heliocentrista defendida por Galileo². En esta polémica se impuso la autoridad de Aristóteles (pero también la opinión que se lee en la Biblia) y su metodología en contra de los descubrimientos obtenidos por Galileo a través de su telescopio y, particularmente, en contra de su nueva metodología experimental. En efecto, junto con la condena de las tesis, se condena el nuevo método experimental que Galileo creó y utilizó en sus investigaciones³. Este método, además de apoyarse en la recolección de información empírica relevante, utiliza las matemáticas como una herramienta central y se aleja completamente de la metodología propuesta y utilizada por Aristóteles. A la luz de estos acontecimientos podemos observar que a lo largo del Renacimiento se produce, en primer lugar, un fuerte desarrollo de las filosofías clásicas pero, en segundo lugar, comienza a producirse un rechazo progresivo a las ideas y métodos de estas posiciones. En este contexto, es sumamente relevante que Descartes, simpatizante del nuevo método experimental y de las nuevas visiones sobre la estructura del universo, haya escrito un libro titulado *Le monde* en donde defendía precisamente la tesis heliocéntrica. *Le monde* no vio la luz porque el momento de su escritura coincidió con la condena de Galileo. El mismo Descartes reconoce en su correspondencia con Marin Mersenne (1588-1648) que temía por la publicación del libro. Y si bien la vida de Galileo no corrió riesgos, la hoguera de la Inquisición seguía encendida: la muerte del sacerdote y astrónomo Giordano Bruno (1548-1600) quien postuló la herética tesis de la infinidad de mundos, todavía causaba temor.

En síntesis, debemos tener presente que Descartes fue un detractor de los métodos de las filosofías precedentes así como un enemigo del criterio de la verdad por la Autoridad de la fuente, sean las Escrituras o Aristóteles. Además, fue un defensor de los nuevos desarrollos en las ciencias particulares y un fuerte impulsor de las matemáticas y, como veremos más adelante, de su método.

2.2. El desafío del escepticismo

Tal como hemos señalado, en el Renacimiento se produce una entusiasta relectura de las filosofías griegas y latinas. Además de la enorme influencia de Platón, Aristóteles y el estoicismo latino, se infiltran de manera subrepticia posiciones filosóficas marginales que siempre fueron atacadas y relegadas. En efecto, el materialismo de los atomistas Demócrito y Epicuro en Grecia y Lucrecio en Roma más el escepticismo de Pirrón de Elis y Sexto Empírico conforman dos tradiciones que, sea por la negación de la realidad inmaterial del espíritu o por la negación de la posibilidad del conocimiento, siempre fueron perseguidas y consideradas heréticas. Sin embargo, a pesar de su persecución, ambas corrientes poseen un atractivo teórico que las mantiene vivas y que las vuelve objeto de permanente discusión a lo largo de los siglos. Por su parte, el escepticismo en particular encontró en Sexto Empírico (S. III-II a. C.), autor de los *Esbozos pirrónicos* y del *Contra los profesores*,

2 La visión heliocentrista había sido defendida previamente por Copérnico (1473-1543) y por ello este proceso de cambio de modelo cosmológico es conocido como “revolución copernicana”.

3 Para más información sobre la polémica de Galileo con el aristotelismo o sobre el nuevo método experimental, puede consultarse el capítulo sobre Galileo del todavía vigente texto de R. Mondolfo (1968).

su principal exponente. Los *Esbozos* fueron traducidos al latín, impresos en 1562 y tuvieron una importante repercusión en toda Europa. Fue relevante su lectura y la influencia que ejerció porque permitió reponer una enorme cantidad de argumentos en contra de las posiciones dogmáticas, e incluso algunos de sus razonamientos son reproducidos por Descartes en la primera de las *MM*.

Pero, ¿qué es el escepticismo? El filósofo escéptico es quien encuentra que los argumentos que presuntamente conducen al conocimiento son insuficientes; por ello, prefiere “suspender el juicio” y así evitar caer en afirmaciones dogmáticas. La “suspensión del juicio”, que traduce el término griego *epoché*, permite no aceptar una afirmación errónea o, al menos, una afirmación de la que desconocemos su valor de verdad. Por el contrario, quienes afirman sin tener razones suficientes adoptan una actitud dogmática, y ser dogmático constituye a los ojos del escéptico un error crucial porque supone aceptar alguna forma de pensamiento equivocado. A la inversa, el escéptico reniega de todo posible error pagando para evitarlo con la falta de certeza sobre cualquier conocimiento. De este modo, el escéptico es quien no posee conocimiento, es quien todavía lo está buscando -eso quiere decir *skeptikós*- pero también quien confronta al dogmático. Según su punto de vista, es preferible no saber a creer saber. Tanto la ignorancia como la presunción de conocimiento son males, pero el segundo mal, creer saber cuando en realidad se está en ignorancia, es peor que el primero y, entonces, este último no es un mal sino la mejor situación posible. Así entonces, el escéptico mantiene una actitud de cautela frente a la posición dogmática.

Pero, desde el punto de vista de Descartes, esta corriente de pensamiento es una posición filosófica rival a la que hay que vencer ya que el escéptico descrea de la posibilidad de alcanzar el conocimiento y Descartes está convencido de lo contrario. Además, así lo prueban los desarrollos en las ciencias y sobre todo en las matemáticas. En este sentido, la presencia de importantes escépticos en el entorno cartesiano tales como Michel de Montaigne (1533-1592), entre otros, configuraron un universo de intelectuales que proponían una defensa del escepticismo y un desafío a superar.

2.3. El método: duda, matemáticas y reglas

En el contexto que hemos caracterizado en § 2.1 y 2.2, es decir, en la atmósfera recreativa del Renacimiento pero a la vez sofocante por las vigorosas tradiciones platónicas y aristotélicas, más el marco del nacimiento de la ciencia experimental bajo el impulso de Galileo y en franca disputa con el escepticismo, Descartes llega a considerar de enorme importancia la necesidad de esclarecer el camino adecuado para alcanzar un conocimiento certero e indubitable. Dicho en otras palabras, la preocupación central de Descartes es el problema del método correcto para llegar al conocimiento.

Para entender mejor esta preocupación y su respuesta, conviene recordar que este pensador fue uno de los más eximios matemáticos de la historia⁴. Conocía muy bien la tradición matemática y, dentro de ella, el trabajo de Euclides, autor de una obra trascendental titulada *Elementos*. Una de las ideas más importantes de este libro y que impacta en Descartes es la idea de principios autoevidentes,

4 Uno de sus aportes más relevantes es el que lleva su nombre, la geometría analítica o cartesiana. Descartes inventó los ejes cartesianos, las variables X, Y y Z para las ecuaciones y los exponentes para las potencias, entre otras cosas.

los axiomas, a partir de los cuales se deduce todo teorema posible⁵. Euclides presenta una serie de axiomas a partir de los cuales se demuestran el resto de los teoremas del libro: la clave está en que la verdad de los principios descansa en su autoevidencia, mientras que la verdad de los teoremas descansa en que se deducen lógicamente de los principios o axiomas. Este método de la geometría asume que para probar un teorema tenemos que mostrar de qué modo dicho teorema se deduce lógicamente de principios o axiomas. Si lo logramos, lo habremos demostrado. Otro aspecto cierto de la historia de las matemáticas y con gran impacto en Descartes es que desde que tal disciplina surgió, siempre ha progresado, es decir, siempre ha añadido más y más conocimiento. En este sentido, el campo de las matemáticas no avanza y retrocede sino que su volumen de conocimiento es siempre cada vez mayor. Descartes entiende que esta característica de las matemáticas se debe a la potencia de su método y por ello propone que los elementos centrales del mismo no son exclusivos de las matemáticas sino que son propios de la racionalidad misma. En efecto, según su punto de vista, si las matemáticas han avanzado férreamente desde que surgieron, esto se debe a su método, pero este no es exclusivo de esta ciencia sino que debe ser un método propio de la razón y, por ello, debe ser universal. Por todo lo anterior, su búsqueda de un nuevo método está condicionada por este trascendente método matemático. Descartes dice:

Cuando era más joven, había estudiado un poco, de las partes de la filosofía, la lógica; y de las partes de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra; tres artes, o ciencias, que parecía que debían contribuir algo a mi propósito [...]. A causa de esto, pensé que había que buscar algún otro método que, abarcando las ventajas de estos tres, estuviese libre de sus defectos. (*DdM*, Segunda parte 17-18)⁶

Como se observa, Descartes retoma los elementos claves de la lógica, de la geometría y el álgebra (que estamos llamando, de modo sintético, como “matemáticas”) para señalar que en ellas está presente un modo de razonar por medio del cual la razón humana avanza y no retrocede, esto es, avanza a paso firme sin cometer errores. Si estas ciencias pudieron avanzar sin retroceder debe haber en ellas algo que pueda ser utilizado por la razón de modo universal, no solo para estas disciplinas sino para todas o, dicho de otro modo, algo que puede ser utilizado por la razón en cualquier tema que se aborde. Tras decir esto, Descartes nos informa del nuevo método propuesto que consiste en cuatro reglas, la primera de las cuales dice:

[...] no admitir nunca como verdadera cosa alguna, que no conociese con evidencia ser tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que yo no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda. (*DdM*:18)

Esta regla, conocida simplemente como la “regla de la evidencia”, contiene uno de los elementos centrales del método axiomático de Euclides así como las objeciones de los escépticos. En efecto, Descartes sostiene que no se debe aceptar más que lo que sea evidente, lo que es claro y distinto para la razón⁷. La evidencia es una certeza de la razón. Aquí encontramos la influencia del método

5 Este modo de proceder se conoce como método axiomático. Alejandro Cassini explica con claridad la naturaleza de este método en su versión antigua y la forma en que los filósofos modernos se apropiaron de ella, en particular por parte de Descartes (cf. Cassini 2013: 33-5).

6 Utilizamos la traducción de M. Caimi (cfr. Bibliografía).

7 ¡Atención: Descartes habla de una claridad y distinción “para el espíritu”, no “para los sentidos”!

axiomático de las matemáticas puesto que los axiomas se presentan evidentes para la razón misma, no para los sentidos. Y es imposible poner en duda lo que es evidente para la razón⁸. Por otra parte, vemos que la certeza tiene una contracara, la duda. Es decir, todo lo que no sea claro y distinto, lo que sea dudoso, incierto, confuso, oscuro, etc., debe ser dejado de lado por falso, por erróneo. Así, el autor introduce la duda escéptica dentro de su primera regla y, a modo de reaseguro, de que no se dé ningún paso que no sea fiable. Esta elevada exigencia para la verdad puede ser difícil de cumplir, pero Descartes cuenta para resolver esta dificultad con el modelo de la geometría: si yo tengo primeras verdades (los axiomas), puedo deducir teoremas a partir de ellos y conocer su verdad de modo mediato. De los axiomas o principios tengo un conocimiento inmediato mientras que de los teoremas o verdades derivadas (deducidas) tengo un conocimiento mediato, pero conocimiento al fin. En este sentido, Descartes entiende que el criterio de verdad es alto y exigente, pero de cumplirlo, podemos evitar caer en la trampa del escepticismo puesto que si hallamos verdades evidentes, claras y distintas, podremos luego deducir a partir de ellas las verdades mediatas que, a la postre, son verdades menos claras y distintas, pero verdades al fin. Por estas razones se propone la segunda regla: “[...] dividir cada una de las dificultades que examinaría, en tantas partes como fuese posible, y como fuese necesario para resolverlas mejor” (*DdM*:18). En la “regla de la división” se supone otro momento del método geométrico y/o algebraico: cuando tenemos un problema o teorema complejo y cuya verdad no es evidente, debemos ir reduciéndolo, dividiéndolo o analizándolo, hasta llegar a los elementos últimos que lo componen y de los cuales el teorema se deduce o se sigue lógicamente. Si alcanzamos este objetivo, habremos demostrado tal teorema o, en el caso de Descartes, habremos demostrado la verdad mediata de la proposición en juego por medio de la verdad inmediata de las proposiciones primeras (los principios). La división es de lo no evidente en sus partes evidentes. Por otra parte, la regla de la división se complementa con la “regla de la composición” o, como se llama en el ámbito de la geometría, la “regla de la síntesis”. En ese sentido, afirma la tercera regla:

[...] conducir mis pensamientos ordenadamente, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, al conocimiento de los más compuestos; suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros. (*DdM*:18)

La composición es el camino inverso de la división, el punto de partida es lo simple, lo evidente, y a partir de este inicio, se componen nuevas verdades -que se siguen lógicamente, que se demuestran a partir de las anteriores- cuya verdad es aceptada de modo mediato, es decir, vía demostrativa. Finalmente, la cuarta regla, la “regla de la enumeración”: “Y el último, hacer en todo unas enumeraciones tan completas, y unas revisiones tan generales, que estuviese seguro de no omitir nada [...]” (*DdM*:19). Esta regla supone la revisión “ida y vuelta” de las reglas de la división y composición. Así entonces, el objetivo es el repaso general de lo desarrollado hasta ahora con la finalidad de evitar que en el proceso se hayan cometido errores. Como se ve, el paralelismo con la resolución de problemas en álgebra es manifiesto: al igual que en los problemas cuya resolución es larga y en donde para tener certeza de no haber cometido errores, repasamos varias veces el camino desplegado, Descartes supone como regla general que es necesario repasar varias veces, detallando cada paso para evitar que se nos escapen posibles errores.

8 Pongamos como ejemplo el cuarto postulado de los *Elementos*: “Todos los ángulos rectos son iguales entre sí”. ¿Es posible que esto sea falso? No, ¿cómo sabemos que es verdadero? Simplemente pensando en el significado del postulado. Un detalle: en la geometría de Euclides los “axiomas” se denominan postulados.

2.4. Innatismo versus empirismo

En esta sección abordaremos una importante distinción relativa a los fundamentos del conocimiento que permite distinguir dos grandes corrientes del pensamiento que tuvieron una importante presencia en los siglos XVI a XVIII: el racionalismo y el empirismo. Hay una pregunta central que divide a estas dos orientaciones: ¿cuál es el fundamento de nuestro conocimiento? O también: ¿cómo podemos garantizar que nuestro conocimiento es certero? El modo en que se buscan las respuestas a estas preguntas divide las aguas. Como se atisba a partir de los nombres de estas corrientes, unos dirán que el fundamento se encuentra en la experiencia sensible mientras que otros dirán que el fundamento se encuentra en la razón. En el Capítulo 3, en donde abordaremos el pensamiento de David Hume, uno de los empiristas más importantes, veremos con mayor detalle las características de esta corriente que sostiene que el fundamento del conocimiento se encuentra en la experiencia y en la información provista por nuestros sentidos. Ambas corrientes entienden que el conocimiento humano está compuesto por “ideas” pero se diferencian en el modo en que entienden su origen y fundamento⁹. Los empiristas sostienen que al momento de nacer nuestra mente se encuentra desprovista de ideas -es una *tabula rasa*- y que a lo largo de la vida vamos acumulando experiencia de modo que así se configuran nuestras ideas. Entienden que explicando claramente cuál es el proceso por el que las ideas, las correctas y las incorrectas, llegan a ser construidas en nuestra mente, podremos elaborar un criterio que nos permita establecer cuáles son verdaderas. Para el empirismo, entonces, el fundamento se encuentra en el proceso adecuado o correcto de elaboración de las ideas. Por eso se dice que los empiristas niegan el innatismo o, lo que es lo mismo, que en nuestra mente preexistan desde siempre ciertas ideas fundamentales. Pero veamos la posición de los racionalistas: el innatismo.

Como se infiere del uso del término “innatismo”, los racionalistas (entre los cuales se destaca Descartes) asumen que nuestra alma¹⁰ cuenta desde su mismo nacimiento con un conjunto específico de ideas. “Innatismo” significa precisamente eso, que ya desde el nacimiento nuestra alma tiene esas ideas (contra la idea de *tabula rasa* del empirismo). ¿Por qué los racionalistas reniegan de la experiencia que nos brinda tanta información importante y manifiesta sin la cual no podríamos vivir? Ellos no están en desacuerdo respecto de la importancia de lo que vemos y tocamos, pero lo que objetan es que el conocimiento sensible es falible. El argumento del empirista es preferentemente inductivo¹¹, pero este mecanismo o modo de razonar es falible, y esto es una dificultad insalvable.

El problema que discute el racionalista es sobre el conocimiento en su grado más acabado, más completo, un conocimiento que sea verdadero en sentido pleno. Y en este contexto la experiencia como fuente del conocimiento falla porque las cosas se me presentan a veces de un modo y a veces de otro. Dentro de la escuela racionalista observamos la presencia de viejos y renovados argumentos

9 El problema del origen de nuestras ideas ha sido confundido con el problema de su fundamento. En la perspectiva empirista, poder establecer cuál es el origen de nuestras ideas también permitiría poder establecer su fundamento. De otro modo, saber si una idea es verdadera o no dependería de poder establecer su origen. Quien ha enfatizado este aspecto del enfoque en la filosofía moderna es R. Rorty (1979).

10 Destacamos que dentro de la corriente racionalista se usa preferentemente el término “alma” (en latín *anima*) para hacer referencia a nuestra razón o consciencia. Esto, claro, en oposición al empirismo, en donde hemos utilizado exclusivamente el término “mente” (en inglés: *mind*).

11 La inducción es un modo de razonar en donde se parte de casos particulares y se concluye en una afirmación general o universal. El problema es que el mecanismo inductivo, aun cuando parta de premisas verdaderas, no arriba a una conclusión también verdadera sino que esta es probable.

en contra de la información sensible como fuente del conocimiento. Como hemos visto en § 1.3, Platón dudaba de la sensación y a sus argumentos se suman los argumentos de la tradición escéptica. Sin embargo, los racionalistas no tienen una posición escéptica sino que, contrariamente, encuentran una solución asumiendo la sólida estructura que presenta el razonamiento deductivo. En todo razonamiento deductivo se dan una o más premisas que, si son ciertas y si razonamos correctamente, nos conducirán necesariamente a una conclusión también cierta. El razonamiento deductivo permite, partiendo de verdades, llegar a nuevas verdades. Para toda la tradición filosófica el modelo paradigmático de razonamiento demostrativo se encuentra, desde luego, en las matemáticas. Descartes y los racionalistas tienen este modelo en mente: si contamos con algunas verdades evidentes –las ideas innatas–, el resto del conocimiento se derivará deductivamente de ellas. La noción de un conocimiento estructurado de tal manera es muy seductora porque asegura la posibilidad de alcanzar certezas en todos los niveles, sea en el nivel de las verdades absolutas autoevidentes o en el nivel de las verdades alcanzadas por la vía deductiva. Concentrémonos ahora en las ideas autoevidentes puesto que estas son el principio del conocimiento. Un racionalista responde al problema de la fundamentación del conocimiento diciendo que contamos con ideas innatas, ciertas en sí mismas, independientes de la experiencia, y a partir de las cuales se deriva el resto del conocimiento. Un racionalista es tal porque considera que la razón puede conocer estas ideas con absoluta independencia de la sensibilidad y con el solo auxilio de su propia razón. Se entiende bien el enfoque si ponemos como ejemplo los postulados (axiomas) de Euclides que mencionamos en § 2.3.

Ahora bien, ¿cuáles son las ideas innatas propuestas por el racionalismo y en particular por Descartes? La primera y más conocida es la idea de “mi mismo” o el “yo” como cosa que piensa, como *res cogitans*. Esta primera verdad supone la noción de sustancia y, en este sentido, es evidente que hay o existe una sustancia que piensa (puesto que de lo contrario no habría pensamiento). Veremos en § 2.6 cómo se alcanza esta certeza. Otra verdad autoevidente es que todo efecto tiene una causa: si hay algo que es un efecto, tiene que existir una causa para él puesto que “de la nada nada sale”¹². Además, la causa tiene que ser tan real como el efecto. El principio se haya expuesto en la tercera meditación¹³ y es clave para probar la existencia de Dios. En dicha meditación, Descartes prueba que Dios existe y esta se vuelve la más importantes ideas innatas. La tercer idea innata es la idea de *res extensa* o, simplemente, la idea de mundo. Tal idea comprende, desde luego, el conjunto de las realidades materiales.

2.5. Meditación primera: el camino de la duda

La primera meditación lleva por subtítulo “De las cosas que pueden ponerse en duda” y, efectivamente, en su recorrido Descartes va sometiendo distintos tipos de conocimientos a un proceso riguroso de “puesta en duda”. Una lectura atenta del texto nos revela desde el primer párrafo que Descartes no está interesado en salvar los conocimientos preexistentes (los desarrollos filosóficos previos) sino que, al contrario, está dispuesto a comenzar desde cero. También se observa que está

12 La cita es del filósofo latino Lucrecio: *ex nihilo nihil fit*.

13 Dice Descartes: “Ahora es manifiesto por la luz natural que debe haber en la causa eficiente y total por lo menos tanta realidad como en su efecto, pues, ¿de dónde puede extraer el efecto su realidad sino de su causa? ¿Y cómo podría ésta comunicar aquélla si no la contuviera en sí misma?”. A este principio se lo conoce como “principio de causalidad formal o eminente”.

utilizando rigurosamente la primera regla de su método y, por ello, todo lo que se le presenta dudoso e incierto es rápidamente dejado de lado. Destacamos: lo único que puede ser admitido es lo cierto e indudable. Esto puede resultar exagerado, pero Descartes quiere avanzar sin ninguna posibilidad de que se filtre el error: "... la razón me persuade que hay que abstenerse de asentir tanto a las opiniones que no son completamente ciertas e indudables como a las que son completamente falsas" (MM:16).

Otro aspecto relevante es que Descartes recurre a los argumentos del escepticismo. No se preocupa por generar nuevos argumentos sino que utiliza los bien conocidos argumentos escépticos para avanzar en el camino de la duda. Naturalmente, este uso no es ingenuo sino que está perfectamente calculado: el objetivo que persigue es mostrar que, utilizando los argumentos del escepticismo, se puede destruir casi todo el conocimiento pero, sin embargo, habrá una verdad autoevidente que se resistirá a esa posición filosófica destructiva. De este modo, si por medio del uso masivo de todos estos argumentos hay una verdad que se resiste, entonces nos encontraríamos ante un principio que puede ser punto de partida del conocimiento (un equivalente a los axiomas en geometría).

El primer paso de la duda metódica persigue poner en crisis el conocimiento sensible, es decir, el provisto por los sentidos. En ese sentido, dice Descartes: "he descubierto que éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez" (MM:16), y con ello cierra la posibilidad de fiarse de cualquier conocimiento "empírico" porque muchas veces los sentidos nos brindan una información errónea. Él no pone ejemplos aquí, pero son bien conocidos el caso de una torre que de lejos parece tener base circular y de cerca tiene cuatro lados o también el caso del remo que cuando está en el agua parece "quebrado". En ambos casos los sentidos nos engañan, ¿por qué fiarnos de ellos ahora? La primera regla es clara: si algo no merece una confianza absoluta, debe ser dejado de lado. Sin embargo, aun cuando hay casos en donde es manifiesto que los sentidos nos engañan, también hay otros donde es casi imposible que lo hagan: "yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con este papel entre las manos" (MM:16). ¿Podría dudar de esto? Descartes pone algo aparentemente indubitable para elevar el nivel de la duda y avanzar.

La duda prosigue cuando se introduce un segundo argumento: el del sueño. Este nuevo argumento propone que es imposible distinguir entre el sueño y la vigilia. En efecto, es cierto que estando dormidos hemos soñado cosas de lo más disparatadas que, sin embargo, durante el sueño no nos hicieron pensar que estábamos soñando. En este marco, ¿cómo podría yo saber ahora que estoy realmente despierto? Por eso dice Descartes que "me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando" (MM:17). Y si nos aferramos a la primera regla que supone no aceptar más que lo que se me presente claramente como verdadero, entonces también debemos poner en duda que estemos realmente aquí, junto al fuego, con estos papeles sobre la mano, etc. Con este poderoso argumento del sueño, Descartes pone en duda un importante conjunto de ciencias: la física, la astronomía, la medicina y otras similares que se ocupan de las realidades visibles. Entonces, ¿cómo podríamos conocer aquello que no sabemos si realmente existe o si existe así tal como se nos presenta? Sin embargo, incluso asumiendo que nos encontramos dormidos, Descartes sostiene que hay cosas tales como los colores que no podemos haber creado nosotros con nuestra imaginación. Además sostiene que hay cosas "simplísimas y completamente generales" de las que se ocupan ciencias como la aritmética y la geometría que escapan al argumento del sueño porque incluso cuando soñamos ciertos cálculos son percibidos como correctos o incorrectos: "Pues, tanto si estoy despierto como si duermo, dos y tres suman cinco, y un cuadrado no tiene

más que cuatro lados; ya que parece que tan perspicuas verdades no pueden resultar sospechosas” (MM:18). Con esta última reflexión, Descartes muestra que el argumento del sueño no es tan fuerte como para destruir la certeza de las matemáticas. Este punto es crucial porque las matemáticas representan, como ya hemos afirmado, el modelo perfecto de racionalidad. En este momento del camino de la duda Descartes no logra aún poner en crisis la racionalidad, para eso tiene guardado un último argumento.

En el final de esta primera meditación, Descartes lleva a cabo un último paso de la duda que él mismo caracterizará, en la sexta meditación, como hiperbólico y ridículo. En efecto, tras dejar en claro que los seres humanos solemos equivocarnos y cometer errores (que somos imperfectos), señala que no debemos tener miedo y avanzar incluso por un camino que no parece verosímil pero que, si queremos “hallar algo cierto”, es necesario transitar. Descartes acepta en general la idea de un Dios bueno y protector, pero con el fin de hallar un punto de partida arquimédico¹⁴ que le permita construir la verdad, hace una suposición osada y radical:

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentido alguno, sino como opinando falsamente que tengo todas esas cosas. Permaneceré obstinadamente fijo en esta meditación, y así, si no puedo conocer algo verdadero, por lo menos procuraré mantenerme firme en lo que ciertamente sí depende de mí, a saber, no asentir a cosas falsas, de manera que ese engañador, por muy poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada. (MM:20)

Esta hipótesis significa un paso más allá del argumento del sueño. Por lo pronto, la hipótesis del Genio Maligno conduce a Descartes a una suspensión del juicio (tal como proponen los escépticos) y deja al investigador en una completa falta de certezas. Si bien en este pasaje no lo dice explícitamente, la hipótesis tiene la potencia de poner en duda algo que en el sueño todavía era evidente: dos más tres, incluso soñando, es igual a cinco. Pero ahora, ante la presencia del Genio, puede darse que este nos esté engañando y, entonces, puede ser que dos y tres sean más o menos que cinco pero que creamos –influenciados por el Genio– que de esa suma resulta cinco. Con este movimiento, Descartes avanza sobre el conocimiento en las matemáticas: en efecto, si aceptamos la primera regla, lo que nos ofrezca un mínimo resquicio para la duda, debe ser dejado de lado. Así, forzando su voluntad a no tomar como cierto lo que presente una mínima duda, con este nuevo argumento se pone en crisis un tipo de conocimiento que parecía indubitable. Además, dado que las matemáticas han provisto el modelo de racionalidad y de método para hallar los fundamentos, esta hipótesis hace tambalear incluso los fundamentos de la racionalidad misma. Así concluye la primera meditación en la más oscura de las incertidumbres.

14 La metáfora del punto arquimédico alude a la posibilidad de hallar un punto de apoyo firme con el cual poder “mover el mundo”, como proponía Arquímedes. Recuérdese que Arquímedes teorizó el funcionamiento de la palanca.

2.6. *Meditación segunda: la primer certeza, la distinción entre *res extensa* y *res cogitans**

El comienzo de la segunda meditación propone dos veces la metáfora del suelo firme. La primera es cuando Descartes dice que se siente como en un remolino y que no puede hacer pie ni nadar hasta la superficie y la segunda es cuando cita a Arquímedes, inventor de la palanca, a quien le reclama un punto de apoyo para reconstruir el conocimiento. La hipótesis del Genio ha derruido toda certeza y en ese contexto es imposible, al menos en apariencia, defender alguna verdad. Sin embargo, desde la absoluta falta de certezas, Descartes halla una solución:

[...] pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo; y engáñeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo. (MM:22)

En efecto, el Genio, la consciencia que tiene la potencia de envolverme y hacerme creer lo que quiera, no puede, sin embargo, hacerme creer que no existo. Ciertamente, es imposible que yo no exista si estoy siendo engañado, “engáñeme cuanto pueda”, dice Descartes, pero para ello necesita que yo exista. *Cogito ergo sum*, pienso, luego existo. Pienso, existo: de esto no puede haber ninguna duda. Y con esta reconocida expresión se cierra el camino de la duda. La primera certeza constituye un límite: no hay posibilidad de negar mi existencia, entonces tengo ya una verdad: existo. Este será el punto arquimédico o la piedra fundamental sobre la cual reconstruir el edificio derruido. Sin embargo, todavía no es claro qué soy, y por eso afirma:

¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. [...] así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes. Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante. (MM:24)

Hay un sinnúmero de interpretaciones sobre cómo leer estas líneas¹⁵, pero parece claro que hay una identidad entre pensar y ser. Es decir, no la existencia como deducida del pensar sino la identificación entre el pensamiento y la existencia. No se trata, sin embargo, de la existencia de mi mismo como este individuo particular, de mi identidad entre cuerpo y alma. Recordemos que se ha suspendido el juicio sobre el cuerpo y sobre todo lo percibido a través de los sentidos. Lo único cierto es que pienso, es decir, que soy una cosa pensante (*res cogitans*) con las características mencionadas.

Es importante destacar que la *res cogitans* es un principio del conocimiento que, a la vez, es un principio metafísico. Recordemos que esta no es solo la primera verdad conocida –y por ello un principio– sino que también se trata de la primera cosa sobre la cual podemos afirmar su existencia. De este modo el principio del conocimiento es también un principio del ser. Esto significa

15 Se puede buscar una orientación para ver esta polémica en la “Introducción” al *Discurso del método* de M. Caimi. (Cf. Caimi 2004: LIII-V).

que Descartes funda su filosofía en una concepción del sujeto racional, de la *res cogitans*, que es el fundamento metafísico del conocimiento. Este hallazgo de un fundamento en el sujeto constituye un rasgo central de la filosofía de Descartes que, sin embargo, no tiene la suficiencia para eliminar la hipótesis del Genio. En la tercera meditación se probará que Dios existe y que su existencia hace imposible la del Genio. Además, Dios es el fundamento último de la realidad, aunque lo primero conocido sea la *res cogitans*.

En lo que resta de la meditación, Descartes se ocupa de precisar de qué se trata la *res extensa*. Un concepto central en este desarrollo es el de la facultad de la imaginación. Esta se ocupa de reunir en el alma toda la información que proveen los sentidos y, por ello, es la facultad que nos permite conocer “el mundo externo”. Ahora bien, ¿qué conocemos del mundo externo? Con el ejemplo de la cera (cf. pp. 26-28) se pone de manifiesto que lo que conocemos de una cosa sensible no son, sorprendente, sus cualidades sensibles, su olor, sabor, textura, etc., sino su ser “algo extenso”. Pero esto no se deriva de lo que percibimos a través de los sentidos: “esa comprensión no procede de la facultad de imaginar” (MM:27). Ciertamente, la imaginación nos muestra múltiples formas de ser de la cera, pero es la mente quien me dice que la cera es la misma. Y por eso concluye: “debo, pues, admitir que no puedo imaginar qué es esta cera, sino sólo percibirla con la mente” (MM:28). Con este paso, Descartes cierra su rechazo a la vía sensible, y así al empirismo, al mostrar que la imaginación no es una facultad que me permita conocer lo que es más esencial a lo corpóreo: su ser extenso. De este modo, Descartes concluye que la cosa extensa (*res extensa*) es mejor conocida por la mente que por la imaginación.

2.7. *Res cogitans* y Dios

La segunda meditación ha logrado establecer una primera verdad, pero una verdad cercada por dos argumentos portentosos: el sueño y el Genio. La vía de salida a estos argumentos y la refundación del conocimiento en la naturaleza del alma racional se desarrolla a partir del conocimiento de la idea de Dios. Ya contamos con el *cogito* como primer fundamento. La idea de *res cogitans* es la idea innata¹⁶ fundamental, pero por ahora la única. Para avanzar, Descartes se lanza a probar la existencia de Dios. El argumento que ofrece se conoce con el nombre de argumento ontológico y tiene sus antecedentes en Anselmo de Canterbury cuya clave de razonamiento radica en asumir que somos imperfectos y que nos reconocemos como tales. Si lo admitimos es porque conocemos la idea de perfección y tal idea, que se encuentra en nuestra alma, no puede haber sido creada por nosotros, seres imperfectos (porque no tenemos certezas, y eso es una imperfección). En efecto, la causa no puede ser inferior al efecto y, así, lo imperfecto no puede producir lo perfecto. Por ello, esa idea tiene su origen en un ser más perfecto que nosotros, un ser perfecto en modo absoluto (y no el Genio, que es malo). Naturalmente, Dios es el tipo de ser que consideramos perfecto. La “idea de Dios” supone su perfección, y esta supone su existencia. Por todo ello, Dios es la única causa posible que puede poner en nosotros la idea de perfección y si contamos con tal idea es porque Dios existe. De este modo, a partir de la idea innata de “yo”, llego a reconocer una nueva verdad indubitable, la idea innata de “Dios”. Por otra parte, la existencia de Dios me asegura que cuando yo pienso

16 Las ideas se dividen en: 1. innatas (caracterizadas en § 2.4); 2. adventicias: aquellas que provienen del exterior a través de los sentidos: el color rojo, lo dulce, etc.; y 3. las facticias (o ficticias): son las elaboradas por nosotros de modo libre (ejemplo: centauro, quimera).

que algo es claro y distinto, es decir, verdadero, eso es realmente cierto y resulta de la bondad y omnipotencia divina. En efecto, Dios no permitiría que yo me equivoque respecto de aquello de lo que puedo tener la certeza que me otorga la regla de la evidencia: la claridad y distinción. De otras cosas derivadas de lo sensible, Dios no es ninguna garantía porque allí se impone la falibilidad de nuestros sentidos.

2.8. Guía de lectura y discusión para *Meditaciones metafísicas* (I y II)

A. Primera meditación. De las cosas que pueden ponerse en duda.

1. ¿Qué propone hacer para “establecer de nuevo alguna vez algo firme y permanente en las ciencias”? Considerá los apartados § 2.1 y § 2.2.
2. ¿Desembarazar su mente es sinónimo de pensar libremente, sin ningún tipo de condiciones, inclusive de ninguna posición religiosa, política, ideológica? Fundamentá tu respuesta teniendo en cuenta el § 2.1.
3. ¿Qué significa el ir “directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía”? (v. § 2.3).
4. ¿En qué reside la desconfianza hacia los datos supuestamente verdaderos que nos llegan a través de los sentidos?
5. El ejemplo acerca de la locura: ¿tiene que ver solamente con lo engañoso de los sentidos o incluye los contenidos de nuestra mente? Fundamentá tu respuesta.
6. ¿Por qué el sueño y la vigilia resultan también indicios inciertos para la construcción de evidencias? ¿Tiene que ver con la desconfianza en los sentidos y el cuerpo?
7. ¿En qué sentido menciona las cosas particulares y las cosas generales?
8. ¿Por qué las ciencias que llama compuestas pueden ser dudosas y por qué supuestamente la geometría y la matemática no entrarían en esa categoría? (v. § 2.3).
9. ¿En qué consiste “la vieja opinión grabada en la mente” acerca de un Dios creador?
10. ¿Cómo se incluye la cuestión de la perfección y la condición equívoca de los seres humanos respecto de la naturaleza, el universo, el mundo y el conocimiento?
11. Cielo, tierra, mente, cuerpo son negados en términos de existencia real y evidentes. Explicá tal afirmación.
12. El deber de abstenerse o cuidarse ante lo dudoso como ante lo falso: ¿tiene resultados mágicos en la mente o supone un esfuerzo y cierta disciplina/dietética particular? Fundamentá tu respuesta.
13. Desarrollá la hipótesis del genio maligno como síntesis del apartarse de las viejas opiniones respecto al cuerpo, el mundo, Dios.

B. Segunda meditación. De la naturaleza de la mente humana, que es más conocida que el cuerpo.

1. La expresión que afirma no “hacer pie ni nadar hasta la superficie”: ¿consiste en una evidencia o certeza, con relación al primer párrafo de la Primera Meditación? Fundamentá tu respuesta.
2. ¿Qué más recupera o reconstruye de la Primera Meditación?
3. ¿Cómo llega a la proposición *Yo soy, yo existo* y en qué consiste la misma?
4. ¿En qué se diferencia con lo que “creía ser”?
5. Ser “una cosa pensante” tiene consecuencias en relación con el cuerpo, las ideas grabadas en su mente, la existencia del mundo y Dios mismo. Desarrollá tales consideraciones.
6. Por otra parte, expone que su mente “se complace en extraviarse” y le resulta insoportable mantenerse dentro de los límites de la verdad”: ¿qué relaciones establece con lo particular y general de las percepciones?
7. Examiná el ejemplo de la cera. Si esta es un cuerpo: ¿por qué afirma que no puede ser percibida por los sentidos o por la facultad de imaginar?

2.9. Bibliografía

Carpio, A. (1973) *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco.

Cassini, A. (2013) *El juego de los principios: una introducción al método axiomático*, 2da. ed., Buenos Aires, AZ.

Descartes, R. (1987) *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos. Trad. de E. López y M. Graña.

Descartes, R. (2004) *Discurso del método*. Buenos Aires, Colihue. Trad., Introducción y notas de Marío Caimi.

Mondolfo, R. (1968) *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Losada, Buenos Aires.

Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, University Press.

Hume: la naturaleza humana y los límites del racionalismo

Esteban Ponce

3.0 Introducción

El presente capítulo está dedicado al pensamiento del filósofo escocés David Hume (1711-1776). Nuestro objetivo es ofrecer una introducción general a los elementos y principios de su filosofía, desarrollados en el Libro I (“Del entendimiento”) del *Tratado de la naturaleza humana*¹. Si bien nos centraremos en cuestiones relativas al alcance y los límites del conocimiento humano, cabe aclarar que Hume entendía esta parte de su obra como un estudio preliminar para abordar aquellos temas que, según consideraba, eran los más importantes para la indagación de la filosofía². En efecto, el subtítulo de la obra da cuenta de esa convicción: *Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales*. Desde este punto de vista, el Libro primero del *Tratado* debe ser leído como la exposición de los fundamentos gnoseológicos de la empresa filosófica humeana.

Hume es considerado, generalmente, como el autor más representativo del empirismo británico. En este sentido, su obra se inscribe en la línea moderna de pensamiento iniciada por Francis Bacon (1561-1626) y continuada por John Locke (1632-1704). En resumidas cuentas, puede decirse que los empiristas buscaban fundar todo conocimiento posible en la experiencia, contraponiéndose de este modo a las pretensiones de los filósofos racionalistas, quienes aspiraban a la fundamentación de una metafísica que prescindiera de los sentidos y la experiencia para alcanzar la verdadera esencia de los entes. Para estos últimos, defender el concepto de *ideas innatas* era indispensable, pues únicamente a partir de constatar la realidad de esos elementos preexistentes en el alma se volvía posible un conocimiento basado en la sola potencia de la razón humana. Frente a tal posición, Locke había sostenido que el alma carece de contenidos preexistentes y concibió la misma como una *tabula rasa* (una hoja en blanco), es decir que, cuando nacemos, no contamos aún con ningún

¹ El *Tratado* fue publicado en dos partes: la primera (que contenía los Libros I y II), en 1739; la segunda (el Libro III), en 1740. Hume tenía por entonces 28 años. Utilizaremos para este capítulo la traducción de Félix Duque: Hume, D. (2011), a la que citaremos con la letra “T”. Por otra parte, es necesario tener en cuenta otra obra que Hume escribió unos años más tarde: *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748). En ese texto, el autor se proponía aclarar cuestiones concernientes a los temas abordados en el *Tratado*, que había recibido una dura crítica de sus oponentes intelectuales. Aquí citaremos dicha obra según la edición española de Jaime de Salas Ortueta: Hume, D. (1988), colocando la letra “I” al inicio.

² Un destacado estudioso de Hume señala al respecto que la problemática de la moral constituye la génesis de su filosofía. Cfr. Kemp Smith, N. (1941: 12-14).

tipo de idea y que, por lo tanto, es necesario hacernos de los elementos que serán el material al que luego aplicaremos el pensamiento. Ahora bien, el vasto terreno que nos brindará ese material es la experiencia sensible. Precisamente, el principio general del empirismo enseña que todo conocimiento deriva en última instancia de la experiencia. Como veremos, Hume asumirá este punto de partida empirista para la elaboración de su propia filosofía.

Antes de entrar en nuestro tema, es necesario realizar aquí algunas observaciones generales. En la “Introducción” al Libro I, Hume explica que, dado que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, el examen de la extensión y las fuerzas del entendimiento es lo primero que debemos emprender. Dicha investigación, sostiene el autor, nos permitirá explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar. De este modo, habiendo establecido en primer lugar las capacidades cognitivas del hombre, estaremos en condiciones de edificar un sistema completo de las ciencias “sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad” (T.:37). En otras palabras, solo después de haber estudiado la posibilidad y los límites del conocimiento será posible medir la validez de las proposiciones que empleamos para construir aquel edificio de las ciencias.

Ahora bien, Hume va a marcar una distinción que resulta muy importante para la comprensión de su filosofía. Sostendrá, en efecto, que todos los objetos de la investigación humana pueden dividirse en dos clases: 1) relaciones de ideas y 2) cuestiones de hecho. Las del primer grupo son aquellas que encontramos en las matemáticas³ y se trata de proposiciones que son verdaderas necesaria y universalmente. La razón es la encargada de establecer estas relaciones entre ideas y, en este sentido, cabe decir que Hume reconoce a esta facultad su propia potencia en este ámbito. Por ejemplo, para la razón, la suma $2+2 = 4$ es siempre verdadera, y no existe ningún hecho ni estado de cosas que pueda negar su validez universal ni su necesidad. Sin embargo, estas proposiciones, que resultan del ejercicio puro de la razón, no aportan ningún conocimiento de las cosas, pues surgen del trabajo lógico con ideas y no dependen en absoluto de la experiencia. Por el contrario, las proposiciones referidas a cuestiones de hecho son las que conforman las ciencias experimentales (la filosofía natural). Para Hume, estas proposiciones sí tienen pretensión de conocimiento de la naturaleza y, puesto que aquí debemos recurrir a los datos de la experiencia, precisamos un método para distinguir cuáles pueden ser utilizadas en la construcción de nuestro sistema de las ciencias y cuáles no. Dicho de otro modo, necesitamos un criterio que nos permita corroborar (o no) la validez de las proposiciones referidas a las cuestiones de hecho. Desde una perspectiva general, podemos decir que ese es el objetivo del primer libro del *Tratado*, el de establecer un criterio empirista de validez de los enunciados filosóficos.

Es preciso introducir aquí una última, aunque no menos importante, aclaración. Descartes, en la primera de sus meditaciones metafísicas⁴, había formulado el criterio de verdad del racionalismo: solo serán consideradas verdaderas las ideas que se presenten a la conciencia⁵ de manera clara y

3 Aunque en el *Tratado* no incluyó a las demostraciones de la geometría entre las relaciones de ideas, sí lo hizo en su *Investigación*: “Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta” (I.:47).

4 Cfr. el análisis del texto de las *Meditaciones* desarrollado en el capítulo 2 dedicado a R. Descartes.

5 Aquí utilizamos “conciencia” como equivalente a “mente” o “alma”.

distinta, es decir, que sean evidentes para la razón. Dado que no podemos hablar de mundo exterior (ni siquiera de nuestro propio cuerpo), pues ya el conocimiento que obtenemos por los sentidos ha sido puesto en duda, el territorio en el que se decide qué es verdadero y qué es falso, es el ámbito de la conciencia. Este dominio fue, en gran medida, el campo de disputa de las distintas escuelas o movimientos de la filosofía moderna. Tanto racionalistas como empiristas presentaron sus argumentos a partir de la elucidación de los contenidos de la conciencia. Hume no fue una excepción al respecto y en varias oportunidades se refirió a la imposibilidad de constatar la existencia de objetos fuera de nuestra conciencia. Veamos como ejemplo el siguiente pasaje:

Ahora bien: dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación y no tenemos más ideas que las allí presentes. (T.:125)

Su “nueva fundamentación” del sistema de las ciencias se realiza, justamente, llevando a cabo un análisis de esos contenidos, a los cuales va a dar el nombre general de “percepciones”.

3.1 Las percepciones: impresiones e ideas

Como hemos señalado, Hume va a designar a todo contenido de la mente con el nombre general de percepciones. Dado que no todas las percepciones inciden sobre la mente de igual manera, Hume establecerá la primera y más elemental distinción: llamará *impresiones* a aquellas que inciden con mayor grado de fuerza y vivacidad, e *ideas* a las que lo hacen con menor intensidad. Las impresiones⁶ incluyen “todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma”; las ideas, en cambio, son las “imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos” (T.:43). Esta fundamental distinción entre las percepciones no requiere, desde el punto de vista de Hume, demasiada explicación, pues “cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar”. Y, aunque no es imposible encontrar casos (como en el sueño, la fiebre o la locura) en que esta diferencia entre las percepciones se vuelva poco nítida, por lo general no tenemos dificultades en notarla.

6 Más adelante (T.:51), Hume advertirá que las impresiones pueden ser de dos clases: sensación y reflexión. “La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas” (son las que atribuimos a los cinco sentidos, pero como señalamos antes, solo tenemos acceso al contenido de la conciencia y no podemos salir de esta para corroborar si nuestras percepciones tienen algo fuera de sí a lo que se corresponden); mientras que “la segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego de que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan”.

Una segunda división de las percepciones (es decir, una que vale tanto para las impresiones como para las ideas) es la que Hume realiza entre simples y complejas. Una percepción simple es “aquella que no admite distinción ni separación”. Como ejemplo, podemos señalar impresiones o ideas de un color, un sabor, una emoción, etc. Las percepciones complejas, en cambio, son aquellas conformadas por más de una cualidad. Como explica Hume: “aunque un color, un sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino que, por lo menos, son distinguibles unas de otras” (T.:44). Si consideramos la impresión o idea de manzana, entonces estamos teniendo una percepción compleja; pero si pensamos cada una de sus partes por separado, entonces nuestra percepción será simple. El límite para una percepción simple es, precisamente, su indivisibilidad; cuando las facultades no puedan establecer diferencia o división alguna, estaremos frente a una percepción simple.

Una vez establecidas estas primeras distinciones generales, Hume pasará a considerar cuál es la relación que hay entre impresiones e ideas y advierte que, exceptuando el ya mencionado grado de fuerza y vivacidad con que inciden en la mente, las ideas y las impresiones son semejantes entre sí. Como sostiene Hume, “las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a las vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido” (T.:45). Lo que debe investigarse a continuación es si esta relación de semejanza se da universalmente tanto para las percepciones simples como para las complejas. Luego de un rodeo en su argumentación, Hume dice haber encontrado que todas las impresiones simples van acompañadas de una idea simple que se le asemeja: así, la impresión del color rojo y su idea correspondiente son siempre semejantes. Sin embargo, en el caso de las percepciones complejas esta relación de semejanza no siempre se cumple pues, “puedo imaginarme una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muro de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa”. Es decir, en este caso, es posible tener ideas complejas que no tengan impresiones complejas que les correspondan o de las cuales se deriven. Pero además, también puede darse el caso inverso: “Yo he visto París, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?” (T.:45). En este caso, como vemos, tendríamos una impresión a la que no le correspondería una idea. Hume admite, a partir de estas reflexiones, que “aunque por lo general existe gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas complejas, con todo no es universalmente verdadera la regla de que estas son copias exactas de aquéllas” (T.:45).

Así pues, Hume solo puede afirmar hasta este punto que toda impresión simple va acompañada por una idea simple que le corresponde y a la que se asemeja. A partir de la conjunción constante entre estas percepciones simples, se puede concluir que existe una gran conexión entre las mismas y que la existencia de unas tiene una influencia considerable sobre la de las otras. Entonces, lo que precisa averiguar es cuál aparece primero y cuál después, es decir, cuáles son causas y cuáles efectos. Para ello debe examinarse el orden de su primera aparición, y la experiencia nos muestra sin excepciones que las impresiones simples preceden a sus correspondientes ideas: “para darle a un niño la idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o le hago tener esas impresiones, pero no procedo de forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas” (T.:47). Podemos concluir, por tanto, que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas y no viceversa, y establecer como proposición general que “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente” (T.:47).

Hume finaliza la Sección I de la Parte I del *Tratado* haciendo referencia a la importancia de este primer principio establecido:

Es notable, en efecto, que el presente problema de la procedencia de nuestras impresiones o nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay *ideas innatas* o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión [...] Si examinamos ahora cuidadosamente estos argumentos encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan. (T.:50)

3.2 Las facultades: memoria e imaginación

Hume comienza la Sección III preguntándose cómo es que hacen su aparición las ideas; esto es, por medio de qué facultades es posible traer una idea a la conciencia. Encuentra, en principio, que existen dos formas de hacerlo. Cada una de estas formas será fruto de la actividad de dos facultades diferentes: la *memoria* y la *imaginación*. La primera distinción que encontramos entre las ideas que estas facultades traen a la conciencia es el grado de vivacidad con que inciden en nuestra mente. Al igual que la distinción utilizada para diferenciar impresiones e ideas, Hume utiliza aquí el criterio de fuerza y vivacidad para distinguir entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación. En este sentido, las ideas provistas por la memoria tienen mayor grado de fuerza y vivacidad que las de la imaginación. Es por ello que Hume señala que las ideas de la memoria parecen estar como a mitad de camino entre una impresión y una idea. Si las comparamos con las impresiones, son más débiles, pero comparadas con las ideas de la imaginación son más vívidas: “cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación más tenue y lánguida” (T.:52). Esta distinción, de todas maneras, no alcanza para establecer un criterio firme para diferenciar las facultades en cuanto a su actividad⁷. Sí lo hará, en cambio, la segunda.

Esta segunda diferencia es más importante ya que atañe al modo de proceder de las facultades, es decir, a la manera en que realizan las operaciones de representación. Hume señala que aunque la actividad de las facultades depende de que haya sido precedida por impresiones, “la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de variación” (T.:53). Debemos observar aquí que la memoria tiene como función generar una copia de la impresión; si se da el caso de una impresión simple, es natural que no pueda haber ninguna alteración de la idea respecto de su original correspondiente: entre la impresión del color rojo y la idea que me formo del mismo no existe más que una diferencia de grado y vivacidad. Pero, tal como sostiene Hume, “la función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición” (T.:53). De aquí que, en las ideas complejas producidas por la memoria, tampoco pueda observarse más que una diferencia de fuerza y vivacidad respecto de la impresión compleja

7 Cabe aclarar que, sin embargo, más adelante (Parte II-Sección VII), Hume invierte el peso de estas distinciones y señala, en favor de su análisis de la relación causa-efecto, que la diferencia más importante entre estas facultades es la de la superioridad de fuerza y vivacidad que tienen las ideas de la memoria respecto de las de la imaginación (T. :147).

de la cual es copia: la impresión de una manzana y su idea no difieren más que en ese sentido. Vemos, pues, que la memoria es una facultad cuya actividad se ejecuta como en un repositorio de representaciones, actividad por medio de la cual traemos a la conciencia impresiones pasadas, en forma de ideas.

Como hemos observado, el caso de la imaginación es diferente, pues en ella existe “la libertad para trastocar y alterar el orden de las ideas”. Esta capacidad está relacionada con la división entre percepciones simples y complejas, pues allí “donde la imaginación perciba una distinción entre ideas capaz de producir fácilmente una separación entre ellas” (T.:54). No solo tiene la imaginación esta capacidad analítica, la de separar o dividir las ideas complejas en sus elementos más simples, sino que además tiene el poder de producir nuevamente a partir de ideas simples, ideas complejas. Así, vemos que la imaginación no es solo analítica sino también sintética, en el sentido de realizar una reunión compleja a partir de lo simple. Como señala Hume: “las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos” (T.:53). Sin embargo, Hume no está aquí tan interesado en el tipo de uso de la imaginación que realizamos en las composiciones como poemas o narraciones, pues allí se la utiliza como un recurso creativo en el que el sujeto fuerza las capacidades de la facultad para asociar libremente y a su antojo. Por el contrario, lo que intenta poner de manifiesto Hume es que la facultad de la imaginación juega un rol determinante en nuestra vida y que su función se cumple sin que seamos conscientes de ello. Esta importante función es la que se denomina, en la Sección IV, *conexión o asociación de ideas*, y su estudio permitirá a Hume, por un lado, mostrar cómo es que esta operación se lleva a cabo y, por otro, poner en práctica el criterio de validez de las ideas.

3.3 El criterio de la validez objetiva de las ideas

Una vez definidos los elementos de su teoría del conocimiento (las percepciones), así como las facultades que participan en la producción de ideas (memoria e imaginación), Hume está en condiciones de averiguar cuáles son aquellas ideas que pueden ser consideradas como válidas objetivamente (es decir, cuando las referimos a cuestiones de hecho). Dicho de otro modo, ahora puede establecerse un criterio que nos permita saber si las ideas que utilizamos en nuestro discurso acerca de la naturaleza tienen o no un fundamento teórico que les otorgue validez. Este criterio se encuentra claramente expresado en la *Investigación*: “Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto servirá para confirmar nuestra sospecha” (I.:37). En otras palabras, una idea solo será tendrá validez objetiva si podemos asignarle una impresión que le haya dado origen. La aplicación de este criterio a las proposiciones utilizadas por los filósofos será útil tanto para volver inteligible cualquier disputa (es decir, para aclarar sobre qué se está discutiendo cuando empleamos términos que refieren a ideas), como para “desterrar toda esa jerga que, durante tanto tiempo, se ha apoderado de nuestros razonamientos metafísicos y los ha desprestigiado” (I.:37).

Aunque Hume no es suficientemente claro al respecto, cabe decir que lo que se pretende averiguar con la aplicación de este criterio no es la existencia de las ideas sino su validez. Es decir, hay ideas que, aunque existen en nuestra conciencia, no pueden derivarse de impresiones.

Por ejemplo, tomemos la idea de “montaña de oro”. Esta idea existe efectivamente; cualquiera puede representarse en la mente una montaña de oro. Sin embargo, cuando intentamos dar con la impresión “montaña de oro”, de la cual se derivaría dicha idea, notamos fácilmente que no ha tenido lugar. Así pues, utilizando las palabras de Hume, tras la aplicación del criterio de validez, debemos decir de una idea que no es válida (por carecer de una impresión que le haya dado origen), pero no sostener que dicha idea no existe, pues está claro que, en tanto idea, existe.

Ahora bien, cabe preguntarnos por el origen de estas ideas no válidas. Las ideas de la memoria, al ser copias de las impresiones sin posibilidad de modificación alguna (salvo su diferencia en grados de fuerza y vivacidad) no pueden carecer de validez, pues siempre tendrán la impresión correspondiente de la cual se derivan. Debemos prestar atención, por lo tanto, a las ideas de la imaginación, ya que es allí donde se producen las ficciones que erróneamente podemos considerar como válidas. El análisis de los mecanismos por lo que opera la imaginación será, entonces, de mucho interés para el estudio del alcance y los límites del conocimiento en la filosofía de Hume.

3.4 Sobre la asociación de ideas

Sabemos que la memoria no puede introducir en sus ideas modificaciones respecto de las impresiones de las que son copias. Sin embargo, también hemos constatado que las ideas complejas no siempre guardan el orden y forma de las impresiones originales. Esto se debe a que la facultad de la imaginación interviene en el proceso de representación. Ahora bien, aunque esta facultad pueda unir dos o más ideas libremente, es un hecho que las mismas ideas se unen regularmente en ideas complejas o que pasamos naturalmente de una idea a otra con cierta uniformidad. Esto sería inexplicable, sostiene Hume, si la imaginación no estuviera “guiada por algunos principios universales que la hagan conforme consigo misma en todo tiempo y lugar” (T.:54). Dicho de otro modo, si la imaginación no siguiera algún principio por el cual asociar o unir regularmente las mismas ideas del mismo modo, el contenido de nuestra conciencia sería similar al de un estado febril o de delirio, pues la sucesión de las ideas quedaría librada al azar, a una asociación completamente caprichosa o arbitraria.

Debemos, pues, admitir que existe algún mecanismo por el cual la imaginación realiza su actividad con cierta regularidad. Este principio, sin embargo, no debe ser pensado como una función de la facultad que *determine* las asociaciones entre ideas como si se tratara de una conexión inseparable. Hume lo dice del siguiente modo:

Este principio unificador de ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin esta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece. (T.:54-5)

La naturaleza, sostendrá Hume, ha indicado de alguna manera qué ideas simples son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades por las que la imaginación lleva a asociar ideas son tres: *semejanza*, *contigüidad* en tiempo o lugar y *causa y efecto*. Mediante estas cualidades, cuando se presenta una idea en la conciencia, la imaginación introduce naturalmente una nueva idea. Respecto de las dos primeras formas de asociación, Hume no tiene problemas en demostrar cómo es que pasamos de una idea a otra. Veamos algunos ejemplos que aclaren estos mecanismos de asociación.

La primera cualidad por la que la imaginación es conducida desde una idea a otra es la semejanza. Al respecto dice Hume:

Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra *semejante*, y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente para la asociación en la fantasía. (T.:55)

Hume no se detiene en la explicación de los casos que, como este, le parecen obvios. Cuando una idea se hace presente en la conciencia, la imaginación, por el principio de asociación, nos presenta bajo la cualidad de la semejanza una idea que nos remite a la primera. Como ejemplo, podemos pensar en la naturalidad con la que pasamos de la idea de un retrato a la idea de la persona que está retratada en ese cuadro.

La segunda cualidad por la cual la imaginación asocia ideas es la contigüidad. Hume sostiene que también este modo de asociación es evidente, pues, “como los sentidos, al cambiar de objetos, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan *contiguos* unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir objetos” (T.:55). Como vemos, esta asociación puede ser dividida en tanto se refiera a los objetos en contigüidad *espacial* o *temporal*. La explicación de la primera de estas no reviste dificultades, pues asociamos naturalmente una idea a otra cuando las impresiones de las cuales se derivan se dan habitualmente juntas en el espacio. Por ejemplo, si estamos habituados a percibir contiguamente un anotador y una birome, la idea de un anotador será motivo suficiente para que la imaginación introduzca la idea de birome. Sin embargo, la asociación por la cualidad de contigüidad temporal es un poco más difícil de delimitar, puesto que puede confundirse con la asociación por *causa y efecto* (que veremos a continuación). El modo en que la imaginación pasa de una idea a otra por contigüidad temporal se explica por el hábito en que percibimos dos ideas sucesivas en el tiempo, aunque no relacionadas causalmente. Es decir, el hábito que produce el percibir dos objetos o eventos sucesivos, sin que el primero sea considerado como causa del segundo. Por ejemplo, consideremos el caso de una programación radial. El programa de las 18:00 finaliza con una canción o una melodía determinada. A las 19:00 comienza el siguiente programa. Hume sostendría que es natural que, al escuchar esa melodía, nuestra imaginación nos lleve a pensar en el programa de las 19:00 pues tal es la asociación que ha generado el hábito a partir de percibir continuamente ambos sucesos. Evidentemente, nadie sostendría que el primer suceso (la melodía) es *causa* del segundo (el programa que continúa).

El tercer modo de asociación, sin dudas el más importante, es el de asociación por causa y efecto. Su importancia radica en que es el único modo de relación que nos permite realizar inferencias sobre *cuestiones de hecho* (aquellas concernientes a la existencia de objetos o respecto de sus cualidades). Cabe recordar aquí que Hume considera que los objetos de la investigación humana pueden dividirse en dos clases: las *relaciones de ideas* y las *cuestiones de hecho*. Como ya hemos señalado, a la primera clase pertenecen aquellos conocimientos que obtenemos por la simple relación de ideas. Esta operación se denomina, propiamente, razonamiento y, mediante ella, alcanzamos la *certeza*, pues el resultado al que llegamos no depende de la experiencia. El modelo para este tipo de conocimientos son las matemáticas. Es una operación regida por la lógica y su fundamento es el principio de no contradicción, es decir, que nuestro entendimiento no puede concebir como verdaderas al mismo tiempo una idea o proposición y su contraria. Por ejemplo, una vez que asignamos significado a los símbolos 2, 3 y 5, es imposible para el entendimiento negar que la suma de 2 y 3 sea igual a 5 sin

incurrir en una contradicción. De aquí que Hume denomine *demostración* a la operación del entendimiento que tiene lugar en este ámbito.

Por el contrario, en las cuestiones de hecho, el objeto de conocimiento es lo dado en la experiencia y aquí no podemos aspirar a obtener certeza en nuestros resultados, sino que debemos conformarnos con grados mayores o menores de *probabilidad*. Pero, ¿por qué esto es así? De acuerdo con Hume, toda vez que queremos afirmar un hecho de experiencia que vaya más allá de la percepción inmediata, lo que estamos realizando es una *inferencia causal*. Esto significa que no podemos formular ninguna proposición sobre cuestiones de hecho sin haber realizado antes una inferencia que nos permita pasar de lo percibido a lo no percibido. Este tipo de operación es lo que Hume denomina asociación por causa y efecto. Así pues, si en las matemáticas la operación que realizamos se denomina *demostración*, aquí en cambio se trata de un tipo de razonamiento especial que Hume llama *inferencia causal*. Todas las ciencias empíricas, entonces, dependen de este tipo de operación. Hume se detiene en el análisis de la misma por la importancia que tiene para conocer los alcances y los límites del conocimiento humano, en cuanto a la experiencia se refiere. Como sabemos, de acuerdo con este pensador escocés, para examinar este proceso lo que se debe averiguar en primer lugar es cómo se realiza la inferencia y qué elementos entran en juego al efectuarla.

Para comenzar, cabe decir que por el principio general de asociación, cuando se presenta una idea en la conciencia, la imaginación introduce naturalmente una nueva idea. Así pues, para comprender la inferencia causal, Hume se dedica a investigar qué hay de particular en la asociación por causa y efecto. En primer lugar, como toda relación, la asociación por causa y efecto requiere de dos objetos (o ideas) que puedan ser relacionados. Tomemos el ejemplo del fuego y el calor. He aquí dos objetos que pensamos bajo la relación causa-efecto: el fuego es considerado causa y el calor, su efecto. De modo que ante la presencia de fuego, podemos adelantarnos e inferir la existencia de calor, o bien, ante la presencia de calor, inferir la existencia previa del fuego. Al igual que la asociación por contigüidad en el tiempo, la primera condición que deben cumplir los objetos para poder ser pensados bajo esta relación es la de darse uno seguido del otro. Además de este requisito, para que se realice la asociación, tanto por contigüidad temporal como por causa y efecto, esta conjunción debe darse habitualmente, es decir, ser constante en la experiencia. Sin embargo, mientras que en la asociación por contigüidad en el tiempo no importa cuál objeto se da primero y cuál después, en la inferencia causal es imprescindible que el objeto considerado como causa se dé siempre antes del objeto considerado como efecto. Pero la diferencia más importante que encontramos en la asociación por causa y efecto es que los objetos son vinculados bajo la idea de una *conexión necesaria*. Esta idea no está presente en los anteriores modos de asociación; es una característica exclusiva de la inferencia causal. Tenemos así las condiciones que se requieren para que podamos establecer este tipo de asociación: dos objetos que se dan contiguamente (y en el mismo orden) en la experiencia de modo que la imaginación efectúa un vínculo entre ellos que hace que pensemos que estén *conectados necesariamente*. Dados todos estos elementos, podemos realizar la inferencia que va desde la causa al efecto o desde el efecto a la causa. Pero, ¿es posible establecer con certeza que tenemos conocimiento cuando establecemos una relación causal?

Con el objetivo de averiguar si es posible encontrar una justificación racional para la inferencia causal, Hume analizará qué entendemos por la idea de *causalidad* y cuál es su origen; y aplicará el criterio de validez expuesto anteriormente, a saber, que toda idea, para ser considerada válida, debe tener una impresión de la cual se derive (cf. 3.3). En primer lugar, señala que la operación de inferencia se realiza entre dos objetos (o ideas), pero no atendiendo a sus *cualidades* particulares, sino a determinada *relación* que suponemos entre ellos:

Dirijamos, por tanto, nuestra vista sobre dos objetos cualesquiera de los que denominamos causa y efecto, y examinemos por todas partes, a fin de encontrar la impresión que produce esa admirable consecuencia de un objeto a otro. Ya a primera vista me doy cuenta de que no debo buscar tal impresión en ninguna de las *cualidades* particulares de los objetos [...] La idea de causalidad deberá pues, derivarse de alguna relación entre objetos. (T.:134)

Esta relación entre objetos que lleva a la idea de causalidad depende, a su vez, de otras relaciones que ya hemos descrito: las de contigüidad y sucesión. Sin embargo, aunque dos objetos se encuentren relacionados de este modo, no es suficiente para que despierten la idea de causalidad, pues faltaría la característica exclusiva: la *conexión necesaria*. El problema es que la idea de conexión necesaria nunca proviene de la experiencia. Hume plantea este problema del siguiente modo:

¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministraran una idea completa de la causalidad? De ningún modo; un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de este. Hace falta una *conexión necesaria*. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas. De nuevo examino ahora el objeto por todas partes, a fin de encontrar la impresión, o impresiones, de la que su idea puede haberse derivado. Cuando dirijo mi vista a las *cualidades conocidas* de los objetos descubro de inmediato que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de *ellas*. Cuando examino sus *relaciones* no encuentro sino las de contigüidad y sucesión, que he considerado ya imperfectas e insatisfactorias. (T.:136-7)

Así pues, la *conexión necesaria* (que daría fundamento a la idea de causalidad) no es una idea que provenga de las cualidades de los objetos, ni de sus relaciones, basada en impresiones previas. ¿Cuál es, entonces, el origen de la idea de conexión necesaria? Este punto es esencial en el planteo que hace Hume ya que la respuesta a esa pregunta contiene la crítica más importante a los sistemas filosóficos previos. La conexión necesaria, sostendrá Hume, no es otra cosa que una *creencia* (más o menos firme) originada por el *hábito* o la *costumbre*. Esto significa que luego de ver reiteradas veces dos objetos relacionados del mismo modo por contigüidad y sucesión, la *imaginación* establece un vínculo entre estos objetos como si estuvieran conectados necesariamente entre sí, por medio de la relación de causa y efecto. No hay en este proceso de inferencia causal una justificación que vaya más allá del hábito que la ha generado. Cuando pasamos de una impresión (fuego) a una idea (calor) no estamos operando movidos por la razón (lo que sería una demostración), sino por el hábito que refuerza con la creencia a la idea en la imaginación. Veamos un ejemplo para ilustrar esta explicación: cuando vemos que una bola de billar golpea a otra bola, y que, seguidamente, esta segunda bola se mueve, consideramos a la bola A como la causa del movimiento de la bola B. Sin embargo, cuando repasamos todas las impresiones recibidas, ninguna de ellas nos prueba que exista una conexión necesaria, como para justificar la inferencia causal que realizamos. Lo que sucede es que nuestra imaginación (movida por el hábito de haber visto que siempre que una bola golpea a otra, esta última se mueve) cuando ve la trayectoria de la bola A, se adelanta a lo que vendrá y despierta la idea del movimiento de la bola B. La idea de este efecto está fundada en la firme creencia que otorga el hábito de las experiencias pasadas. Sin embargo, este tipo de inferencias nunca puede llegar a establecer racionalmente una demostración como sucede en el ámbito de las relaciones de ideas, como el de las matemáticas. De ser así, por el principio de no contradicción, cualquier otro curso que se siga del choque entre las bolas A y B, debería presentársenos como impensable o contradictorio. Pero no es contradictorio que luego de que la bola A, tome contacto con la bola B, esta permanezca inmóvil, o que la bola A retroceda, o que salte por encima de la bola B, etc. Todas estas opciones son perfectamente pensables, pues no implican ninguna contradicción

para el pensamiento. Así pues, la inferencia causal no otorga certeza como la demostración, sino grados de probabilidad. Efectivamente, aunque luego de su choque, los diferentes cursos de las bolas puedan ser pensados sin contradicción, es mucho más probable que la trayectoria inferida por la imaginación sea la que efectivamente suceda. La probabilidad, por supuesto, aumenta cuando mayor es la experiencia pasada en la que se funda e, inversamente, disminuye cuando se basa en una escasa experiencia.

El principio de asociación por causa y efecto, imprescindible para la vida de los seres humanos, no se funda en la razón, sino que es producto de la imaginación. Pero, es importante aclarar, Hume no quiere decir con esto que se trate de un capricho de esta facultad representativa. La tesis central que sostiene es que la imaginación opera de este modo porque está determinada naturalmente a hacerlo así. Dicho de otro modo, pertenece a la naturaleza humana el hecho de que realicemos constantemente inferencias causales, e incluso que estas inferencias se den sin la necesidad de encontrar una justificación racional para hacerlo. La asociación por causa y efecto se realiza naturalmente e inconscientemente, podríamos decir. Es un mecanismo ineludible que realizamos los seres humanos por el solo hecho de estar conformados así naturalmente.

3.5 La crítica a las ideas de sustancia e identidad personal

Veamos, para finalizar este capítulo, la crítica que hace Hume a las ideas de sustancia y de identidad personal (yo=alma).

El término sustancia tiene una larga tradición en filosofía y se lo entiende, por lo general, como aquello que subyace a las cosas, lo que está por debajo de lo que percibimos por los sentidos. Aunque no podamos percibir la sustancia, sin embargo, podemos “captarla” con la razón, pensarla. Tomemos como ejemplo este libro que tengo frente a mí. Lo que percibimos de este libro son sus cualidades, es decir, su color, su forma, su textura, dureza, olor, etc. En otras palabras, todas las cualidades de las que tenemos noticias a través de las percepciones sensibles. No obstante, no tenemos impresión de aquello que llamamos sustancia. Los racionalistas sostienen que, a pesar de que la sustancia no es conocida por los sentidos, podemos tener conocimiento de la misma porque la razón tiene la capacidad o el poder para ir más allá de lo percibido hasta llegar a la intelección de eso que subyace, de lo que hace que la cosa sea lo que es. Las cualidades percibidas de una cosa, sostienen los racionalistas, pueden variar sin que esto implique un cambio en la sustancia: este libro puede sufrir un cambio en sus cualidades sin dejar de ser un libro. Podría cambiar de color, de número de páginas, de olor, etc., y continuar siendo un libro “sustancialmente”. La sustancia, por el contrario, sería aquello que no puede modificarse sin que la cosa cambie también; es lo que permanece constante, independientemente de los cambios que sufran sus cualidades.

Hume va a criticar esta manera de concebir las cosas, ya que un análisis detenido de la idea sustancia revelará que no tenemos fundamento para sostenerla. Como sabemos, según los principios del empirismo que propone Hume, para que una idea sea considerada como válida debe existir una impresión, de la cual se derive. En el siguiente pasaje, el autor presenta claramente el problema:

Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente [...] si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y los mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces de una impresión de reflexión, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de estas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto. (T.:60-1)

Volvamos a nuestro ejemplo del libro y repasemos este argumento de Hume. Cuando llamamos a algo *sustancia*, se supone que hacemos referencia a algo diferente de lo que percibimos, de sus cualidades; pero al repasar todas las impresiones que tenemos de este libro, no vemos más que sus cualidades: hojas, tapa, colores, texturas, etc. Entonces, ¿a qué nos referimos cuando decimos sustancia libro? La respuesta de Hume es clara al respecto: tenemos una idea de sustancia, pero la misma no hace referencia a ninguna impresión particular sino que es solamente un nombre que utilizamos para señalar un conjunto de cualidades que habitualmente encontramos reunidas en una percepción compleja. En palabras de Hume:

La idea de sustancia [...] no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros- esa colección. (T.:61)

Como podemos ver en este pasaje, al igual que en el caso de los principios de asociación, la imaginación juega un rol fundamental en la gestación de la idea de sustancia. Hume no niega que la idea de sustancia tenga una utilidad importante en nuestra vida, lo que sí niega es que tal idea tenga validez filosófica.

En la crítica a la idea de identidad personal (yo o alma), Hume procede del mismo modo, es decir, evaluando el origen de esta idea e intentando determinar si es posible o no señalar un fundamento que le otorgue validez. Veamos primero en qué consistiría la idea que va a criticar Hume: es la idea de un yo, o un alma, como centro al cual refieren todas nuestras percepciones⁸. Desde la perspectiva de Hume, esta idea encierra varias suposiciones:

[...] que el Yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de la demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. (T.:353-4)

8 Recordemos aquí la importancia fundamental que tiene la idea de yo en la filosofía cartesiana, como se ha visto en el capítulo anterior. Precisamente contra esta concepción del yo está dirigida la crítica de Hume.

¿Y cómo es que los filósofos han intentado justificar esta idea?

La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación –dicen– lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el Yo, sea por el dolor o por el placer. (T.:354)

Dicho de otro modo, todas nuestras percepciones estarían referidas a una unidad sustancial que denominamos yo, y del cual, justamente por ser centro de referencia de toda nuestra actividad perceptiva, tendríamos una idea clara e inteligible; el yo sería una intuición clara y evidente, pues acompañaría a todas y cada una de nuestras percepciones. Frente a esta posición, Hume sostiene que:

No tenemos idea alguna del *yo* de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tiene referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea. (T.:355)

Como podemos notar en esta cita, Hume intenta mostrar que la impresión original de la cual debería derivarse la idea del yo no existe y que, por lo tanto, se trata de una idea ficticia. Una de las condiciones que exige para poder tener una impresión de ese tipo es la de *identidad*. Esta condición es importante porque, anteriormente, Hume había señalado a la identidad como una de las tres relaciones filosóficas que requieren de la experiencia para poder establecerse⁹. La identidad de cualquier objeto (y también para el caso del *yo*) es una suposición que tiene su último fundamento en la idea de causalidad. En efecto, Hume señala que:

[...] fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la percepción, siempre que concluimos que, si hubiera permanecido constantemente al alcance de nuestros ojos o de nuestra mano, habría producido una percepción invariable y continua. (T.:133)

Por ejemplo, si dejo de mirar el libro que tengo frente a mí por un momento y luego vuelvo a mirarlo, supongo que es el mismo libro que antes, aunque la percepción haya sido discontinua. Sin embargo, afirmar que se trata del mismo libro es una conclusión que va más allá de las impresiones

9 Al comienzo de la Parte III del Libro primero, Hume enumera siete relaciones filosóficas posibles, de las cuales, cuatro se obtienen por intuición presente y/o demostración (*semejanza, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad*), y las tres restantes (*identidad, causalidad y relaciones de tiempo y lugar*) por experiencia. Aunque en algunos aspectos estas relaciones se solapan con los principios de asociación de la imaginación, no deben confundirse, puesto que las relaciones que se ejecutan por dichos principios (*semejanza, contigüidad tiempo y espacio y causalidad*) son naturales y no filosóficas.

de nuestros sentidos y, como ya hemos señalado, cualquier inferencia que vaya más allá de lo que nos ofrecen nuestros sentidos está fundada en la conexión de *causa y efecto*.

Ahora bien, el *yo* que pretenden intuir los filósofos a quienes Hume critica, es precisamente una idea constante y siempre idéntica a sí misma, e invariable en el tiempo. Por ello, negar que sea posible establecer la identidad independientemente de la experiencia es equivalente a negar cualquier impresión que origine la idea del yo. Dicho de otro modo, para poder establecer la validez de la idea del yo, deberíamos poder tener una impresión constante e ininterrumpida del yo. Pero esto es precisamente lo que niega Hume, pues:

Siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada. (T.:355-6)

Lo único que podemos afirmar luego de este análisis es que aquello que llamamos yo, no es más que el conjunto de nuestras percepciones: “un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento”. En nuestro intento por dar con una impresión original del yo, no encontramos más que percepciones propias de la actividad de la mente. Es por ello que, en un primer momento, Hume invita a comparar a la mente con “una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva, pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones” (T.:357). Sin embargo, aclara seguidamente, no debe confundirnos esta comparación con el teatro, pues son *solamente las percepciones* las que constituyen la mente. Es decir, que no debemos pensar al yo como un espacio en el que se dan esas percepciones, pues eso sería un pensamiento sustancialista, tal como vimos en la crítica anterior: el yo sería una sustancia a la que las percepciones le pertenecen. Esto es precisamente lo que está tratando de evitar Hume con su análisis crítico, es decir, que la idea de yo se traduzca a sustancia y caigamos en una metafísica dogmática.

3.6 Guía de lectura

David Hume

1. Con la ayuda de la bibliografía complementaria, describí las principales características de la corriente empirista y sus diferencias con el racionalismo.
2. ¿Cuál es la principal división que establece Hume entre las percepciones? Caracterizá y explicá qué función cumple esa división en su filosofía.
3. Desarrollá en un texto las funciones de las facultades de la memoria y la imaginación. ¿Cuáles son sus principales diferencias?
4. ¿Cómo se integran los elementos vistos en las preguntas 2 y 3 para establecer un criterio de validez/verdad empirista? Desarrollalo.
5. ¿En qué consisten las leyes de asociación de las ideas? Presentá ejemplos (propios) de asociación por semejanza y por contigüidad espacio/tiempo.
6. ¿Por qué el principio de asociación por causa y efecto es tan importante para Hume? ¿Cuál es la crítica que realiza a la idea de causalidad?
7. ¿En qué consistiría la idea de sustancia que critica Hume y qué interpretación propone en su lugar?
8. Desarrollá en un párrafo la controversia acerca de la idea del yo/identidad personal. ¿Cómo explicarías la posición de Hume al respecto?
9. Realizá un cuadro comparativo de las posiciones filosóficas de Hume (empirista) y Descartes (racionalista) teniendo en cuenta: a) su posición respecto al origen y fundamento del conocimiento, b) la noción de sustancia y c) la naturaleza del alma o “yo”.

3.7 Bibliografía

- Carpio, A. (2015) *Principios de filosofía*, Cap. 9 – Sección I: El empirismo clásico: Hume, Buenos Aires: Paidós.
- Copleston, F. (1986) *Historia de la filosofía*, Vol V. De Hobbes a Hume, Barcelona: Ariel.
- Costa, M. (2003) *El empirismo coherente de Hume*, Buenas Aires: Prometeo.
- Duque, F. (2011) *Estudio preliminar*, en Hume, D.: *Tratado...* (*Op. Cit.*).
- Hume, D. (1988) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Traducción y notas Jaime de Salas Ortueta, Madrid: Alianza.
- Hume, David (2011) *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción y notas: Félix Duque, Madrid: Tecnos.

Más allá del bien y del mal: instintos y pasiones en la filosofía de Nietzsche

Gerardo Ángel Medina

4.1. Introducción

En el presente capítulo analizaremos y profundizaremos algunas de las problemáticas desarrolladas por Nietzsche en la primera parte de su obra *Más allá del bien y del Mal*, situada en el tramo final de su vida y pensamiento¹. En vista de ello, es preciso tener en cuenta ciertas dificultades que procuraremos sobrellevar estableciendo las conexiones necesarias para facilitar su lectura y comprensión. En tal sentido, el presente capítulo se encuentra dividido en distintos puntos que pretenden condensar los temas principales tratados allí.

En el § 4.2 realizaremos algunos señalamientos claves para ubicar el texto fuente objeto de estudio, en particular, aspectos relativos a la época de escritura del mismo dada su íntima relación con un programa trazado de antemano por el autor. Es preciso también alertar acerca del estilo de escritura del autor y del papel central que desempeña en su pensamiento su “arte de la interpretación”, ligado sin dudas a su primer actividad profesional que fue la de filólogo.

En § 4.3 nos detendremos en uno de los términos técnicos centrales de la obra: la “Voluntad de Verdad”, íntimamente articulada con la “Voluntad de Poder”. Dado que esta última es la vida misma, resulta que la “voluntad de verdad” no es más que una expresión circunstancial suya y que, ligada al concepto de “verdad” como aquello que es “fijo”, “inamovible” y “absoluto” (o, lo que es lo mismo, el “ser”), constituye uno de los “errores” fundamentales y más dañinos de la historia de Occidente y que culmina en una “voluntad de nada”. Por lo anterior, la Filosofía, en la que ha predominado esta “voluntad de verdad”, necesita de actores nuevos o “nuevos filósofos”, si no ha de resignarse a perecer. Tales filósofos todavía no existen ya que solo contamos con el indicio de lo que ellos no han de hacer; esto es, si hay una posibilidad para la filosofía en el futuro debe alejarse lo más posible de aquello que los filósofos –salvo contadísimas excepciones– han hecho hasta ahora. Será preciso comparar entre unos y otros.

¹ La obra, escrita en el período final de su vida, es publicada en 1893 por un editor que contaba con los derechos.

En § 4.4 nos detendremos en la distinción que el autor realiza entre “nuevos y viejos filósofos”. Esta tensión, proyectada a lo largo de todo el texto, es relevante ya que Nietzsche manifiesta una suerte de juego paradójico: recordemos que los “nuevos filósofos” todavía no existen; y el único índice con que contamos para saber quiénes son es que estos poseerían los instintos contrarios a los “viejos filósofos”, sobre todo en lo relativo a su honestidad. Lo decisivo de esta distinción, como se verá, es que permite definir la tarea que entonces queda asignada a Nietzsche: mientras ellos llegan, es preciso allanarles el camino, esto es, desenmascarar los prejuicios de los “viejos filósofos”.

Precisamente, en el § 4.5 haremos foco en algunos de esos prejuicios, en particular aquellos que se refieren a la “creencia” en una facultad o realidad “interior” aislada de la simple vida orgánica del hombre que se presentaría como el “Yo”, el “alma” o la “conciencia”. Todos prejuicios porque se trata de meras palabras.

Dado que todos los elementos anteriores parecen hacer referencia a un problema de auto-constitución que ignora los mecanismos a partir de los que configuramos nuestra concepción de la realidad, el § 4.6 se detendrá en el nuevo papel que Nietzsche asigna a la psicología.

4.2. Dos palabras sobre Nietzsche *y Más allá del bien y del Mal*

Hemos dicho anteriormente que hay algunas dificultades que hemos de tener en cuenta antes de volcarnos de lleno al análisis del texto. Una de las principales tiene que ver con la ubicación del libro en el contexto del camino del pensamiento del autor. *Más allá del bien y del mal* inaugura el último tramo de la vida filosófica de Nietzsche. Hace apenas unos meses ha concluido su ingente obra *Así habló Zaratustra*² y se propone ahora poner en marcha la parte siguiente de su “tarea”. La parte que él mismo denomina: “la que dice no”; y a lo que agrega “*la que hace no*: la transvaloración (*Umwertung*) de los valores anteriores...” (EH:119)³. Si bien es cierto –como señala Sánchez Pascual– que varios de esos escritos “... se remontan a años atrás (1881-1882)⁴”; no obstante ello, es preciso destacar que ha cambiado ampliamente la tónica y el sentido de los mismos. Esto responde a lo que el pensador ha señalado múltiples veces: la irrupción de Zaratustra en *Así habló...*

Y es que esta enigmática obra, altamente poética y enormemente simbólica, contiene los lineamientos fundamentales del pensamiento que lo acompañará hasta sus últimos días. Dicho en términos más simples, Nietzsche retoma el carácter crítico frente a la tradición filosófica –a la moral tradicional, a los prejuicios filosóficos, a la concepción tradicional de la verdad y el conocimiento, etc.– desde una concepción nueva y unitaria de la existencia. Así, mientras Zaratustra promulga esta nueva concepción, faltan todavía los oídos que puedan oírla. Dado que esta concepción se diferencia y opone tanto a la tradicional, y que ciertos prejuicios tradicionales se encuentran tan firmemente arraigados, se vuelve imperioso desmontarlos para preparar el camino al mensaje de Zaratustra.

2 Publicada en 1892 por el mismo editor que *Más allá del bien y del mal*.

3 Nietzsche, F. (2005: 119): *Ecce Homo*. (cfr. bibliografía, en adelante EH).

4 Nietzsche, F. (1983: 7): *Más allá del Bien y del Mal*. (cfr. bibliografía, en adelante MBM).

Entonces, esta crítica que “dice no” supone aquel “dice sí” a la vida; y en ello se diferencia radicalmente de la motivación que alentaba a Zaratustra. *Más allá del bien y del Mal* es la primera de una serie de obras que van en esta dirección. Por ello Nietzsche habla de una “transvaloración”, porque ha de pasar “por encima” (*Um-Wertung*) de aquellos valores.

Otra dificultad importante, es el carácter aforístico⁵ del libro. Como señala Eugen Fink:

Nietzsche, a quien una enfermedad de la vista impedía escribir durante mucho tiempo seguido, hizo del aforismo una obra de arte. Pero sería equivocado pretender explicar únicamente por esta circunstancia externa de su dolencia el estilo aforístico de Nietzsche e intentar hacer de él una virtud nacida de la necesidad. El aforismo es, antes bien, adecuado al estilo de pensar de Nietzsche. Permite la formulación breve, audaz, que renuncia a presentar las pruebas. Nietzsche piensa, por así decirlo, en relámpagos mentales, no en la forma penosa de exponer conceptualmente largas cadenas de ideas. Como pensador es intuitivo, gráfico, y posee una inusitada fuerza para representar las cosas. Los aforismos de Nietzsche tienen concisión. Se parecen a piedras talladas. Y, sin embargo, no se encuentran aislados cada uno de por sí; están en serie, y en la unidad de un libro producen un todo peculiar. (Fink, 2000:14)

Ello nos indica que en ningún caso la estructuración de un libro o capítulo es azarosa o caprichosa y siempre debe suscitar sospecha, además de que una lectura atenta y esforzada de los mismos invariablemente nos dejará la impresión de que ha sido abordado un tema muy preciso. Si bien busca llamarnos la atención sobre ciertos aspectos particulares, todos ellos nos obligan a retornar una y otra vez sobre una misma cuestión principal⁶.

Otra gran dificultad, que de alguna manera nos introduce ya al tema en cuestión, es el ejercicio de la “interpretación”. En filosofía, tal modo de proceder es llamado “hermenéutica”⁷. Como tal, la labor hermenéutica es un esfuerzo por poner de manifiesto el “sentido” mediante el ejercicio de la interpretación, siendo esta última para Nietzsche un arte. En su lenguaje, ello quiere decir que no solo abre las cosas a su sentido sino que también lo “crea”. De esta manera, en sus textos encontraremos múltiples lugares donde desarrolla una interpretación alternativa a ciertos “tópicos” que tradicionalmente fueron leídos de otro modo. En buena medida, su “crítica” a estos tópicos reside solo en tomarlos como una mera interpretación posible –la que ha predominado– pero que admite otras que no solo son lícitas, sino desde cierto lugar, preferibles. En todo caso, el valor de una u otra interpretación no depende de sus condiciones de racionalidad o científicidad, sino de motivos

5 En general, por *aforismo* se entiende una sentencia breve pero que contiene un mensaje doctrinal con relación a alguna cuestión particular. De manera, que a través de varios recursos, imágenes, metáforas, símiles, etc., pretende detenernos reflexivamente y de un modo súbito ante algo que es habitual entre nosotros pero que, al haber naturalizado su sentido, no lo percibimos desde sus múltiples posibilidades significativas.

6 En el Prólogo de la *Genealogía de la Moral* leemos: “Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya “descifrado” por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la misma” (final del punto 8). Nietzsche, F. (1997): *La Genealogía de la Moral*. En adelante *GdM*.

7 Sobre la hermenéutica puede consultarse Palmer (2002): *¿Qué es la Hermenéutica?*

mucho más vitales, como las preferencias, un mero impulso fisiológico o la simple conservación o expansión de la vida, que luego pueden valerse de una justificación racional⁸.

A esto hemos de agregar algunas líneas con relación a la profesión original de Nietzsche. Como es sabido, entre otros estudios que realizó, también se formó como filólogo clásico. Además de dedicarse a la enseñanza del idioma y la cultura griega en Basilea, se dedicó a la preparación de textos clásicos y escribió diversos artículos al respecto. Y es que reconstruir textos antiguos requiere de un enorme esfuerzo de interpretación (recreación) de los mismos. Esta labor, lejos de abandonarla, desempeña un lugar clave en su “arte de la interpretación”. Cuando Nietzsche se detiene en un término, explora y juega constantemente con sus posibilidades significativas y en muchos casos toda su lectura sobre una cuestión puede pender de una etimología o de su variabilidad significativa a lo largo de la historia. Un claro ejemplo de ello es la *Genealogía de la Moral*⁹, libro publicado en fecha posterior a *MBM*. Vale agregar que ya desde su juventud vio la cercanía entre filosofía y filología. Incluso, en su discurso inaugural¹⁰ al asumir en Basilea la cátedra de Filología Clásica, declara –generando una enorme controversia– que la labor de la filología clásica, que trabaja auxiliada por varias ciencias distintas, debía enmarcarse en una concepción filosófica general. Años después, ya entonces dedicado de lleno a la filosofía, pensará que la perspectiva del filólogo es esencial a toda actividad filosófica. Vistas estas dificultades, detengámonos ahora en ciertos lugares claves del texto en cuestión.

4.3. Voluntad de Verdad, Verdad, Voluntad de poder

No hay dudas que uno de los puntos clave en la primera parte de *Más allá del bien y del mal* lo constituye la expresión “Voluntad de Verdad”. Como ya hemos advertido, Nietzsche reinterpreta ciertos puntos centrales de la tradición filosófica lo que representa uno de esos tópicos clásicos con relación a la actividad propia del filósofo. Es un “amante de la sabiduría”, busca, quiere la “verdad”. No obstante ello, retoma esta expresión con ironía, cierto tono de burla y, podría agregarse, con cierto tono de preocupación. En el inicio de la obra se pregunta “¿Qué cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la ‘verdad’?” (*MBM*:22) o unas líneas más adelante, “Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia?”. Estas preguntas desconciertan; si el filósofo no busca la verdad, ¿qué es lo que busca? Nietzsche juega con esta interrogación porque, tras todo el desarrollo de la tradición filosófica, la pregunta por la verdad se mantiene firme; y si esto es así, es porque poco y nada se ha conseguido al respecto. Salvo que lo que llamamos “verdad”, o “voluntad de verdad” encubra otra cosa. Por ello dice “Hemos preguntado por el *valor* de esa voluntad” (*MBM*:22)¹¹. La orientación para entender esto se encuentra en

8 Sobre esto, Campbell afirma que “La práctica interpretativa es el polo más o menos fijo al que se relaciona una constelación de afirmaciones de la verdad de varias maneras, ya sean eliminables como las de Platón o no. “Verdad” es, entonces, el producto diferenciado de la interpretación, no simplemente equivalente a ella. La clave del desacuerdo de Nietzsche con Platón es la noción de interpretación en lugar de la noción de verdad, es decir, un contraste entre lo que intentamos hacer y lo que no intentamos hacer, más que lo que es o no es verdad” (2004:348).

9 También publicado en 1893 por Peter Gast, el mismo editor que *Así habló... MBM*.

10 Un interesante análisis de este punto se encuentra en Gutiérrez Giradot (2000).

11 Se trata de uno de los puntos clave de este período. Aunque quizá uno de los lugares claves a este respecto sea *La Genealogía de la moral*, sobre todo la parte final del tercer tratado donde afirma “Examinense, con

la palabra “verdad”. Pero hemos de tener mucho cuidado ya que Nietzsche apela al sentido que este término tiene para nosotros por el solo hecho de pertenecer a esta tradición histórica, la occidental. Cuando él se pregunta, “¿por qué no la falsedad, el error o la mentira antes que la verdad?”, no está queriendo decirnos solamente que bien podríamos haber preferido estas cosas antes que la verdad, sino más bien que hay motivos muy precisos por los que siempre optaremos por la verdad; y que esos motivos poco tienen que ver con lo que conceptualmente llamamos verdad. Desde la antigüedad, el concepto tradicional de verdad ha sido equiparado al de “ser”. Para Nietzsche, desde Platón –aunque en el texto póstumo *La filosofía en la época trágica de los griegos* culpa ya a Parménides– el ser es pensado como absoluto, eterno, divino, perfecto, estable, etc.¹². No obstante ello, cuando nosotros miramos a nuestro alrededor, solo vemos cosas cambiantes, percederas, materiales, etc. con lo cual se produce un contraste bastante particular: lo que nosotros apreciamos como valioso es algo que no encontramos en la vida; más aún, todo lo que hallamos en ella parece oponerse a lo que posee valor.

Así, Nietzsche afirma:

“¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, - ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” – *¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!*” – Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este “creer” suyo se esfuerzan por obtener su “saber”, algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de “la verdad”. (MBM:24)

Dicho en otros términos, lo que parece que buscamos con el término “verdad” no es lo que ella significa y vale en sí misma, la comprensión de lo que las cosas son, sino dos cosas muy distintas: a) un reaseguramiento y justificación de la propia existencia dentro del devenir; y b) que ese reaseguramiento sea sobre una base estable y no cambiante. Esto es así porque si lo que buscáramos fuera conocer el ser, la vida tal como es, deberíamos re-conocer que ella es devenir, cambiante, sin sentido ni orden ni finalidad. Al ser incapaces de asumir esto, hemos elaborado una justificación en un orden que permanece externo a aquella, fijo, estable, inmutable; y lo que es peor, lo hemos convertido en el patrón de medida de valor del ser, de la vida. De allí la tenacidad de la crítica de Nietzsche a la tradición filosófica: nos mentimos con respecto a que buscamos la verdad, porque nos mentimos con respecto al valor de la verdad.

Ahora bien, no entendemos por completo la crítica a la noción de “voluntad de Verdad”, hasta que no estamos frente al lugar desde el cual Nietzsche sostiene esto. Como ya dijimos, *Más allá del Bien y del Mal* es el primer texto que publica con posterioridad a *Así habló Zaratustra*, en el cual el pensador

respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: falta en todas ellas una conciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía” (GdM193).

12 Sobre la relación entre Parménides y Platón, cfr. § 1.3 del capítulo dedicado a Platón.

“dice sí a la vida”, esto es, expone los lineamientos constructivos de su filosofía, mientras que los posteriores “dicen no”, en la medida en que deben preparar el camino a la parte afirmativa. Ello quiere decir que la parte negativa, o destructiva y crítica, supone ya la afirmativa y nos habla desde ella. De esta manera, el concepto clave que entra en juego aquí es el de “voluntad de poder”, que aparece entonces como sobreentendido. Ya que no podemos detenernos *in extenso* aquí sobre esta expresión, digamos al menos que ella es para Nietzsche, la vida misma, su más íntima esencia. Al respecto afirma Agustín Izquierdo:

Al concepto de la física ‘fuerza’, Nietzsche le añade un aspecto o mundo interior que consiste en un deseo insaciable de mostrar el poder; ese deseo es la voluntad de poder, cuyo ejercicio es mostrarse en tanto que poder, es decir, crear. [...] En la teoría de la voluntad de poder, sin embargo, se establece que la acción primordial es de carácter artístico, de lo que se deriva que los otros tipos de acciones son susceptibles de ser reducidas al arte. (Izquierdo, 2000:15)

Precisamente en esto se vinculan ambas expresiones, “voluntad de verdad” y “voluntad de poder”: ese deseo o inclinación a la verdad, no es más que una particular voluntad de poder y, como tal, una expresión de la vida misma. ¿Cuál es, entonces, el problema con ella? El problema es que se trata de una única voluntad, la de verdad, pero el fenómeno de la vida trasciende ampliamente esa voluntad. A esa voluntad, él opone el *perspectivismo* al sostener que todo hacer humano acontece desde una perspectiva particular; todo mirar y comprender humano es desde una perspectiva que busca el incremento del propio poder, no una voluntad de verdad. Y este rasgo es esencial para la vida. Por ello frecuentemente Nietzsche afirma que para la vida es necesario también el engaño, la falsedad, etc.:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie;... renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. (MBM:26)

Como hemos visto, la tradición filosófica ha equipado la verdad al ser, lo estable, inmutable, perfecto, es decir, cosas que no encontramos en este mundo; por ello Platón y el cristianismo –la forma más larga e influyente de este esquema, o como él lo denomina, “platonismo para el pueblo” (MBM: 19)– han puesto el ser fuera de este mundo y además como parámetro de medida del valor de este mundo. No obstante ello, Nietzsche no cuestiona que esta voluntad se haya erigido, ya que es una expresión de la vida misma, sino que haya imperado hasta ahora como la única voluntad válida. Pero la completa valoración de este proceso solo puede ser llevada a cabo desde la consideración de sus consecuencias, esto es, del nihilismo.

4.4. Viejos filósofos, nuevos filósofos

Sobre el final del aforismo 2, Nietzsche declara la necesidad de un “nuevo género de filósofos”, mientras que en ningún momento habla literalmente de “viejos filósofos”. Sin embargo, con relación a los nuevos filósofos, casi lo único que se requiere es “que tengan gustos e inclinaciones diferentes y opuestos a los tenidos hasta ahora” (MBM:24). Ello nos obliga a recorrer la caracterización que a lo largo del texto se realiza de los filósofos que le precedieron.

En primer lugar, Nietzsche nos dice que esos filósofos han hablado con “veneración” de la “veracidad”. Este punto conecta con la ya referida “voluntad de verdad”. Precisamente, la característica a la que se hace mención aquí, se refiere al hecho de que ninguno de ellos ha sido capaz de poner en entredicho esa voluntad. Ninguno de ellos fue capaz de cuestionar –en tanto prejuicio básico–, que dado el modo de ser de la vida, algo así como la verdad como algo fijo inmutable y eterno, es inhallable. Más aún, han venerado la voluntad de verdad como una suerte de principio inalienable.

La segunda cuestión de importancia, es la identificación de la conciencia con una facultad o región apartada e incluso antitética a los “instintos”. Según el autor, toda la filosofía precedente ha excluido de la actividad consciente los motivos instintivos. De esta manera tendemos a pensar que la “razón” o “conciencia” tiene principios propios independientes de los factores corporales y animales. Sin embargo afirma, “detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida” (*MBM*:25). Por supuesto, esto tiene enormes consecuencias, porque al fin y al cabo, si es como afirma Nietzsche, los motivos por los cuales establecemos ciertas valoraciones o explicamos el mundo tal como lo hacemos no se deben a nuestro amor a la verdad sino quizá a la justificación de nuestro propio estilo de vida, de nuestra vida. En el caso del filósofo, esto es más grave aún ya que él es el “experto” en esto: es el que elabora “teorías” acerca de todo lo que es¹³.

Lo anterior nos lleva a otro punto importante: la deshonestidad de los viejos filósofos. Hemos de prestar particular atención en esto ya que nos lleva al corazón del pensamiento nietzscheano; que los filósofos elaboren teorías explicativas acerca de cómo es la realidad o el ser, no es un problema, sino todo lo contrario¹⁴, ya que posiblemente nada sea tan necesario para el ser humano que crear una “perspectiva” sobre la vida que le funcione como justificación de la propia existencia. Pero, como toda perspectiva, es provisional, y en cierto sentido, personal. El problema, la “deshonestidad” propiamente dicha, es presentarla como la “única” verdad; y no solo esto sino también, como el fruto de una facultad o disposición “racional” cuyo móvil es la “verdad misma”. A diferencia de ello –y en íntima relación con el punto anterior– los verdaderos móviles son instintivos. De esta manera, por ejemplo, pensar que la vida posee un sentido o un trasfondo fijo e inmutable no es una característica a todas luces evidente para nosotros, sino el esfuerzo por establecer algo “firme y constante” por el pánico que se tiene ante el “devenir” y la ausencia de sentido de la vida en sí misma.

13 Ya en un famoso texto póstumo del año 1873 se refiere a esto. Allí Nietzsche llama al filósofo el “más soberbio de todos los hombres” y esto porque “... está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada ¿en? sus obras y pensamientos”. (Nietzsche, 1991: 18).

14 En un relevante aforismo de la *Gaya ciencia* denominado “A las naves” afirma: “Si se considera como actúa sobre cada individuo una plena justificación filosófica de su manera de vivir y de pensar –esto es, igual que un sol que lo calienta, lo abrasa, lo fecunda y sólo a él ilumina; como lo vuelve independiente del elogio y del reproche, autosuficiente, rico, pródigo en felicidad, benévolo; como recrea incesantemente la maldad en bien, hace florecer y madurar todas las fuerzas, y de ninguna manera deja surgir las pequeñas y grandes malezas de la pesadumbre y el mal humor–, entonces se acaba exclamando con ansias: ¡Oh, que se creen aun muchos de esos nuevos soles! ¡También el malvado, también el infeliz, también el hombre de excepción debe tener su filosofía, su buena razón, su luz del sol! ¡No es la compasión lo que les hace falta! –tenemos que desaprender esta ocurrencia de la soberbia, en tanto hasta ahora la humanidad también ha sido educada y ejercitada precisamente por ella–, ¡no tenemos que disponer para ellos de ningún confesor, conjurador de almas y perdonador de pecados! ¡Sino una nueva *justicia* es lo que hace falta! ¡Y una nueva consigna! ¡Y nuevos filósofos! ¡La tierra moral también es redonda! ¡También tiene sus antípodas la tierra moral! ¡También las antípodas tienen derecho a la existencia! ¡Aún existe otro mundo por descubrir –y más de uno! ¡A los barcos, vosotros los filósofos!” (Nietzsche, 1985: 166).

Un pasaje clave sobre esto podemos encontrarlo en *Genealogía de la Moral*, donde luego de realizar la crítica del “ideal ascético¹⁵” sostiene: “¡Todo mi respeto para el ideal ascético, en la medida en que sea honesto!, ¡mientras crea en sí mismo y no nos dé el chasco!” (*GdM*:198). Es decir, toda “perspectiva” es bienvenida siempre y cuando tenga valor para nosotros y sepamos que se trata de una condición fundamental para la justificación de “nuestra” propia vida¹⁶. O como afirma al principio del aforismo 6: “Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas” (*MBM*:27), donde el carácter problemático de ello no se encuentra en absoluto en el carácter personal que pueda tener una filosofía sino en el hecho de que los filósofos han disfrazado la justificación de su propia vida, como si estuvieran manifestando cómo es la realidad “en sí misma”.

Entre los puntos decisivos mediante los cuales podríamos caracterizar a los viejos filósofos, ahora nos toca analizar quizá el más importante y el que de algún modo vertebra todos los puntos anteriores. Por ahora solo lo mencionaremos ya que lo desarrollaremos más detenidamente en el siguiente punto. Se trata del lugar de la “moral” en todas las filosofías precedentes a Nietzsche –y en relación con la lectura que él realiza de este hecho–. Según el autor, toda filosofía encubre una opción por lo “bueno” y por lo “malo” explicitada bajo ciertos parámetros personales, pero que en el fondo es aplicada a la vida como algo constitutivo de esta. Al hacerlo, pauta y reglamenta “la” vida, no solo para sí mismo sino para todos. Si su filosofía predominara por algún motivo –como por ejemplo ha sido el caso del platonismo a través del cristianismo– obligaría a todos a vivir bajo esas coordenadas que son benéficas para él, pero pueden ser mortales para otros. Y en esto es en lo que cobran relevancia los puntos anteriores: esto sería “la única verdad” y constituiría la mayor de las deshonestidades pensables: hacer pasar como verdad (todo lo que es), lo que solo es una “perspectiva” sobre lo que es; a saber, aquella que justifica su propio estilo de vida. Tenemos ya los rasgos suficientes para pensar ahora los “nuevos filósofos”; esos que Nietzsche ve ya “surgir en el horizonte” (*MBM*:24).

Con respecto a la cuestión de la veracidad –y como ya ha sido mencionado–, estos no toman sus construcciones de un modo absoluto, como si pretendieran decir cómo es la realidad en sí misma; y lo que es aún más importante, no es la verdad el motivo fundamental que los guía, sino la vida. Por ello leemos una y otra vez en el texto que la falsedad de un juicio no es una objeción contra él, siempre y cuando favorezca el aumento y la conservación de la vida, o en el lenguaje de Nietzsche, el “sentimiento de poder”.

Para ello, es crucial no solo re-pensar (re-pesar) el valor de las filosofías desarrolladas hasta ahora, sino principalmente sus “prejuicios” fundamentales, como por ejemplo la existencia de una facultad (razón, mente, conciencia) independiente del curso de la vida que, no obstante, es el parámetro de medida de ella. Así, para estos nuevos filósofos, la razón no es más que un recurso del que se valen los instintos fundamentales de la vida, como lo fue siempre.

15 Si bien Nietzsche da muchas formulaciones indirectas sobre este “ideal estético”, digamos solamente que es un principio absoluto que funciona como dador de sentido a la vida, en la medida en que exige un régimen de vida determinado. El ejemplo superlativo en nuestra tradición histórica es el “dios cristiano”. Por supuesto que para el autor se trata sólo de una mera invención.

16 Las críticas a Kant y Spinoza del aforismo 5 van en esta dirección. Y lo mismo más adelante a Schelling y los estoicos.

Por su parte, son también honestos porque no desdeñan el construir nuevas filosofías –en lenguaje de Nietzsche, crear nuevos valores– aun cuando ellas no nos digan cómo es el mundo en sí mismo, pero sí le imprimen un sentido, siempre provisorio, a la existencia. De allí que son llamados “filósofos del peligroso ‘quizá’” (*MBM:24*).

Finalmente, hacen esta interpretación porque saben que la vida no posee un sentido moral intrínseco, sino que es simple devenir (*werden*) que fluye una y otra vez; por consiguiente, no pierden de vista que todo sentido impreso a la vida ha sido creado por nosotros, pero sin que ello sea un pesar, ya que asumen que la vida misma nos impele a eso y que todo horizonte en adelante es abierto.

4.5. Algunas críticas: “yo”, “alma”, “conciencia” y otros

Dado que a esos nuevos filósofos solo se los ve “surgir en el horizonte”, Nietzsche emprende una crítica sobre diversos tópicos puntuales de la tradición filosófica, tratando de sacar a la luz los prejuicios en que se apoyan; primero, explicitando de modo general la “perspectiva” desde la que lo hace (aforismos 3-6) y luego puntualizando algunos casos: Platón y Epicuro, los estoicos, la ilustración (en particular Kant dado el giro impreso por él), el idealismo, el sensualismo, etc. Todos ellos responden a una misma matriz cuyas construcciones han tenido como meta justificarse a sí mismas. En un pasaje del *crepúsculo de los ídolos* incluso, esboza una suerte de historia de esta matriz que es titulada “Historia de un error”. Allí dice:

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, – él vive en ese mundo, *es ese mundo*. ”La forma más antigua de la Idea”, relativamente inteligente, simple, convincente. (Transcripción de la tesis “yo, Platón, soy la verdad”).
2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *se convierte en una mujer, se hace cristiana...*)
3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, “konigsberguense”).
4. El mundo verdadero – ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)
5. El “mundo verdadero” –una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, – una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminemosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres).

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?...
¡No! ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; “INCIPIT ZARATHUSTRA” [comienza Zarathustra].) (Nietzsche, 2001:54).

Más allá de las referencias puntuales a ciertos autores (Platón, el cristianismo, Kant, el positivismo, Schopenhauer, él mismo en tanto precursor de Zarathustra) se alude aquí a un proceso por el cual progresivamente se va asumiendo que todo es invención nuestra y que ahora que sabemos esto como única posibilidad nuestra, hemos quedado liberados para edificar nuevos “valores”.

Con independencia de que esto haya sido advertido por ellos o no, lo decisivo es el impacto que han tenido para todos, ya que su consecuencia es el nihilismo¹⁷. El problema de esta corriente filosófica reside en que, de predominar como estado general, termina por condenar la vida ya que se expresa como una “voluntad de nada”, aun cuando esta nada pueda estar enmascarada bajo la apariencia de alguna “verdad”. De modo que la única forma de superar el nihilismo es atacarlo desde sus mismas raíces, lo que implica un trabajo de desmontaje de toda la tradición filosófica.

Tal es el sentido de la crítica que lleva a cabo. Sin embargo, no se trata solo de desenmascarar la intencionalidad oculta en la aparición de las sucesivas filosofías, porque de hecho no se trata de un mero juego de palabras o discusiones teóricas; al tratarse del lenguaje, entra en juego un elemento estructural: un modo de hablar, un modo de pensar (*lógos*). Lo que se juega aquí es la vida misma. Y las palabras son signos, no solo porque señalan en dirección de algo, sino porque lo configuran. En numerosos pasajes, Nietzsche alude a esto como algo decisivo. Uno de esos lugares es el aforismo 20, donde se refiere al devenir de las diversas filosofías cultivadas hasta ahora, a su modo de proceder en apariencia de manera “súbita y caprichosa, como lo forman todos los miembros de una fauna... todos ellos rellenan una y otra vez un cierto esquema básico de filosofías posibles” (*MBM:39*). Sin darse cuenta, se encuentran sometidos a un “hechizo invisible”. Por ello retoman, cuestionan, reproducen, re-significan ciertos conceptos específicos. Tal hechizo no es el amor a la verdad, sino:

[...] la común filosofía de la gramática –quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas–, todo se halla predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo. (*MBM:44*)

Es decir, una especie de “hábito gramatical” (*MBM:40*). Lo mismo pasó con el uso que hacemos de las palabras, su modo de enlazarse, su floritura, etc., construyen el mundo: así por ejemplo cuestiona a los estoicos quienes propusieron “vivir según la naturaleza”. Allí dice:

17 El término nihilismo, aparece en el texto en cuestión solo una vez y en uno de sus posibles usos, aunque se halla presupuesto a lo largo del mismo. Sin ingresar en detalles demasiado específicos, el nihilismo es en primer lugar un síntoma: la consecuencia de haber impreso a la vida –que carece de un sentido– un sentido absoluto (verdad), opuesto a ella, y que sirve como patrón de medida de la misma. Así, progresivamente ella ha sido desvalorizada y cuando caemos en la cuenta de que no hay tal sentido y todo ha sido invención nuestra, ronda por todas partes la sensación de una “nada general”.

¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder - ¿cómo *podrías* vivir vosotros según esa indiferencia? (MBM:30)

Que es tanto como preguntar: ¿qué es lo que entendemos por naturaleza? O la crítica a Kant en el aforismo II, mucho más sutil y aguerrida. Allí le acusa de haberse dado “valor a sí mismo” –entiéndase, no un valor que los otros nos dan– al afirmar: “Esto es lo más difícil que jamás pudo ser emprendido con vistas a la metafísica“. Nietzsche se refiere a la capacidad del entendimiento de formular “juicios sintéticos *a priori*”; lo que Kant habría hecho solamente es decir que esto se produce “por una facultad de una facultad”, o sea, una tautología. Solo que:

[...] él no lo dijo con esas seis palabras, sino de un modo tan detallado, tan venerable, y con tal derroche de profundidad y floritura alemanas que la gente pasó por alto la divertida *niaiserie allemande* [bobería alemana] que en tal respuesta se esconde. (MBM:33)

De esta manera, pasó por ser un gran descubrimiento no por “lo que dijo” sino por “cómo lo dijo”. De allí que Nietzsche afirme unas líneas más adelante: “[...] ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!” (MBM:39).

No obstante ello, hay ciertas palabras en las que el autor posa su particular interés y que entrañan una importancia decisiva para nosotros. Una de ellas es el “yo”, la otra, la “voluntad”. Los ataques de Nietzsche se dirigen en primer término a la supuesta “inmediatez” y “absolutes” con que las conocemos. En este caso particular, el foco de atención son Descartes y Schopenhauer. El primero dijo “yo pienso”, el segundo “yo quiero”. En ambos casos afirman tener una percepción completa y acabada del “yo”, como si en su percepción no existiera la mediación de múltiples supuestos y como si se tratara de una cosa que existe en “sí misma”, como un objeto independiente y puro. Sin embargo, cuando analizamos todo lo que entra en juego para llegar a concebir algo semejante, caemos en la cuenta de que lo único que representa algo único y unitario es el término “el concepto sintético yo” (MBM:42).

El otro aspecto importante en que repara el autor es en la atribución al yo de una realidad subsistente independiente. Así, Descartes habla del yo o conciencia como si este pudiera abstraerse y existir independientemente de todo lo demás que es Descartes:

... ese 'yo pienso' presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un 'saber' diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una 'certeza' inmediata. (MBM:40)

Dicho en otros términos, la argumentación de Descartes supone, al menos, el lenguaje en que tal argumentación es posible. Pero a Nietzsche le interesa particularmente señalar cómo lo que late aquí debajo es la preeminencia del mecanismo por el cual ponemos una “causa última”; lo mismo pasa entonces en el caso de los materialistas: en lugar de un “yo” ellos ponen una “fuerza” o un “átomo”.

Otro tanto pasa con la “voluntad” o “yo quiero”. Ese querer no es algo puro y simple, sino que en él entran en juego múltiples aspectos:

A mí la volición me parece ante todo algo *complicado*, algo que sólo como palabra forma una unidad, y justo en la *unidad* verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueñado de la siempre exigua cautela de los filósofos. (MBM:42)

Así cuando hablamos de un “querer”, de él participa por lo menos, una *pluralidad de sentimientos* (con lo que el autor alude a los componentes físicos que se involucran en un querer), un *pensamiento que manda* e imprime su dirección (es decir, un objetivo que dispone los medios para llegar a lo “querido”) y un *afecto* (el deseo de dominar lo “querido” que se expresa como *sentimiento de poder*). Así: “Un hombre que realiza una *volición* es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece” (MBM:42).

Lo que el autor quiere remarcar con esto no es solo que en los actos de voluntad participan muchos elementos concomitantes e inconscientes sino fundamentalmente que en ningún caso se trata de un “yo” que por un acto de libertad decide alguna cosa; esto es, dicho en términos de Nietzsche, no hay *causa sui* (causa de sí mismo). Lo que decide en nosotros es un complejo de elementos en que la búsqueda de aumento del sentimiento de poder lleva todo; pero no que *por causa* de nuestras decisiones acontecen *x efectos*; es decir, no hay “voluntad libre”. Pero tampoco su contrario, “voluntad no libre”. Con ello Nietzsche se refiere a los autores que, apoyándose en el *mecanicismo* de la ciencia de esa época piensan que todo puede ser reducido a una cadena de causas-efectos naturales. Todo esto es algo que se da solamente en el lenguaje, como decíamos:

Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un “en sí”, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*. (MBM:46)

Por ello, así como en los pueblos de la antigüedad los poetas construían en sus relatos el mundo de los hombres, hoy lo hacemos del mismo modo, pero en el lenguaje de la filosofía y de la ciencia.

4.6. Psicología y Fisiología

Todo el análisis anterior conduce a este punto. Dado que las diversas teorías filosóficas son construcciones de los hombres que intentan una justificación de sus propias condiciones vitales, enlazadas todas por un nexo común, esto es, la moral tradicional, lo que hace falta ahora es un saber capaz de desenmascarar ese proceso habilitando nuevas condiciones para la vida. De allí que Nietzsche hable de una “fisiopsicología auténtica”. Unas líneas más arriba hemos señalado que un acto de volición no era un “puro querer”, sino que en él entraban en juego una multiplicidad de factores fisiológicos y psicológicos, todos ellos enlazados por una necesidad de aumento del sentimiento de poder.

Precisamente por ello Nietzsche concibe a la psicología “como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*” (MBM:48). Pensada de este modo, ella debe por una parte deshacerse

de los prejuicios morales que todavía carga y que bloquean el conocimiento de los mecanismos y motivaciones que participan en toda resolución humana, y por otra liberar la acción humana de esos mecanismos a favor de la vida.

Ahora bien, ¿por qué el autor habla de fisio-psicología? Desde el principio, cuando hablábamos de la “voluntad de verdad”, de la “moral”, de la estructura convencional y transitoria del lenguaje y su inexistente relación esencial con las cosas, en tanto prejuicios de los filósofos, no estábamos haciendo otra cosa que apuntar –según la perspectiva del autor– hacia aquí: falta una indagación de los mecanismos por los cuales todas esas “ficciones” llegaron a constituirse en “realidades” para nuestra tradición histórica. Y ello porque hay algo curioso aquí; la identificación de la verdad, el bien, la moral el conocimiento y la realidad representan una “perspectiva” que, desde el punto de vista de la vida, es insostenible. Es aquí donde la vida y la moral se separan; y se oponen, pues esta última ha establecido parámetros de valor inaccesibles a aquella y con ello la ha condenado. ¿Por qué plantear como ideales de perfección, bien y verdad –tomados en sentido tradicional–, cosas que no encontramos en la vida o que son imposibles de alcanzar para el hombre? ¿Por qué persistir en sostener “realidades” que son insasibles para nosotros? ¿Por qué “medir” la vida según parámetros que le son ajenos? ¿Por qué empeñarnos en ello aun cuando se ponga en riesgo la vida misma? Una fisio-psicología auténtica debería ahondar en algunas de estas cuestiones. Veamos como el mismo Nietzsche se refiere a ello:

Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, –ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo. Sin embargo, tampoco esta hipótesis es, ni de lejos, la más penosa y extraña que cabe hacer en este reino enorme, casi nuevo todavía, de conocimientos peligrosos: –y de hecho hay cien buenos motivos para que de él permanezca alejado todo el que pueda! Por otro lado: una vez que nuestro barco ha desviado su rumbo hasta aquí, ¡bien!, ¡adelante!, ¡ahora apretad bien los dientes!, ¡abrid los ojos!, ¡firme la mano en el timón!– estamos dejando atrás, navegando derechamente sobre ella, sobre la moral, con ello tal vez aplastemos, machaquemos nuestro propio residuo de moralidad, mientras hacemos y osamos hacer nuestro viaje hacia allá, –¡pero qué importamos nosotros! Nunca antes se ha abierto un mundo más profundo de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios: y al psicólogo que de este modo “realiza sacrificios” – no es el *sacrifizio dell' intelletto* [sacrificio del entendimiento], ¡al contrario!, –le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales. (MBM:48-49)

Una psicología así ahondaría en las motivaciones fundamentales que se agitan en los hombres y le impulsan a edificar sus diversas concepciones de la vida. Y en la medida que hace esto, nos aproxima también a una relación más íntima y *honest*a con respecto a la vida.

4.7. Guía de Lectura

1. Sobre la cuestión de la “voluntad de verdad”: ¿en qué consiste la creencia básica de los metafísicos?
2. ¿Cuál es la función del instinto cuando hablamos de la conciencia y del pensar?
3. ¿Por qué llama a los filósofos “pícaros abogados de sus prejuicios”?
4. La irónica expresión “la facultad de una facultad” apunta a poner en crisis la obra de Kant. Justificá tal expresión considerando que Kant es un ejemplo del intento de defendernos ante los peligros naturales que nos ocasiona vivir.
5. ¿A qué se refiere Nietzsche cuando habla del atomismo psíquico?
6. ¿Cómo explica el sentido de las “certezas inmediatas”? ¿Qué relación guarda con la dialéctica “yo – ello” y la superstición de los lógicos?
7. Explicá su análisis de la volición y el volente (la voluntad no es una sola cosa).
8. Desarrollá las consideraciones acerca de la moral.
9. La referencia a lo atávico: ¿Se sostiene en la defensa de la pulsión de vida, en lo instintivo?
10. ¿Cuál es la “autocontradicción excogitada”?
11. ¿Por qué la “psicología” debería volver a ser la “madre de las ciencias”?
12. Realizá una comparación crítica entre la posición platónica y la nietzscheana.

4.8 Bibliografía

- Campbell, D. (2004) "Nietzsche, Interpretation and Truth", en Bishop, Paul (ed) (2004): *Nietzsche and Antiquity: his reaction and response to the classical tradition*. Boydell & Brewer, Cambridge University Press.
- Fink, E. (2000) *La Filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Gutiérrez Girardot, R. (2000) *Nietzsche y la Filología Clásica*. Bogotá: Panamericana.
- Izquierdo, A. (2000) *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2005) *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2001) *El Crepúsculo de los Ídolos. Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1983) *Más allá del Bien y del Mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1985) *La Ciencia Jovial*, Caracas: Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1997) *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1991) *Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Técnos.
- Palmer, R. (2002) *¿Qué es la Hermenéutica?* Madrid: Arcos/Libros.

Sobre los autores

Manuel Berrón

Profesor de filosofía (UCSF 1999) y Doctor en Humanidades mención Filosofía (UNR 2012). Becario posdoctoral CONICET (2012-2014). Profesor Titular (interino) de *Introducción a la Filosofía* (Carrera de Psicología – UADER) desde 2016 (miembro de la Cátedra desde 2001). También es docente investigador en el área de *Filosofía y Filosofía Antigua* en UNL desde 2000. Profesor Asociado (Ordinario) de *Problemática Filosófica* FCEDU – UNER desde 2016. Miembro de proyectos de investigación financiados por UNL y CONICET. Director de la Carrera de Filosofía de FHUC-UNL en dos períodos. Miembro de asociaciones científicas: AFRA, AADEC, ARFIL, ALFA y de la Asociación Argentina de Filosofía Antigua, de la que es miembro fundador y actual presidente.

Esteban Ponce

Licenciado en Filosofía (UNL 2008) y Doctor en Filosofía (UBA 2013). Becario Doctoral (CONICET 2008-13) y Posdoctoral (CONICET 2013-15). Se desempeña como Docente-Investigador en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (IHCUSO - CONICET/UNL) y es Investigador Asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Jefe de Trabajo Prácticos en *Introducción a la Filosofía* (Carrera de Psicología – UADER) desde 2016. Profesor Titular en *Estética* (Carrera de Artes Visuales - UADER). Jefe de Trabajos Prácticos en *Estética* (Carrera de Filosofía - UNL). Miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII (Revista *Siglo XVIII*) y Presidente de ARFIL (Asociación editora de la Revista *Tópicos*). Temas principales de investigación: Historia de la Filosofía Moderna, en particular el siglo XVIII francés (Diderot y l'Encyclopédie) y la Estética.

Aníbal Pereyra

Profesor de Ciencias de la Educación. Facultad de Ciencias de la Educación. (UNER 1985). Formación en Filosofía. (Curso 1999. Coordinadores: Samuel Cabanchik y Eduardo Flichman, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires). Certificado en Ciencias Políticas. 2011 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Profesor Ordinario en la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales. (Universidad Autónoma de Entre Ríos). Profesor Interino en el Instituto Superior Diamante (Cátedra: Filosofía). Dirección de Enseñanza Superior, Provincia de Entre Ríos.

Gerardo Medina

Profesor y Licenciado en Filosofía (UCSF 1996, 1999). Profesor (interino) de las cátedras *Seminario sobre Pensamiento y Cultura y Filosofía de la Cultura* (Carrera de Filosofía - UADER) desde 2006. JTP (Interino) de la cátedra *Introducción a la Filosofía* (Carrera de Psicología - UADER) desde 2001. *Coordinador* de la carrera de Filosofía (UADER 2009-2010) y miembro del consejo de carrera durante varios períodos. JTP ordinario en la cátedra *Filosofía General* (Departamento de Filosofía-UNL) desde 2008. Miembro de diversos proyectos de investigación financiados por UNL desde 2005.

