

corneliocornejin@hotmail.com

LA ÉTICA Y LA MORAL

Su conocimiento y diferenciación

*A Jacinta Viviana,
pese a que niega terminantemente que yo sea un genio*

INDICE GENERAL

A quien leyere.....	11
Una aclaración y una recomendación del editor.....	13

PRIMERA PARTE

CIRCUNLOCUCIONES Y PRECALENTAMIENTOS

Capítulo uno	
Primeros esbozos de una teoría de la ética, que incluyen una seca y brutal advertencia.....	19
Capítulo dos	
Platón, Jesús y otros más.....	53
Capítulo tres	
Hegel, Nietzsche y Voltaire.....	63
Capítulo cuatro	
Popper y Marx.....	69
Capítulo cinco	
Colón y Pinzón.....	79
Capítulo seis	
Séneca y Diderot.....	87
Capítulo siete	
Leibniz.....	93
Capítulo ocho	
Höfding y Rousseau.....	107

SEGUNDA PARTE

EL NUDO

Capítulo nueve	
Hildebrand.....	123
Capítulo diez	
Ortega y Spinoza.....	139
Capítulo once	
Laqueur y Kant.....	145
Capítulo doce	
Hildebrand otra vez.....	179
Capítulo trece	
Scheler.....	185
Capítulo catorce	
Hume.....	297
Epílogo.....	311

APÉNDICE

I. Conocimiento y virtud.....	315
II. La concepción moral de Jean-Marie Guyau a través del análisis de dos de sus obras.....	321
III . El eudemonismo de Jeremy Bentham.....	349
IV. John Stuart Mill, el discípulo de Bentham.....	377
V. La moral justiciera de Pëtr Kropotkin.....	387
VI. El determinismo antihedonista de Bertrand Russell	395
VII. El moralismo de Franz Brentano.....	403
VIII. La justificada diatriba de Max Nordau.....	411
IX. El albedrista Daniel Dennett.....	421
X. Dos interpretaciones del determinismo: Carlos Vaz Ferreira y Albert Einstein.....	431
XI. Algunas consideraciones en torno al concepto de justicia.....	439
XII. De la revolución cubana, de Nietzsche y del nazismo.....	457
XIII. Temperamento y carácter.....	473

APENDICITIS, EN HOMENAJE A CHARLES DARWIN

La teoría de la evolución y sus grietas: un conjeturoso intento de salvataje.....	565
---	-----

PERITONITIS

I. El aporte de Karl Popper a la teoría evolucionista.....	603
II. Otros aportes de diversos autores a la ortogénesis metafísica que yo postulo.....	611
III. La revancha de Berkeley.....	637
IV. Más allá del principio de placer individual.....	681
TEXTOS CITADOS.....	707
INDICE DE NOMBRES.....	719

En homenaje a la Biblioteca del Congreso de la Nación, mi segunda casa, en el día de su 150º cumpleaños, y a todo su personal, que ha hecho posible, durante catorce años ya, que investigue a mis anchas en sus instalaciones. Agradezco especialmente a Claudio Zárate, sin cuyo asesoramiento en cuestiones de informática no habría podido yo tipear siquiera una página.

Cornelio Cornejín, 23/8/2009

A QUIEN LEYERE

Los ensayos que a continuación presento a la consideración general pueden contener alguna que otra idea o término inexplicados dentro del contexto en que se desarrollan. Cuando sea posible dar una explicación aceptable sin extenderme o diversificarme demasiado, lo haré valiéndome de las notas al pie; cuando no, apelaré a la condescendencia del lector, que nunca debe olvidar el carácter fragmentario de lo que aquí se publica. De todos modos, los términos que permanezcan inexplicados no impedirán la comprensión cabal de las ideas centrales (con excepción, tal vez, de los conceptos temperamentológicos que aparecen sobre el final de estas páginas, los cuales me vi obligado a explicitar desde un voluminoso apéndice). Algún día se publicará la totalidad de mis escritos; se verá entonces que los cabos que aquí aparentan soltura bien atados estaban. Si estos larguísimos cabos, si estas cuerdas interminables hechas no de hilos torcidos sino de derechas razones, pueden jactarse de algo más que de ser un agradable pasatiempo para gentes cultas que no se llevan bien con el televisor, sólo podrás conjeturarlo tú, privilegiado testigo de esta mi primera publicación, a medida que te vayas adentrando en este mar de letras y no te me ahogues. Y si por repugnancia o por hastío te quieres ahogar y no lo logras (como dicen que les ocurre a los suicidas en el Mar Muerto) y atraviesas este marcito, mal que te pese, hasta la orilla final, o si lo flotas con ganas y gozo y necesitas que el chapuzón se repita, en cualquier caso conspira para que lo no explicado se explique mediante nuevas publicaciones. Esa sería la mejor estrategia para convertir este mar bituminoso en el que todos flotan y nadie se sumerge en un océano cristalino apto para el buceo mental y el avistamiento de nuevas especies.

C. C.

UNA ACLARACIÓN Y UNA RECOMENDACIÓN DEL EDITOR

Aclaración

Cornelio no maneja ningún otro idioma que no sea el español; debido a esto, las citas de autores de habla no hispana que aparecen en esta obra están tomadas de los respectivos traductores y no de los textos originales. Esta forma de proceder, tan poco rigurosa en una investigación filosófica que se supone concienzuda, me produce vergüenza ajena; pero el autor no ve ningún pecado intelectual en ello --o a lo sumo un pecado venial--, aunque me ha solicitado que aclarara este punto al comienzo para que nadie se sienta defraudado en su buena fe una vez que hubo avanzado en la lectura.

Para más detalles relacionados con este inaudito atropello al poliglotismo, llave imprescindible del buen pensar, remítase el lector a la última nota al pie de las anotaciones del 25/3/8, en donde el autor intenta justificar su ignorancia valiéndose de argumentos teñidos de demagogia.

Recomendación

Si a pesar de lo antedicho se desea incursionar en este trabajo, téngase presente que la literatura del señor Cornelio es algo así como un enorme plasma condensado, como un coágulo; se asimila mejor de a trocitos, las jornadas de lectura maratónica no le hacen justicia y empalagan agriamente al lector. Siguiendo este consejo se podrán evitar numerosos malentendidos y se le sacarán a estas páginas buena parte del jugo que contienen.

El verdadero sistema filosófico tiene que unir libertad e infinitud; o, dicho de un modo sorprendente, tiene que poner en un sistema la falta de sistema. Sólo un sistema de este tipo puede evitar los errores del sistema y no ser acusado de *injusto* o de anárquico.

Novalis, *Estudios sobre Fichte* (648)

No soy ni profesor, ni adjunto, no tengo el menor título honorífico, ni la más modesta posición oficial. ¿Cómo se atreve un escritor libre, independiente, a ocuparse seriamente de cuestiones científicas? ¿Pensar por sí mismo, libremente, y hacer investigaciones, proponer remedios? He ahí algo intolerable. Si quiere a toda costa escribir, que haga poesía lírica, está en su derecho. Pero ¿buscar la verdad? ¿Enseñar? ¿Penetrar en el dominio reservado a los sabios nombrados por decreto? ¡Vaya, hombre! ¡Fuera el intruso!...

Max Nordau, citado por Anna Nordau y Maxa Nordau en *Max Nordau*, p. 197

En estas memorias, si despacio se repara, encontraráse que lo dije todo o todo lo designé: lo que no pude formular lo mostré con el dedo.

Michel de Montaigne, *Ensayos*, III, 9

PRIMERA PARTE

**CIRCUNLOCUCIONES Y
PRECALENTAMIENTOS**

Capítulo 1

Primeros esbozos de una teoría de la ética, que incluyen una seca y brutal advertencia

Tiene que surgir un nuevo Renacimiento, mucho más grande que el Renacimiento que nos permitió emerger de la Edad Media: el Gran Renacimiento, gracias al cual la humanidad descubrirá que la ética es la verdad más alta y el fin más elevado, y podrá liberarse del miserable sentido de la realidad en que se arrastra actualmente. Quisiera ser un modesto heraldo de ese Renacimiento, y encender como una antorcha en la oscuridad de nuestra época, la fe en una nueva humanidad.

Albert Schweitzer, *Cultura y ética*

Sábado 19 de julio del 2003/6, 19 p.m.

Hace cinco años, el 27 de agosto del '98, escribía en este diario lo siguiente:

No se tomen como pruebas de mis ideas los razonamientos que hago para defenderlas. Yo creo en lo que creo porque sí, no porque haya llegado a esa creencia razonando. Mis razones no son más que firuletes trazados en el aire cuyo principal propósito es darle un marco de referencia a la idea que van rodeando, pero nunca son los firuletes los que crean esa idea. Y si alguna vez sucediese que mis argumentos fuesen totalmente correctos, de suerte que constituyan una prueba inapelable de la veracidad de la idea central, entonces me reprocharé a mí mismo el haber perdido el tiempo pensando en una idea tan poco trascendente como para dejarse demostrar así nomás mediante unos cuantos silogismos y experiencias.

Hoy agregaría, en la primera oración del párrafo, las palabras "éticas y metafísicas" después de la palabra "ideas", porque ahora creo que el resto de mis ideas, es decir mis ideas más vulgares, sí han desembocado en mi conciencia gracias a los firuletes de mi razonamiento. Es en el ámbito de las ideas éticas y metafísicas en donde las razones, como decía Unamuno¹, "no son sino abogacía y sofistería" [...].

o o o

¹Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 85.

Lunes 28 de julio del 2003/6,28 p.m.

*Mis pensamientos no son vuestros pensamientos,
ni vuestros caminos mis caminos.*

Dios, citado por Isaías en *La Biblia*, 55.8

o o o

Martes 29 de julio del 2003/11,25 p.m.

*... En cuanto a las «pruebas» filosóficas de la existencia de una sustancia
ánímica especial, de su simplicidad e incorruptibilidad: también antes de Kant
fueron justificaciones posteriores de un contenido de una intuición inmediata
y de una experiencia vital no reflexiva, justificaciones de las que se necesitó
sólo en la medida en que la claridad y agudeza de esta intuición palidecían.*

Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 20

o o o

Miércoles 30 de julio del 2003/11, 15 p.m.

¿Cuáles son nuestros caminos, para diferenciarlos de los caminos de Dios?
Nuestros caminos son los de la lógica humana, los de la lógica psicológica.
¿Cuales son "las cosas de Dios" (Lucas, 9.45) que nosotros nunca entenderemos?
Esas cosas son todas aquellas que impliquen algún tipo de infinitud, concepto éste
imposible de aprehender lógicamente para cualquier conciencia finita.

Nuestros caminos mentales carecen de curvas, son completamente lineales.
Vamos de un punto a otro de nuestro razonamiento siguiendo el camino más corto,
que es, en nuestra plana y euclídea conciencia, inexorablemente un camino recto.
Esto está muy bien y es la forma más rápida y económica de "viajar"... siempre
que nos movamos dentro del ámbito de nuestra circunferencia psicológica (cs),
debiendo abandonar este tipo de transportación, so pena de morder la banquina o
de chocar frontalmente, ni bien deseemos egresar de la cs para ir al encuentro de
una verdad trascendente.

Ahí está, por ejemplo, la creencia en el determinismo. El hombre común, que
se guía siempre por impresiones superficiales, no tiene ninguna duda de que su
libre albedrío existe, que puede "elegir" hacer tal o cual cosa en vez de otra y que
su elección modifica su futuro, que no estaría "escrito" como sugieren los
fatalistas. A nosotros, empero, no nos interesa en este momento la opinión del
hombre común sino la opinión del pensador, la del hombre que razona. Este
pensador sabe que no puede "ver" las causas de los sucesos que sí ve, mas no
por esto niega, como Hume, la existencia de la causalidad, antes bien la
presupone, la deduce de los movimientos que percibe a su alrededor, y la deduce
tan necesariamente que afirma que ningún movimiento, ni el más pequeño ni el
más grande que pueda darse dentro del universo físico, carece de al menos una
causa que lo justifique como tal. Ahora bien: esta última proposición, ¿es racional?
Sí, es racional, pero está mal aplicada, pues estamos fuera de la cs por haber
hablado de *todos* los movimientos universales, que son infinitos. Y asimismo, las

causas que intervienen en el movimiento de un cuerpo pueden también ser infinitas, con lo que nos volvemos a salir de nuestra cs. Dijo Laplace desde su *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (p. 13):

Una inteligencia que, en un momento dado, conociese todas las fuerzas que animan a la naturaleza y la situación respectiva de los entes que la componen, y fuese, a la vez, suficientemente amplia como para someter esos datos al análisis, abarcaría en una única fórmula los movimientos de los mayores cuerpos del universo y los del más leve átomo; nada sería incierto para ella y lo mismo el pasado que el futuro estarían presentes ante sus ojos.

Esta famosa proposición es de las más racionales que se hayan dicho jamás (parece "caerse de madura" de nuestros razonamientos y observaciones); pero además de racional es metafísica, pues nosotros, los humanos, nunca podríamos conocer "todas las fuerzas que animan a la naturaleza" por ser estas fuerzas tan infinitas como el universo. Y sin conocerlas a todas, nunca podremos estar seguros de que no existen fuerzas que operan desde fuera de la cadena causal física y se inmiscuyen luego en ella, o de que no existen movimientos incausados dentro de nuestro universo (por muy "irracional" que nos parezca esta idea). Sigo siendo, que nadie lo dude, un convencido determinista, sólo que ahora creo (o quiero creer) que mi creencia en el determinismo no se apoya en mis razonamientos sino en mi deseo de que el determinismo universal exista. [...]

o o o

Jueves 7 de agosto del 2003/9,19 p.m.

No existen las excepciones: cualquiera sea el campo del saber humano que nos ocupe, ni bien se presenta la noción de infinitud nuestra razón desbarrañca.

Ni siquiera la ciencia exacta por excelencia, la matemática, es inmune a este veneno irracionalista. Podrá suponer el lector poco avisado que en matemáticas nada es opinable, que sólo existe lo evidentemente verdadero y lo evidentemente falso. Falso. Ya lo dijo Teodoro Sánchez de Bustamante:

Cuando en matemáticas aparece o interviene el infinito, es muy frecuente que el acuerdo entre los matemáticos se rompa; originándose apasionadas discusiones y los polemistas se agrupan en bandos irreconciliables. Estos desacuerdos empezaron en la Grecia antigua y continúan al presente (*El infinito*, p. 5).

Uno de estos "bandos irreconciliables" --encabezado entre otros por los matemáticos Kronecker, Gauss y Poincaré-- afirmaba la existencia de un único tipo de infinito, el infinito *potencial*. "Yo protesto --decía el alemán Gauss-- del uso del grandor infinito como de alguna cosa acabada, lo cual no es jamás admisible en matemáticas. El infinito es puramente una manera de hablar" (*ídem*, p. 6). Del otro lado de la disputa estaban Cantor y Hilbert, matemáticos que concebían, además del infinito potencial, un infinito *actual*, que en palabras de Sánchez sería "algo acabado, constante, fijo, completo, colocado más allá de todos los grandores finitos" (p. 7). Cantor terminó en el manicomio, y su teoría de los números transfinitos, si bien no se ha descartado por completo, no forma parte de la

ortodoxia matemática de nuestros días. Y yo me alisto (aunque más no sea por una vez) con la ortodoxia, y digo con Poincaré: "*No hay infinito actual*; los cantoristas lo han olvidado y ellos han caído en contradicción. [...] Las generaciones venideras considerarán la teoría de los grupos como una enfermedad de la cual se ha sanado" (p. 8).

Y lo que comenzó como una exorcización matemática se propagó luego al terreno de la epistemología: "Las reglas ordinarias de la lógica --se preguntaba Poincaré-- ¿pueden ser aplicadas sin cambio cuando se consideran colecciones que comprenden un número infinito de objetos? Esta es una cuestión que no se había planteado antes, pero cuyo examen se ha impuesto cuando los matemáticos que se han especializado en el estudio del infinito han chocado de golpe con ciertas contradicciones por lo menos aparentes. ¿Estas contradicciones provienen de que las reglas de la lógica fueron mal aplicadas, o de que ellas dejan de ser válidas fuera de su dominio propio, que es el de las colecciones formadas solamente por un número finito de objetos?" (p. 9). Yo me inclino, naturalmente, por la segunda opción. "No hay ninguna razón --dijo el matemático Brouwer-- para suponer que una lógica adecuada para lo finito continuará produciendo resultados exentos de contradicción cuando se aplique a lo infinito". Sánchez extrae de todo esto una moraleja:

Es muy fácil incurrir en paralogismos, o sea en razonamientos incorrectos o erróneos, formulados con buena fe, cuando se pretende emplear al infinito como si él fuese una cosa acabada, completa, física, constante, esto es, como infinito *actual* (p. 10).

Llegando por fin a nuestro suelo favorito, a la filosofía propiamente dicha, nos preguntamos con Sánchez: "¿Es dado a nuestra razón, finita y limitada, identificarse con el infinito y abrazarlo como un todo entero, o el infinito es incomprendible e incognoscible?" (p. 18). Y Poincaré nos contesta que no, que nunca podremos razonar exitosamente sobre infinitos: "Como nosotros mismos somos finitos, no podemos operar más que sobre objetos finitos" (p. 19)². "Hemos advertido --comenta Sánchez-- los riesgos que se corren cuando, en matemáticas, se emplea el infinito como si fuese una cosa acabada, esto es, como infinito *actual*. Podemos preguntarnos ahora: ¿se corren riesgos análogos cuando en otras especulaciones, en la física, en filosofía, se emplea también el infinito como un *todo*, esto es, como una cosa acabada? En otras palabras: ¿es fácil incurrir en paralogismos cuando se aplica a lo que es infinito, conclusiones que fueron obtenidas para lo que es finito?" "A mi juicio --se contesta él mismo--, la respuesta debe ser afirmativa: es muy fácil cometer errores, involuntariamente, cuando se especula con el infinito como si fuese una totalidad lograda" (p. 19). "Hemos comprobado, así espero, que podemos imaginarnos el infinito *potencial*, y que, cuando se cree concebir un infinito *actual* y razonar con él, fácilmente se naufraga"

² Eso de que "nosotros mismos somos finitos" es verdadero tanto en relación a nuestro cuerpo como a nuestra conciencia, pero no lo es en relación a nuestro inconciente. Luego, nuestra inconciencia *sí* puede operar sobre colecciones u objetos infinitos; pero esto ya no es razonar, sino intuir.

(p. 29)³.

Así, concluye Sánchez de Bustamante,

ni la ciencia positiva ni la filosofía niegan, pues, al alma humana, cuando a ésta le falta la fe cierta y luminosa que anima a los bienaventurados, el derecho a una serenidad que desafíe las limitaciones azarosas de esta vida y que no se turbe ante el drama punzante de la muerte. Frente a nuestra imposibilidad, álzase, insondable, el misterio, y en él cabe toda esperanza.

o o o

Martes 12 de agosto del 2003/8,32 p.m.

Los postulados de la ética, ¿son metaempíricos? Sí señor, toda vez que hablan de colecciones infinitas de sucesos.

¿Qué es la moral? La moral es el conjunto de normas conductuales que determinada sociedad esgrime (por escrito o de palabra; que implican, de transgredirlas, castigos explícitos --cárcel, multas-- o implícitos --desprecio general--) y que, si son correctas y la sociedad las acata, redundarán en un mayor bienestar o en un menor malestar en el seno de aquella puntual sociedad circunscrita tanto en un determinado espacio como en un determinado tiempo. Los límites espaciales y temporales dentro de los cuales se aplica cada moral no están, generalmente, bien determinados; pero existen, y esto es lo que posibilita el estudio y discernimiento de las diferentes normativas morales por medios racionales y empíricos, es decir, científicos.

La ética, en cambio, es la moral ilimitada, la moral esparcida por todo nuestro universo espaciotemporal. Es el conjunto de normas conductuales que determinados pensadores esgrimen y que, de ser correctas y acatadas por la gente, redundarán en un mayor bienestar o en un menor malestar en el seno de la totalidad de la biomasa proyectada en el infinito tiempo que tendrá de vida y en el infinito espacio que podrá colonizar. Y como toda infinitud [...] es incompatible con el pensamiento humano, concluyo que *las normas éticas* (si es que pueden aislarse de cada caso particular en el que operan; de no ser así, concluyo que *las decisiones éticas*) *no pueden fundamentarse racionalmente*. La ética, pues, no podría estudiarse --ni aprenderse-- tal como uno estudia y aprende cualquier ciencia empírica, incluida la moral. [...]

o o o

Jueves 28 de agosto del 2003/7,40 p.m.

En apoyo a lo escrito el próximo pasado 12 de agosto, cito al profesor Alexander F. Skutch:

Si examinamos los más altos ideales morales que la humanidad ha alcanzado, nos damos cuenta que tales ideales no son las conclusiones, deliberadamente alcanzadas, de los pensadores más penetrantes, y que tampoco se ha llegado a ellos siguiendo las

³ “Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética; hablo del infinito” (Jorge Luis Borges, “Avatares de la tortuga”, ensayo incluido en su libro *Discusión*, p. 161).

líneas de pensamiento más profundas. Los estoicos tardíos compartían un concepto moral muy superior al de los filósofos griegos más tempranos, y sin embargo aquéllos fueron en general pensadores menos fértiles. Albert Schweitzer, en dos pasos, alcanzó una visión moral muy superior a la resultante de la laboriosa síntesis de Spinoza o del penetrante análisis de Kant. En una fecha muy temprana, India produjo una perspectiva moral más amplia en rango que cualquiera que hasta recientemente haya emergido en Occidente, a pesar de que los pasos que se dieron para hacerla crecer están perdidos en la niebla de la antigüedad. [...] Parece justo concluir que un ideal moral no es, al menos no primeramente, producto de un filosofar deliberado. Su germen está ya en nosotros cuando empezamos a pensar sistemáticamente en el tema. Nuestra filosofía moral es un esfuerzo por proveer soporte racional a una intuición que no es ella misma hija de la razón. Nos esforzamos por construirle bases a una imagen que está de antemano presente, flotando vagamente en nuestras mentes. [...] La investigación filosófica sirve para definir, para clarificar, para hacer consistente y articulado nuestro ideal moral --y esto es una inmensa ventaja-- pero no sirve para crearlo. El germen de toda moralidad es una intuición.

Fundamentos morales, cap. I, secc. 7

Sin embargo, "sería erróneo desechar la ética analítica como algo inservible",
pues

aunque alguien que aprecie una visión moral sin duda continuará teniéndola como sagrada ya sea que pueda o no explicar su origen, quizá encontrará alguna satisfacción en entender cómo surgió en él y cómo se relaciona con su naturaleza total. Tal conocimiento podría darle confianza y un sentimiento de estabilidad en esos momentos de duda y vacilación que son experiencias comunes de todo aquel que haya luchado por avanzar algunos pasos allende la multitud.

El basamento de la ética es intuitivo, pero luego, una vez intuida la base, es lícito levantar racionalmente sobre ella "un edificio más extenso que aquel que los filósofos que contemplaron la vida moral con tanta estrechez se atrevieron a construir" (*idem*, I, 7). Según esto, y contra lo dicho el 19/7/3, no habría que descartar de plano la posibilidad de un correcto razonamiento en lo que se refiere a las cuestiones éticas secundarias (derivadas de las intuiciones basales).

No queda muy en claro si conviene o no considerar a la ética como una ciencia; pero aunque no sean estrictamente científicos los métodos utilizados para conocerla, lo cierto es que puede conocerse. Los moralistas (o mejor dicho los "eticistas") no estarían perdiendo el tiempo al investigar estos asuntos.

No, no pierden el tiempo los moralistas intuitivos, pero sí pueden perder la tranquilidad, como bien nos advierte Skutch en este largo y acertadísimo pasaje:

Es obvio que la finalidad primaria o inmediata de la ética, como cualquier clase de ciencia o estudio, es el conocimiento. Pero algunos tipos de conocimiento los deseamos por sí mismos, mientras que otros los buscamos principalmente por sus aplicaciones prácticas. Conocer sobre las estrellas, la historia geológica de nuestro planeta, o los hábitos de los animales y plantas que nos rodean, es satisfactorio en sí mismo, incluso si no afecta de ninguna manera el curso de nuestras vidas. Por otro

lado, aprender carpintería sin la intención de construir casas o hacer muebles, o estudiar patología sin la intención de aplicar la información en la cura de enfermedades, parecen esfuerzos desperdiciados. De igual forma, parece no tener mucho sentido estudiar ética si uno no está preparado a modificar su conducta a la luz de sus investigaciones. Aunque pueda ser gratificador seguir la órbita de un planeta aun cuando no podamos alterarla el ancho de un cabello, habrá muy poca satisfacción en saber que nos es posible llevar vidas mejores y más armónicas si no damos ni un paso para conseguirlo. Muy al contrario, la mujer o el hombre espiritualmente vivos encontrarían intolerable tener por seguro que sus vidas pueden mejorarse y aun así no hacer nada para ello. Por lo tanto, la ética es un estudio peligroso. Tal como cualquier otra investigación, la emprendemos sin saber con certeza adónde nos conducirá. Bien puede ser que alcancemos conclusiones que nos harán imposible persistir en nuestros hábitos confortables pero moralmente insatisfactorios. Alguien que emprenda el serio estudio de la ética debe saber que toma el riesgo de hacer descubrimientos que le demandarán un arduo esfuerzo; e incluso si rehúsa enfrentar el reto que tiene delante, nunca podrá, a no ser que sea moralmente insensible en un grado extraordinario, continuar en sus viejos y fáciles hábitos con la misma complacencia de antes. Sólo parece justo advertirles, a quienes se acercan a este estudio, sobre el riesgo en que incurren (*ibíd.*, I, 7).

¡Tarde piaste, Alejandro!⁴

o o o

Lunes 8 de septiembre del 2003; 10:21 p.m.

... Y después de afirmar que la ética más profunda es la ética intuitiva y no la discursiva, Skutch se despacha con un impecable (pero pedestre) razonamiento que "demuestra" la inmoralidad que impregna las raíces del sermón de la montaña. De la más alta intuición concebida por el más alto espíritu que haya pisado el planeta, dice Skutch, burlonamente y a modo de corolario, que "aunque puede mejorar las probabilidades de ganarse el cielo, no es lo que mejor sirve a los intereses de la comunidad viviente" (*ibíd.*, XIII, 3).

Aquí no caben las razones. Skutch *desea* que el sermón de la montaña sea inmoral, y luego silogiza contemplando esta posibilidad. Y ¿por qué sería capaz de desear esto? Porque el sermón de la montaña se opone antitéticamente al concepto de castigo, y el profesor Skutch se haya hipnotizado por este vocablo.

o. o. o

Martes 9 de septiembre del 2003; 2:45 p.m.

Sin embargo no es Jesús, sino Sócrates, el propietario del cóprrait de la idea central del sermón de la montaña.

⁴ (Nota añadida el 5/10/9.) Para terminar de desalentar a cualquier aprendiz de filósofo que no se amedrente con facilidad, aquí van estas sapientísimas palabras de Walter Savage Landor: "La filosofía no siempre juega limpio con nosotros. Después de invitarnos, frecuentemente rehuye nuestra compañía, y nos abandona cuando nos ha alejado de nuestra casa por caminos sumamente extraviados" (*Pericles y Aspasia*, CXII). ¡Y qué intrincados y contradictorios pueden ser esos extravíos!

Según documenta Platón, Sócrates cruzó estas palabras con su discípulo Critón luego de que fuera condenado a muerte (cuatro siglos antes de que Jesús naciera):

SÓCRATES. --No hay que devolver injusticia por injusticia, como piensan los más, puesto que en manera alguna hay que faltar a la justicia.

CRITÓN. --Parece que no.

SÓCRATES. --Pero ¿qué dices a esto, Critón: hay que hacer el mal o no?

CRITÓN. --No, Sócrates, no hay que hacerlo jamás.

SÓCRATES. --Y ¿qué dices de estotro: devolver mal por mal, es, como creen los más, justo o no lo es?

CRITÓN. --No lo es en modo alguno.

SÓCRATES. --Y no lo es porque en nada se diferencia hacer mal y faltar a la justicia.

CRITÓN. --Dices verdad.

SÓCRATES. --Así que según esto, no hay que devolver injusticia por injusticia, ni hacer mal a nadie, sea cual fuere el mal que uno reciba. Y mira, Critón, que, al convenir en esto, no admitas algo contra tus convicciones, pues sé muy bien que a muy pocos parecen y parecerán así tales cosas, y que no hay manera de poner de acuerdo a los que les parecen así y a los que no les parece lo mismo; más aún, se desprecian por necesidad mutuamente, viendo los unos las opiniones de los otros.

Considera, pues, una vez más y con mayor cuidado si convienes en esto y compartes conmigo esta opinión que va a servirnos de principio en nuestras deliberaciones, a saber: que en modo ni manera alguna es correcto ser injusto, ni aun serlo con quien lo fue, ni, por haber sufrido un mal, defenderse haciendo por contrapartida otro mal. O ¿es que rechazas y no compartes conmigo este principio? Que a mí desde siempre y aun ahora me parece ser así, pero si a ti te ha parecido y parece, por el motivo que sea, otra cosa, dilo e instrúyeme.

También Séneca llegó a una parecida conclusión independientemente de lo dicho por Jesús:

La venganza es una palabra inhumana, aunque se tenga por justa, y la pena del Talión no difiere mucho de ella sino por su rango; quien al vengarse domina su dolor, tiene mayor excusa para su pecado. [...] Es de un ánimo grande despreciar las injurias [...]. Muchos, al vengarlas, hicieron más profundas ligeras ofensas. Es grande y noble quien, como acostumbran las grandes fieras, oye tranquilo los ladridos de los perros chiquitines (*De la ira*, II, 32).

Esto fue escrito más o menos en el año 41; es altamente improbable que Séneca conociera el sermón de la montaña en ese entonces⁵.

⁵ (Nota añadida el 12/5/7.) Algunos historiadores, entre los que destaca Denis Diderot (*Ensayo sobre la vida de Séneca*, cap. LXII), afirman que Séneca conoció a San Pablo y que existen 14 cartas de intercambio que lo prueban. Dicen también, lo cual está fuera de discusión, que San Pablo estuvo cautivo en Roma hacia el año 61, y que la cómoda prisión en la que recaló fue otorgada por el pretoriano Burro, en ese entonces íntimo amigo de Séneca. Si esto es así, es probable que Séneca conociera la doctrina evangélica; pero como ya se dijo, *De la ira* fue redactado cerca del 41, 20 años antes de que el apóstol fuera encerrado en Roma, y la mayoría de los historiadores modernos afirman que aquel intercambio epistolar es falso.

Supongo que algún lector querrá conocer el pedestre razonamiento de Alexander Skutch que invalida la deseabilidad de la puesta en práctica del inmortal sermón. Helo aquí: Si un individuo A cede completa y voluntariamente ante otro individuo B,

se priva a B, si es un ser inteligente, de la oportunidad de crecer por comprender y simpatizar con A, el cual voluntariamente renuncia a sus legítimas aspiraciones y puede no llegar a completar su crecimiento. Si A sucumbe debido a esta abnegación, el mundo perdería al ser más moralmente avanzado de los dos; pues B, que permite este sacrificio, evidentemente no es capaz de ser tan generoso como demostró ser A. Los sacrificios repetidos de este tipo resultarían en el empobrecimiento moral del mundo mediante la eliminación prematura de sus más valiosos habitantes (*op. cit.*, XIII, 3).

Mal haría yo si después de lo escrito el próximo pasado 12 de agosto pretendiese fundamentar racionalmente un principio ético como el que postula el sermón. No señor, no voy a fundamentarlo, simplemente voy a evidenciar la falta de criterio de la objeción skutchiana.

Si un ladrón intenta robarme la billetera y yo, en defensa de mis posesiones, le rompo la cara de un pedrazo y llamo a la policía para que lo encarcele, no se ve claro en dónde le doy al ratero la oportunidad de crecer por comprenderme y simpatizar conmigo. Si, en cambio, ante la primera amenaza le entrego no sólo mi billetera sino mi saco y mi camisa, y hasta lo persigo en calzoncillos para que acepte mis pantalones, el sujeto B, lo admito, difícilmente me comprenderá, pero que crecerá moralmente y simpatizará conmigo ante tan inesperada reacción, de eso pocas dudas tengo⁶.

⁶ "El misericordioso --dice San Agustín-- de tal manera no resiste, que lo hace para que se corrija aquel que por su resistencia se tornaría peor" (*El sermón de la montaña*, I, 55). Sin embargo, en I, 63 espeta que "es mejor vengar un pecado con amor que dejarlo impune, deseando con ello ver al pecador, no afligido por el castigo, sino feliz por la corrección". Para Agustín, entonces, ora conviene dejar impune un pecado, ora conviene vengarlo (con amor), según sea la impunidad o la venganza, de acuerdo a las circunstancias, la mejor medicina para el pecador. Este sincretismo se explica en I, 66: "He aquí la regla que debe observar el cristiano en este género de injuria que puede ser reparada por la venganza: que la injuria recibida no se resuelva en odio; sino que estemos dispuestos a padecer más, compadecidos de la debilidad ajena, sin descuidar por ello la corrección, que puede llevarse a cabo con el consejo, con la autoridad o con el poder". Yo me pregunto: ¿Se deduce todo esto de algún pasaje del sermón de la montaña?, y ¿no hay contradicción en los términos cuando se habla de "vengar con amor"? Una venganza que no surja del odio, ¿no sería como un limón engendrado sin el concurso de un limonero? Dejo a cada quien las respuestas a estos interrogantes. Por lo demás, no me extrañaría que los inquisidores católicos se hayan agarrado, incluso de buena fe, del "es mejor vengar un pecado con amor que dejarlo impune" a la hora de torturar a los herejes, sobre todo si va apoyado con una crítica a los que "se ceban airadamente contra los castigos corporales del Antiguo Testamento, sin saber en absoluto a qué intención y circunstancias de tiempo obedecían" (I, 65) y con una mención de honor a los "grandes y santos varones que [...] castigaron algunos pecados con la muerte". Estos alados matarifes, según Agustín, "no procedieron temerariamente", pues achuraron a sus víctimas "con el deseo de mirar por el bien de los humanos" (I, 64). Si Torquemada y sus secuaces estaban enfermos de la cabeza como yo supongo, entonces respira San Agustín. Si no, es este obispo de Hipona y no los herejes torturados el que, si existe el infierno, se está cocinando en él. La buena intención de esta exégesis habría posibilitado la hecatombe, y como el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones...

Dice Skutch que los individuos virtuosos no deben sacrificarse por causa de alguien menos virtuoso, pues así el virtuosismo decrecería en el universo. Según esto, Jesús se habría comportado con más decoro si hubiera intentado escaparse como rata para evitar ser crucificado, y Sócrates sería un ejemplo de rectitud si, en vez de tomar la cicuta, se dejaba convencer por las súplicas de Critón y fugaba de la cárcel --cosa que le habría resultado sencillísima, pues todos los atenienses, incluidos los jueces que lo condenaron, preferían la fuga y no el ajusticiamiento. Si el virtuosismo fuera exclusivamente genético, al mundo le habría convenido que Jesús huyese del martirio y se ayuntase con María Magdalena y con cuanta mujer se le cruzase; pero el virtuosismo, sin negar la necesaria predisposición innata, es predominantemente cultural, y la historia de la crucifixión de Jesús ha hecho mil veces más santos que todos los hijos que un semental judío pudiera engendrar en su vida (amén de que el componente genético de la virtud no se manifiesta como el color de ojos: rara vez un virtuoso tiene hijos que le hagan sombra). Skutch aclarará que él no se opone a este tipo de autosacrificios en tanto sean esporádicos y no se tomen como modelo a imitar por la masa del pueblo, pero ¿cómo podríamos tener por elogiabile el comportamiento de estos hombres si no elogiamos a su vez a quienes intentaren imitarlos? Si los buenos nos dejamos crucificar mansamente por los malos --replica Skutch--, éstos se apoderarán del mundo. Correcto: se apoderarán del mundo, pero no sin volverse buenos en el intento. Cada santo crucificado es un tumor maligno erradicado del alma necrofílica del crucificador. ¿Por qué los nazis no escarmentaron? Porque no mataron suficientes judíos (o porque no los vieron morir), y fundamentalmente porque los judíos no bebieron su cicuta ni cargaron su madero voluntariamente.

"Un hombre --cuenta Séneca-- pegó en los baños públicos a Catón, al que no conocía, porque ¿quién, conociéndolo, le hubiese pegado? Al excusarse, Catón le dijo: «No recuerdo que me hayan pegado». Pensó que era mejor no reconocer la injuria que vengarla. ¿Después de tanta insolencia, preguntas, no le sucedió nada malo? Al contrario, mucho bien; empezó a conocer a Catón" (*op. cit.*, II, 32). Los Catones muertos a golpes resucitarán en el espíritu de sus golpeadores, y también en el espíritu de quienes admiren su santa indefensión.

Y la virtud, según coligen mis deseos, aumentará.

0. 0. 0

Sábado 30 de abril del 2005; 12:26 a.m.

¡Qué cara de vampiro tiene el nuevo Papa!⁷

0. 0. 0

Lunes 22 de agosto del 2005; 3:36 p.m.

Haciendo una concesión, y sólo una, al tema que hoy está de moda en los medios de difusión --el terrorismo--, me permitiré publicitar el encantador ensayo del señor Manuel Vicent que figura en la última página de la revista del diario *La Nación* del día 31/7/5. El mismo se intitula "Sólo bombas":

⁷ Según Gastón Corbata, sería un "vampiro rosa".

¿Qué diferencia hay entre poner bombas y bombardear? Muy sencillo: las bombas las ponen los malos, las bombas las arrojan desde los aviones los buenos. Para alcanzar una gloria semejante los buenos y los malos han recorrido caminos muy dispares. Los buenos se han levantado tranquilamente de la cama por la mañana después de un sueño reparador; han desayunado zumo de naranja, café y tostadas; han besado a los niños que se iban al colegio y al bebé adorable que se quedaba en la cuna; luego se han dado una buena ducha y en el espejo del baño, mientras se afeitaban, se ha reflejado su mirada limpia sin rastro de culpa; su mujer les ha despedido con otro beso en el rellano y unos se han ido a trabajar a las oficinas del Gobierno, otros al cuartel, otros a la fábrica de armas. En esas instituciones y empresas del Estado los buenos se han movido entre grandes ideales y palabras sagradas, que serían puro flato si detrás no hubiera cañones, misiles y bombarderos. Cada uno ha cumplido con su deber, bien remunerado, que les permite llenar la cesta de la compra todos los días y llevar de fin de semana a la familia feliz a pescar truchas al río. En cambio, los malos esa misma noche han dormido bajo una convulsa pesadilla en un camastro maloliente y les ha despertado una llamada de teléfono con una contraseña para convocarlos de madrugada en un sótano infame de extrarradio donde otros seres nocturnos, que también están en busca y captura, les esperaban para mezclar sustancias explosivas en unos bidones o cebar un coche robado con ollas repletas de tornillos y dinamita, pero todos tienen por igual la mente deslumbrada y en el hueco del cráneo, como en una campana neumática, les suenan obsesivamente las mismas voces proféticas que oían los redentores y visionarios. El resultado del esfuerzo de los buenos y los malos puede ser parecido y en ambos casos converge en un cúmulo de sangre. Un mismo día, mientras un bombardero de alta precisión, cuyo diseño es un modelo de arte conceptual, lanza un misil equivocado contra un colegio o un hospicio, un coche bomba de aspecto polvoriento estalla en un mercado popular. Cumplido su respectivo ideal, que ha creado una carnicería ambivalente, los malos vuelven a la ratonera y allí celebran el éxito asando un cordero clandestino; los buenos desfilan, reciben medallas, invocan a la patria y después del trabajo llegan a casa y le preguntan a su mujer: ¿ha hecho caquita el niño? Los malos han puesto una bomba, los buenos sólo han bombardeado.

0. 0. 0

Martes 23 de agosto del 2005; 10:19 a.m.

Esto escribía Tolstoi en su Diario hace 150 años (el 5/3/1855):

Me siento capaz de consagrar mi vida a conseguir la realización de un pensamiento. Es la fundación de una nueva religión conforme al progreso de la humanidad, religión de Cristo, pero desembarazada de la fe y de los misterios, religión práctica que no prometería la beatitud eterna, mas la conseguiría aquí abajo (citado por François Porché en *Tolstoi*, cap. V, secc. II).

Tenía 26 años y en ese entonces participaba, como oficial del ejército ruso, en la guerra de Crimea.

0. 0. 0

Jueves 25 de agosto del 2005; 10:52 a.m.

He hallado que existe la inmortalidad, que existe el amor, y que es preciso vivir para los demás a fin de ser eternamente feliz.

Carta a la condesa Alejandra Tolstoi del 3 de mayo de 1859, citada en *ibíd.*, cap. X).

0. 0. 0

Miércoles 19 de octubre del 2005; 1:33 a.m.

La gula es el primer indicio de una vida licenciosa.
Tolstoi, *Placeres crueles*, cap. VIII⁸

0. 0. 0

Sábado 29 de octubre del 2005; 8:30 p.m.

Los jóvenes buenos y puros, sobre todo, las mujeres y las jóvenes, comprenden, de un modo instintivo, que la virtud no se armoniza con el bistec, y así, cuando quieren ser buenos, abandonan el alimento animal.

¿Qué quiero probar? ¿Acaso que los hombres, para ser buenos, deben cesar de comer carne? No. Quiero solamente demostrar que, para conseguir llevar una vida moral, es indispensable adquirir progresivamente las cualidades necesarias, y que de todas las virtudes, la que primero hay que conquistar es la sobriedad, la voluntad de dominar las pasiones. Tendiendo hacia la abstinencia, el hombre seguirá, necesariamente, cierto orden bien definido, y en el tal orden, la primera virtud será la sobriedad en la alimentación, el ayuno relativo.

Tolstoi, *ibíd.*, cap. X

0. 0. 0

Martes 6 de diciembre del 2005; 1:14 p.m.

Cada vez hay más hombres que renuncian al consumo de la carne en Alemania, en Inglaterra y en América [...]. Este movimiento debe alegrar a los hombres que tratan de realizar el reinado de Dios en la tierra, no porque al vegetarianismo sea por sí mismo un paso hacia ese reino, sino porque es el indicio de que la tendencia hacia la perfección moral del hombre es seria y sincera, ya que esta tendencia implica un orden invariable que le es propio y que empieza por la primera etapa.

⁸ (Nota añadida el 31/1/7.) Evagrio del Ponto, asceta cristiano del siglo IV, amplía el concepto: "La gula es la madre de la lujuria, alimento de los malos pensamientos, pereza en el ayuno, obstáculo para el ascetismo, peligro para los propósitos morales, imaginar comida y esbozar aliños, potro desbocado, frenesí desenfrenado, receptáculo de enfermedad, envidia de la salud, obstrucción de los conductos, ruido de tripas, la más extrema atrocidad, corrupción del intelecto, debilidad del cuerpo, dificultad para conciliar el sueño, muerte lúgubre" (citado por Francine Prose en *Gula*, p. 24).

Hay que regocijarse por ello, y esta alegría es comparable a la que deben experimentar los hombres que, queriendo alcanzar el piso más alto de un edificio, hubieran pensado primeramente en escalar la pared y advirtieran, por fin, que el medio más sencillo es empezar por el primer peldaño de la escalera.

Tolstoi, *ibíd.*, cap. X

0. 0. 0

Sábado 17 de diciembre del 2005; 9:59 a.m.

Sí, cada día son más los adeptos al vegetarianismo, pero nunca pasan de ser, aquí en Occidente, más que un grupo enfervorizado por esa idea pero reducido en número en comparación con la masa del pueblo. Y esto es así porque la fuerza de las papilas gustativas es inmensamente superior, en el hombre de hoy, a la fuerza que pudiera ejercer sobre su voluntad una ideología o incluso un sentimiento.

Y esta sujeción, esta tiranía del sentido más innoble, menos espiritual como lo es el sentido del gusto, no se limita solamente al ámbito humano: han caído bajo su influjo también los perros. Al menos esa es la opinión de Julio Camba. ¿Creen ustedes --nos pregunta este amante del buen comer--,

creen ustedes que los perros sean tan amigos del hombre como se dice por ahí? Yo opino que son amigos de la cocina, y nada más. Los alimentos no condimentados les repugnan tanto como a nosotros, pero como ellos son incapaces de condimentarlos, hacen toda suerte de bajezas para que nosotros se los condimentemos. Andan en dos pies, saltan por un aro, lamen las manos, mueven la cola... Algunos hasta tiran de unos carritos, o guardan las propiedades, o se meten a policías. No hay duda alguna de que el hombre ha conquistado al perro sacándolo del estado salvaje y reduciéndolo a una condición de domesticidad, pero esta conquista se la debe única y exclusivamente a la cocina. La sumisión del perro es un triunfo del arte culinario (*La casa de Lúculo o el arte de comer*, p. 21).

0. 0. 0

Domingo 18 de diciembre del 2005; 9:11 a.m.

El heroísmo es el triunfo brillante del alma sobre la carne, es decir, sobre el temor: temor a la pobreza, al sufrimiento, a la calumnia, a las enfermedades, al aislamiento y a la muerte. No hay piedad seria sin heroísmo. El heroísmo es la condición deslumbradora y gloriosa del valor.

Henri Amiel, *Diario íntimo*, 1º de octubre de 1849

0. 0. 0

Lunes 19 de diciembre del 2005; 9:09 p.m.

Nada más que lo semejante puede obrar sobre lo semejante. Así, no tratéis de mejorar por medio del razonamiento, sino por el ejemplo, no conmováis sino por medio de la emoción, y no esperéis excitar el amor sino por medio del amor. Sed

lo que deseáis que otros sean. Que vuestro ser mismo, y no vuestras palabras, hagan la predicación. [...] Se necesita de los santos y de los héroes para completar la obra de los filósofos. La ciencia es la potencia del hombre, y el amor es su fuerza. El hombre no llega a ser hombre sino por su inteligencia, pero no es hombre sino por el corazón. Saber, amar y poder: he ahí la vida completa.

Amiel, *ibíd.*, 7 de abril de 1851

0. 0. 0

Martes 20 de diciembre del 2005; 9:23 p.m.

Estaba relejendo algunas de mis anotaciones cuando me topé con la que tiene fecha del 28/8/3. En ella, el profesor Alexander Skutch me lanza una seca y brutal advertencia. Y yo, sin inmutarme, le vuelvo a contestar: ¡Qué tarde, pero qué tardísimo piaste, Alejandro!

0. 0. 0

Jueves 22 de diciembre del 2005; 5:56 a.m.

Alexander Skutch escribió un artículo en la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (volumen XXXII, número 77, julio de 1994) titulado "Responsabilidad y castigo". En él se afirma, contrariamente a lo que la mayoría de los pensadores viene suponiendo desde hace tiempo, que "la doctrina del libre albedrío destruye totalmente la responsabilidad". En este punto estoy enteramente de acuerdo con él: si las voliciones escapasen a toda determinación, incluida la determinación por el intelecto, nuestro accionar sería tan caótico que a nadie se le ocurriría catalogarlo como responsable⁹. Aclarado esto, Skutch se pone del lado de los deterministas, afirmando que nadie tiene "sólidos fundamentos para atribuir a alguien una responsabilidad absoluta", en primer término porque nuestras decisiones son, al menos en parte, "consecuencias inevitables de situaciones muy anteriores a nuestro nacimiento". No sabemos, afirma Skutch, si el libre albedrío existe o no existe, pero la que no podría existir nunca, exista o no el libre albedrío, es la responsabilidad radical.

Uno estaría tentado, después de llegar a semejante conclusión, de mofarse de todo código penal, o al menos de aquellos que ven un carácter más bien punitivo que correctivo en la condena (que son todos o casi todos, a pesar del esfuerzo de la escuela correccionalista, impotente para vencer a la vengativa naturaleza humana). No es esto, sin embargo, lo que hace Skutch. Su solución para el problema es asombrosa --y sospechosa-- mente sencilla: como la responsabilidad radical no existe objetivamente, inventa la responsabilidad radical subjetiva, esto es, el considerarse uno auténticamente responsable de sus actos a pesar de tener la firme sospecha intelectual de que tal postulado es absurdo. En otras palabras, para salvar a la ética (porque de eso se trata, ya que sin la responsabilidad radical la ética se hundiría¹⁰), para salvar a la ética todo es posible, incluso el mentirse a sí mismo. Y esto, que ya de por sí es tonto y

⁹ Karl Popper fue otro de los que reconoció esta incoherencia de los librealbedristas (cf. su *Conocimiento objetivo*, cap. 6, secc. X y ss.).

¹⁰ ¡Qué triste para la ética que la parangonen con el presidio!

peligroso para la propia psicología, se torna maquinalmente demoníaco cuando se sugiere, como sugiere Skutch, que este engaño subjetivo se traslade asimismo hacia otros sujetos, los criminales, que en ningún momento se han planteado este problema y que seguramente no se lo plantearán nunca debido a su proverbial atrofia filosófica. Saber que uno no es culpable de algo y sin embargo hacer fuerza para que la culpabilidad aparezca en nuestra conciencia es un ejercicio... tal vez didáctico. Estúpido pero didáctico. En todo caso, cada uno hace con sus procesos mentales y emocionales lo que más en gana le viene. Pero de ahí a meterse con los procesos mentales y emocionales del prójimo, insertándoles una responsabilidad subjetiva que el propio sujeto desconoce, y todo esto con el único y cobarde objetivo de mandar a la cárcel a quien nos robó la heladera, esto es el colmo de la inmoralidad y de la ineticidad, exista o no exista el libre albedrío.

"No nos detenemos --dice Skutch-- a discutir frustrantes cuestiones metafísicas de causalidad y responsabilidad radical: por voluntaria decisión, nos hacemos responsables de todo lo que hacemos, y por esta libre aceptación de nuestra personalidad defendemos nuestra dignidad y aseguramos nuestra autonomía". Yo me pregunto: ¿Qué pensador filosófico se puede sentir "frustrado" ante una discusión metafísica de la cual no sabe salir a pie firme? --como sucede con *toda* discusión metafísica--, o lo que es peor: ¿cuál de ellos "no se detiene" a discutir sobre metafísica debido al temor de que aparezca la frustración antedicha? Y me respondo: quienes así se sintieren o comportaren, poco y nada tienen de pensadores filosóficos.

"No vamos a esperar --se impacienta en otro pasaje-- hasta que la sociedad, por sus propios intereses, decida que somos responsables, porque tal responsabilidad imputada es una ficción. Nos anticipamos a la sociedad reclamando responsabilidad como un derecho inalienable, afirmando así nuestra dignidad moral". Yo pensaba que moralmente digna era toda persona que se comportaba bien con su prójimo, con su medio ambiente, con sí misma y con su dios si lo tuviere; pero no: robemos a cien viejas, violemos a cien doncellas, matemos a cien camaradas, abandonemos a cien bebés y contaminemos cien ríos y cien mares. Total, después nos declaramos responsables de todos esos actos y ¡listo!, nuestra dignidad moral estará resguardada.

Pero ¿qué hay de aquellos que rehúsan echarse al hombro la carga de la responsabilidad, prefiriendo culpar de sus fracasos y omisiones a circunstancias que no pudieron controlar? Así como en el trato social toleramos defectos obvios, tratando gente impedida como si fuera normal, así, quizás, deberíamos ignorar en aquellos su pretensión posiblemente correcta de que sus malas acciones fueron las inevitables consecuencias de condiciones que no podían prevenir y tratarlos como si fueran plenamente responsables. Por este medio nosotros los honramos más de lo que ellos mismos se honran y tal vez así podamos ayudarles a tomar una visión optimista de su habilidad al asumir el gobierno de sus vidas.

Así procedía la Inquisición: mataba, torturaba y encarcelaba no por sadismo ni nada parecido, sino para salvar las almas de los reos en primerísimo lugar, aunque también lo hacían, "secundariamente", para salvaguardar los bienes terrenales y espirituales de la Iglesia. Skutch castiga para "honrar" a los

delincuentes; si después su situación económica y su patrimonio todo se ve aliviado merced a esta honra, eso es secundario...

El asunto de la responsabilidad asume un aspecto más oscuro cuando alguien es convicto de un crimen serio. El asesino puede, de hecho, ser un foco de influencias malignas que desde un pasado distante han convergido sobre él desde todos lados.

Podría incluso demostrarse hasta cierto punto que su educación malforme y su descolorida herencia son causas detonantes de su mal comportamiento, pero esto no es disculpa, antes al contrario:

La pretensión de que él no pudo haber decidido de otra manera, lejos de desvincularlo de su crimen, es una afirmación de que tal acto estaba inseparablemente conectado con su carácter. Así como bondad y belleza son frutos de tendencias benéficas que desde largo tiempo han estado trabajando en el cosmos, así un carácter vicioso o un acto perverso son resultantes de tendencias malignas antiguas y dispersas en el Universo y que han encontrado un foco en la persona infortunada del criminal. Al condenarlo a él, condenamos algo mucho mayor que él, pero no por ello debemos refrenarnos de castigarlo.

Es la doctrina del chivo expiatorio, que uno ya creía muerta, sepultada y en paz descansando. Esto pasa cuando se quiere racionalizar algo que todos sabemos muy bien por qué sucede. Todos sabemos que hay cárceles porque tenemos instintos vengativos e instintos propietarios; pero claro, después vienen los pensadores "elevados" que no se conforman con esto, que quieren darle un carácter más profundo y enaltecedor a esa institución --el servicio penitenciario-- que tan cara les resulta. He ahí la explicación de tamaño desvarío en la mente de un hombre que, de por sí, tiene las cosas bastante claras (como queda demostrado leyendo sus *Fundamentos morales*).

En otro pasaje, en el cual Skutch aboga por la implantación de la pena de muerte, se pregunta:

¿Por qué habría de ser tratado [el criminal] con mayor suavidad que la que él tuvo para con sus víctimas, quienes probablemente eran personas mucho mejores que su asesino?

No conforme con querer resucitar la doctrina del chivo expiatorio, este bíblico señor le dice a la ley del Tali3n: ¡Levántate y anda!, para solaz y esparcimiento de aquellos musulmanes que, aún hoy día, gozan con el espectáculo de una mano amputada. Según Skutch, este pueblo semibárbaro está más cerca del ideal ético que los permisivos occidentales¹¹.

¹¹ Y si se quiere una respuesta tajante a la infantil pregunta de Skutch, aquí va: Porque nosotros, a diferencia del criminal, no somos criminales, ni nos produce goce alguno la idea de imitarlo. (Recomiendo, toda vez que alguien se topare con alguno de estos escritores "justicieros", volver a la realidad ética leyendo los imperecederos *Esbozos de una moral sin obligación ni sanción* del francés Guyau, o en su defecto la sección II del Apéndice del presente extracto, en donde cito y glosó algunos pasajes de dicha obra).

Después, jugando ya con fuego, y con fuego sagrado, que es el que más quema, espeta:

Aunque perdonar a quienes nos han hecho daño se ha considerado por largo tiempo la actitud de un ser noble, no nos corresponde perdonar a quienes han dañado a otros.

Cierto. Perdonar a quienes han dañado a otros es impropio, tan impropio como condenarlos.

Pero hay que condenarlos, y no fríamente como condena un juez, sino con odio e indignación. Cuanto más odio e indignación presente una persona ante un delincuente, más puro y sano será su encastre dentro de la sociedad en que habita.

A despecho de las enseñanzas de ciertos profetas y moralistas, yo dudo que podamos sobreponernos a la indignación moral y a la demanda de un apropiado castigo sin la atrofia de una importante faceta de nuestra adaptación social.

Toda cultura, hasta la más tradicionalista, vive permanentemente atrofiando y regenerando modismos. Los Estados Unidos han debido "padecer" la eliminación de su famosa ley de Lynch, y sin embargo su población no se ha vuelto más neurótica o inadaptada debido a esa carencia. (En cambio sus vecinos, los mejicanos, siguen linchando gente a patadas, lo que indicaría, según Skutch, que los del sombrero raro están mejor adaptados socialmente que los norteamericanos.) Simplemente sucedió que a los linchadores, o a los que gozaban con el espectáculo, comenzó a presentárseles un sentimiento que rivalizaba con el sentimiento vengativo y con el sadismo. Ese sentimiento se llama compasión, el fruto mejor de la evolución social del universo. Fue gracias a ese sentimiento, y no gracias a la voluntad de los legisladores que los prohibieron, que los linchamientos terminaron en ese país. Dentro de algunos años, miles quizá, la indignación moral que presidía a todo linchamiento desaparecerá tal como el linchamiento mismo, pero esto no atrofiará ninguna faceta ni adaptación social deseables, antes bien incrementará la sociabilidad bien entendida, pues tiene que haber una relación directa entre nuestro amor al prójimo y nuestro acercamiento a él. Esto en lo que respecta al futuro; pero hoy, ¿podríamos sobreponernos a un mundo sin "justicia", a un lugar en donde no se castigue al que se presume culpable de algún delito? No lo sé. Lo que sí sé, o creo saber, es que la persona que se sobreponga a esta falta de linchamientos tercerizados y encubiertos, será una persona moralmente más sana que aquellos, más numerosos de seguro, que se neuroticen o se les atrofien las ideas ante la noticia de un indulto.

Skutch me dirá que él también siente compasión, pero no por los criminales sino por las víctimas y por sus familiares y amigos. Y ¿por qué esa discriminación? Puestos a aceptar la compasión como algo positivo (lo que no está plenamente demostrado; pregúntenle si no a los estoicos o a Nietzsche), hay que ser compasivos con todos y con todo. Compasivo con el corazón o con el entendimiento; a los efectos prácticos da lo mismo. Skutch seguramente no era vegetariano.

Para que la justicia prospere no basta con encerrar y/o reformar al criminal; es necesario también maltratarlo:

Si adoptamos el principio de que el malhechor no ha sido incomodado sino sólo reformado o de otra manera impedido de repetir sus crímenes, la justicia parece retirarse unos pocos pasos más del mundo, y nuestra confianza en su gobierno moral se debilita todavía más. Aquellos que aprecian el ideal de la justicia [...] se sentirán cada vez más solos dentro de una sociedad que está perdiendo sus imperativos morales.

Esto no es, aunque así lo parezca, el quejido de un sádico al ver a su ejército replegándose. No, porque quien mayores beneficios obtendrá de los latigazos ha de ser por fuerza el propio flagelado:

Afortunadamente, el castigo de un criminal no es incompatible con su reformatión y ciertamente puede ser el medio para lograrlo. Castigar es infligir sufrimiento, que en una mente no desprovista de imaginación ni totalmente endurecida por la brutalidad, a menudo estimula el pensamiento y efectúa cambios en actitudes y valores que alteran el curso de una vida.

Las posiciones están impecablemente planteadas: tanto el profesor Skutch como nosotros¹² entendemos que los ideales éticos actuales dejan mucho que desear. La diferencia estriba en que nosotros pensamos que el mundo está podrido porque aún hay en él demasiado castigo, mientras que Skutch considera que habría que, por lo menos, volver a castigar a las gentes indeseables tanto y en tantas formas como se las castigaba en la Edad Media. Son puntos de vista irreconciliables, y como además constituyen lo que dimos en llamar intuiciones éticas basales (ver anotaciones del 28/8/3), no tiene sentido razonar en favor o en contra de estos postulados, hay que aceptarlos o rechazarlos con el corazón o con el deseo.

Quien cree a todo trance que hay algo de mágico y sagrado en el sentimiento de perfección moral, estará con nosotros, sin importarles demasiado las consecuencias prácticas que pudieran derivarse de tal toma de posiciones. Quien cree que la perfección moral es sólo un ideal al que se llegará dentro de mucho tiempo --como también lo pensamos nosotros--, pero que no es éticamente deseable ir preparando el camino individualmente, mediante unas cuantas puntas de lanza que le indiquen a la masa el camino a seguir; esos que dicen que ser anarquista hoy es inmoral, pese a querer un mundo que se encamine inexorablemente hacia el anarquismo (*Fundamentos morales*, cap. XVI, secc. 6), esos tibios acomodaticios concordarán con el autor del artículo que venimos citando. Serán como esos bestiales potentados que afirman a diestra y siniestra que el comunismo es hermoso... en teoría, pero que no funciona en los hechos. Si no funciona en los hechos --les diría yo-- es porque ustedes no lo practican. Practíqueno ustedes, háganse comunistas por propia iniciativa, sin esperar a que una revolución se los imponga, y verán que el comunismo sí funciona en los

¹² Me refiero a mí y a mis neuronas.

hechos. "Sí, podríamos nosotros vivir muy comunistamente, pero nunca la sociedad en su conjunto", me replicarán. Pues háganse ustedes comunistas, señores, y después esperen a ver qué pasa con su sociedad. Pero no, nunca se harán comunistas, porque no simpatizan con el comunismo, pese a que lo sostengan en teoría. Y lo mismo pasa con los que "sueñan" con el anarquismo.

Pero no descarto que sea Skutch quien lleve la razón en estos entredichos; al fin y al cabo su punto de vista es apoyado por la inmensa mayoría de la gente. Tal vez sea cierto eso de que "quien perdona a una persona culpable, la compromete espiritualmente"; pero me niego a creerlo. Y como en mi negación me acompaña el mayor santo que haya existido --el señor Jesús-- y también el mayor filósofo --el señor Sócrates--, me apoyo en ellos y ya no me siento tan sólo remando contra la corriente.

El último párrafo quedará en manos del profesor Skutch. Escúchenlo y saquen sus propias conclusiones:

Toda civilización moderadamente avanzada ha sustentado la fe en el gobierno moral del mundo, que de alguna manera y en alguna parte, la rectitud debería premiarse con la felicidad, mientras que aquellos que hicieron sufrir a sus prójimos deberían ser reembolsados con la misma moneda. Un mundo en que el bien reciba su recompensa y el mal se castigue, les ha parecido a todos los pueblos con cierto sentido moral algo desarrollado, ser más habitable, más humano que un mundo en que se hace caso omiso de nuestra pequeña dignidad humana mientras la naturaleza prosigue hacia adelante en su curso impersonal. Evidentemente es por preservar la fe en un mundo tal, más que por el mero carácter vindicativo o el placer sádico de contemplar los aprietos del condenado, que la gente benévola, que se sustrae de dañar a criatura alguna, se angustia cuando un crimen flagrante queda impune o es castigado inadecuadamente¹³.

0. 0. 0

Lunes 13 de febrero del 2006; 6:52 p.m.

Los grandes pensadores cometen a veces grandes errores. Sin embargo, estos errores son provechosos, porque sirven para clarificar el asunto cuando ese mismo pensador, u otro, se da cuenta del paso en falso y procura subsanarlo. Pero no nos empantanemos en los errores, busquemos más bien los aciertos, porque Alexander Skutch, según mi modesto criterio, acertó muchas más veces que las que pifió.

¹³ Me permito aclarar algo. Yo dije que, según Skutch, es socialmente deseable odiar al delincuente. Sin embargo, en uno de los últimos pasajes de su artículo, este pensador afirma que debemos "castigarlo como se merece, no con odio, sino profundamente entristecidos". Esto me dejaría descolocado si no fuera porque Skutch habla todo el tiempo de la indignación moral ante un crimen como algo completamente deseable, y ¿en qué otra cosa podría resolverse la indignación moral si no en odio hacia el delincuente? Yo, al menos, aún no conocí a nadie que no acompañara sus "justas indignaciones" con sendos resentimientos. Y no se diga que hay quienes odian el crimen pero no al criminal, porque yo (en teoría) soy uno de esos, y a mí la justa indignación, o la indignación moral --como quieran llamarla-- me pasa completamente de largo. No hay indignación sin odio. Castigar indignado es castigar odiando al delincuente. Y además rara vez se vislumbra, en el rostro de las víctimas, algo parecido a la tristeza cuando el reo es sentenciado a una pena que ellos consideran justa. Antes bien ejecutan una mueca de alegría mal reprimida y se les encienden los ojos con un brillo rojizo. Y emiten baba. Generalmente hacia adentro, pero la emiten.

Uno de sus grandes aciertos aparece con su postura hedonista-eudemonista:

Algunas personas viven absorbidas por la búsqueda puramente egoísta de placeres. Muchos de estos placeres no serían aprobados por un hedonista egoísta e inteligente, pues después deberán ser pagados con dolores más fuertes que ellos; pero incluso el hedonista perspicaz puede llevar una vida repugnantemente egoísta. Dado que es una gran parte de nuestros placeres la que se deriva de adquisiciones materiales, aquellos necesariamente son egoístas, pues lo que uno consume deja de estar disponible para los otros, y en este mundo la mayoría de los bienes materiales son escasos, inadecuados para satisfacer las demandas exigidas por la prolífica vida. El *motivo* personal para buscar posesiones intelectuales puede ser tan egoísta como el que nos lleva a la búsqueda de cosas materiales. Sin embargo, el *efecto* beneficioso de adquirir conocimiento está menos concentrado en el yo; pues los bienes intelectuales y espirituales pueden compartirse entre un número indefinido de mentes sin disminuir la cantidad que cada una recibe, mientras que, en general, las cosas materiales que usa una persona dejan de estar disponibles para otra.

A pesar de que parece obvio que puede haber una búsqueda completamente egoísta de placeres, no es tan seguro que pueda haber una felicidad completamente egoísta. [...] La felicidad instintiva requiere, entre otras cosas, la satisfacción de profundos impulsos vitales. [...] Algunos de estos impulsos sirven a la conservación del individuo, mientras que otros están dirigidos externamente hacia la multiplicación de la especie y, en los animales sociales, al bienestar del grupo. Para muchos hombres y mujeres en la flor de la vida, la felicidad instintiva parece escasamente posible sin el matrimonio, la procreación, la tierna crianza de los hijos, y quizá también una posición reconocida aunque humilde en la comunidad, tal como sólo puede ser merecida ocupándose de sus más amplios intereses.

Parece fútil discutir si uno hace todas estas cosas meramente para incrementar su propia felicidad. Si por naturaleza estamos constituidos de forma tal que nos es imposible estar moderadamente felices sin dedicar una porción de nuestra fuerza al servicio de otros, no podemos ser egoístas sin ser altruistas, y no podemos ser altruistas sin ser egoístas. A pesar de que sin duda hay mucho egoísmo no mitigado en nuestra naturaleza, en un segmento amplio del esfuerzo humano la distinción entre ambos es en gran parte artificial, y estaríamos justificados si llamáramos egoísta o altruista al mismo motivo, dependiendo del lado desde el que lo miremos. Dado que en muchos animales el bienestar del individuo y el de la especie no son antitéticos sino complementarios, es ilógico suponer que haya podido surgir una brecha entre el egoísmo y el altruismo. Un animal social parece estar hecho de forma tal que no puede ser feliz sin realizar ciertos servicios a los de su clase, y no puede realizar estos servicios sin incrementar su felicidad; y esto es prácticamente todo lo que puede ser dicho al respecto. Lo que parece seguro es que no puede aumentar su felicidad volcando hacia sí mismo impulsos que la vida ha dirigido hacia fuera de sí mismo; creer que esto puede hacerse es la trágica falacia del egoísmo.

Además, es dudoso que podamos trazar una frontera válida entre el egoísmo y el altruismo excepto en mentes capaces de distinguir claramente entre beneficios privados y públicos. Una acción difícilmente puede llamarse egoísta o altruista antes de que uno la analice y trate de separar las ventajas que proveerá para sí mismo y para los otros. Dado que mucha felicidad instintiva parece ser disfrutada por animales e

incluso personas que se aparean, engendran hijos, y los atienden fielmente sin haber calculado en cuánto incrementará el desarrollo de ellos sus placeres y en cuánto promoverá el bienestar de su clase, es inútil tratar de separar sus componentes egoístas y altruistas. Mucho del llamado egoísmo es simplemente estrechez de miras. Lo más que podemos decir es que la felicidad instintiva está basada en un egoísmo específico en lugar de individual, lo que quiere decir que depende de la satisfacción de impulsos que sirven a la especie antes que al individuo. Es egoísta, entonces, comparada con un altruismo que mire más allá del bienestar de una única especie biológica, hasta el de todas las criaturas sensibles o todos los seres vivos (*Fundamentos morales*, cap. VIII, secc. 10).

Esto viene a reforzar mi proposición referente a la existencia de una regla eudemonista tripartita¹⁴. Skutch completa su punto de vista en el cap. IX, secc. 5:

Estamos innatamente dotados tanto de motivos altruistas como autocentrados. Prácticamente no podemos dudar que los impulsos del primer tipo a veces tienen lugar en acciones espontáneas, no calculadas, como cuando compartimos una sorpresiva buena suerte con los que nos rodean, o cuando una madre se precipita irreflexivamente al peligro para salvar a su hijo. Pero compartir sin premeditación los placeres o algún peligro obviamente no involucra previsión; es más un acto instintivo. Lo que nos interesa ahora es la acción más deliberada, la que se planea con antelación, ponderando cursos alternativos, como cuando decidimos cuál de entre los procedimientos sugeridos deberemos seguir. En este tipo de casos, siempre que pensamos en actuar por otros, casi siempre podemos imaginar algún curso de acción alternativo dirigido únicamente hacia nuestro beneficio. ¿Debería donar este dinero a la caridad, o usarlo para comprar ropa nueva? ¿Debería dedicar la tarde a ayudar en

¹⁴ Esta regla figura en el "Apendicitis" del libro cuarto de mi diario y dice lo siguiente: A) La conciencia lógica de cualquier individuo, animal, vegetal o mineral, en tanto que tal, o sea en su estado puro, sin mezclarse con ningún instinto ni con ninguna intuición, no puede hacer otra cosa más que buscar su mayor bienestar o menor malestar individual, ya sea en el corto, en el mediano o en el largo plazo según el nivel corto, mediano o largo de desarrollo intelectual que posea dicho individuo; B) el inconciente instintivo de cualquier individuo animal, vegetal o mineral, en tanto que tal, o sea en su estado puro, sin mezclarse con ninguna conjetura lógica ni con ninguna intuición, no puede hacer otra cosa más que buscar el mayor bienestar o el menor malestar de la especie o grupo específico que integra, aun a costa del bienestar del individuo mismo. Este bienestar específico se buscará en el corto, mediano o largo plazo según el menor o mayor desarrollo instintivo de la especie en general y del individuo en particular; y C) el inconciente intuitivo de cualquier individuo animal, vegetal o mineral, en tanto que tal, o sea en su estado puro, sin mezclarse con ninguna conjetura lógica ni con ningún instinto, no puede hacer otra cosa más que buscar el mayor bienestar o el menor malestar posible para todos los seres concientes en conjunto y en el largo plazo, aun a costa del bienestar del individuo mismo y de la especie que integra, e inclusive a costa del bienestar del conjunto biomásico en el corto o mediano plazo. Téngase muy en claro que en estos tres principios se habla de *buscar* y no de *encontrar*. La conciencia busca su propio bienestar, pero a veces lo busca en el vicio, que suele la larga traerle más consecuencias dolorosas que placenteras. Asimismo, el instinto no es infalible; hay algunos que, por haberse detenido en el tiempo sin adaptarse a las nuevas condiciones de vida, pueden llevar a una especie incluso a la extinción. Un ejemplo clásico de instinto mal empleado es el que lleva a las polillas hacia el fuego y las calcina. Con la intuición, en cambio, no se puede caer en error alguno: siempre que sea una verdadera intuición y no un presentimiento malinterpretado, ésta nos conducirá necesariamente o bien hacia una verdad en el caso de la intuición científica, o bien hacia una elección correcta de alternativas, correcta en sentido ético, es decir, que a la larga la sumatoria de sus consecuencias será favorable al bienestar del conjunto de seres concientes existentes o por existir en el universo.

alguna causa civil, o pasarla más a gusto en el teatro? ¿Debería permitir que mis asistentes compartan el honor que ha generado nuestro trabajo, o asumir yo todo el crédito? ¿Debería dedicar mis últimos años a una causa generosa, o disfrutar de un descanso bien merecido? Son preguntas de esta clase las que nos interesan ahora.

En toda actividad deliberada realizada en beneficio de otros, primero imaginamos algún cambio que deseamos producir en su condición. Están enfermos, y preferiríamos verlos sanos; hambrientos, y quisiéramos que estuvieran adecuadamente alimentados; en harapos, y quisiéramos contemplarlos decentemente vestidos; sin hogar, y quisiéramos ponerlos a cubierto; ignorantes, y quisiéramos saberlos educados; miserables, y los haríamos felices. [...]

Cuando decido trabajar en beneficio de alguna persona, lo que realmente determinan mi actividad es mi noción actual del cambio que intento producir en y por esa persona. La idea, aunque dirigida hacia el futuro, existe en mi mente en el presente. Está rodeada por un matiz de placer, satisfacción, o sentido de realización, que a menudo contrasta agudamente con el sentimiento de tristeza, repugnancia o incomodidad que revolotea alrededor de la noción que tengo de la desgracia o angustia presentes de aquel que he decidido beneficiar. Sin embargo, el mero pensamiento de la condición mejorada de algún otro ser no basta para incitarme a hacer un esfuerzo que lo beneficie. Si simplemente por imaginarlo en un estado más feliz podía sentir tanta satisfacción como la que siento al imaginarme a mí mismo realmente luchando por crear este estado, descansaría en mi generoso sueño, sin ocuparme jamás de afanarme por él. Además del cambio de la tristeza que acompaña mi idea del estado actual de algún otro ser, por la alegría que rodea mi noción de la condición en la cual me propongo colocarlo, algo más parece necesario para motivar mi actuar, y esto es la satisfacción con la que contemplo la actividad que me propongo dirigir hacia esa meta. Más aún, para que la felicidad que siento al imaginar este esfuerzo en beneficio de otro ser pueda convertirse en acción, esa felicidad debe ser mayor que la asociada con cualquier otro curso de acción presentado ante mi consideración al mismo tiempo.

¿Qué otra cosa sino la anticipación de gozos futuros, o la evitación de inminentes dolores, puede acelerar nuestros pensamientos hacia el futuro? Podría argumentarse que la anticipación de la felicidad de algún otro ser puede tener el mismo efecto. Pero no podemos tener noción alguna de la satisfacción de otros, excepto como consecuencia de experimentar la propia. Antes de que podamos usar la previsión para procurarle gozos a otros, debemos haber formado ya el hábito de hacerlo para nosotros; y como todos los hábitos, éste será difícil de vencer. Lo mejor que la mayoría de nosotros puede hacer es compartir las propias satisfacciones con otros.

Aunque es evidente que a menudo sentimos un deseo totalmente desinteresado de ayudar a otros, es igualmente claro que experimentamos dentro de nosotros alguna felicidad o satisfacción al hacerlo, o al menos al contemplar tal acción o sus resultados, y que sin esto no podríamos promover el bienestar de otros seres deliberadamente (aunque podríamos hacerlo impulsivamente). Esta es la cuestión que faltaba resolver antes de aceptar la conclusión de que, al actuar deliberadamente, siempre elegimos el curso de acción que promete proveernos la mayor satisfacción final.

Tal promesa, como todos sabemos a nuestro pesar, a menudo no llega a cumplirse, lo cual es la verdad que confiesa este refrán común: «La anticipación es mejor que la realización». Para evitar la sugerencia de que el futuro incierto y aún inexistente es una causa efectiva de la acción presente, podemos plantear nuestra conclusión con mayor precisión diciendo que al actuar deliberadamente siempre elegimos, de entre varios cursos de acción, aquel bajo cuya contemplación experimentamos la mayor satisfacción. [...]

Esta verdad sobre las bases de la elección humana fue clara y repetidamente denunciada en los escritos tardíos de Platón, el cual ciertamente no carecía de idealismo moral. Algunas veces es llamada la ley del «hedonismo psicológico», y ha tenido una historia accidentada en el pensamiento ético moderno. Combatida por Butler y Hume, en la opinión de algunos filósofos fue finalmente demolida por ellos, aunque a mí me parece que Butler probó que podemos actuar desinteresadamente, y no que podamos elegir un curso de acción que no pueda satisfacernos. En las largas y complicadas discusiones sobre esta doctrina, tendemos a perder de vista su significado preciso. Si significa que las personas no pueden realizar actos generosos impulsivos, por sus hijos o incluso por extraños, como lanzarse a aguas profundas para salvar a alguien que se ahoga, entonces quedaría desmentida por una cantidad abrumadora de evidencia. Me parece igualmente falsa si se toma en el sentido de que no tenemos deseos totalmente desinteresados por el bienestar de otros seres. La regla del hedonismo psicológico se impone sólo cuando estamos eligiendo deliberadamente entre cursos alternativos de acción en los cuales la felicidad o el bienestar futuro de otros está en juego tanto como el propio, y en tales casos mantengo que siempre elegimos el curso bajo cuya contemplación experimentamos la mayor satisfacción o felicidad, incluso si este curso termina proveyendo a otros de múltiples y verdaderos beneficios y a uno solamente el gozo de haber realizado una acción generosa.

El análisis precedente no revela un egoísmo innato, sino un altruismo fundamental en la mente humana. Si nuestra motivación primaria fuera invariablemente asegurar nuestra propia felicidad y sólo eso, y llegáramos a descubrir empíricamente que es a menudo posible incrementar nuestra felicidad beneficiando a otros, nos veríamos obligados a reconocer un egoísmo radical en nuestra naturaleza. Pero la situación verdadera es precisamente la contraria. [...] La vida implantó en todos los animales sociales ciertos impulsos que operan en beneficio de sus dependientes retoños y compañeros sociales; y al hacernos reflexivos, los humanos descubrimos que dejar operar estos impulsos aumentaba nuestra satisfacción, lo cual por supuesto constituyó un incentivo adicional para emprender tales actividades. Si pudiera dar excelentes servicios a otros seres sin sentir un júbilo espiritual gratificante, creería mi existencia mucho más pobre y lastimosa de lo que es; y creo que una persona puede experimentar una felicidad tan grande al realizar un acto que mejoraría materialmente la condición de todos los seres sensibles, que se sometería a una tortura cruel por ello, y aún así sentir que ganó y no que perdió al enfrentar la muerte de esta manera.

Es este chispazo de simpatía que experimentamos al contemplar una acción dirigida al bienestar de otros lo que a menudo nos permite preferir tal curso y no otro que nos prometía únicamente ventajas egoístas; esta es la verdad que reconcilia el altruismo con el hedonismo psicológico. Esta ley es una mera declaración de hecho que no debe confundirse con el hedonismo ético: la doctrina que mantiene que

procurarse el máximo de placer, para uno mismo o para otros, es la meta correcta y apropiada del esfuerzo moral. Aún así, en la palabra «hedonismo» quizá resuena demasiado la búsqueda de placeres sensuales, y a los ojos de muchos esto lanza sobre la doctrina del hedonismo psicológico una ignominia que sin duda no merece. Ya hemos sostenido que las personas pueden negarse frecuentemente placeres de todo tipo --y que de hecho lo hacen-- pero que no pueden dejar de luchar por su felicidad última. De aquí que sería mejor llamar «eudemonismo psicológico» a la perspectiva que hemos venido defendiendo. O, mejor todavía, podemos llamarla «La Ley de la Elección».

Un corolario de esta ley es que no podemos distribuir beneficios con un desprecio olímpico hacia la felicidad que engendramos, sino que siempre, en alguna medida, debemos participar de las bendiciones que otorgamos, que no podemos realizar buenas acciones con una orgullosa indiferencia, sino que siempre un chispazo de simpatía debe recordarnos que tenemos mucho en común con la más inferior de las criaturas que beneficiamos.

Otro corolario es que la persona buena no se diferencia de la malvada en que ésta busque solamente satisfacciones personales, mientras que la buena lucha únicamente por hacer lo que es correcto, sino que difieren en las clases de actividades que les son agradables. Cada una, según la ley de su naturaleza, sigue el curso de acción en cuya contemplación encuentra mayor satisfacción y el cual cree que le proveerá la mayor felicidad; pero difieren profundamente en las clases de comportamiento que cumplen esta condición para cada uno. La persona malvada quizá se equivoca más a menudo en su cálculo que la persona buena, de modo que lo que anticipa con placer a menudo lo experimenta con pesar. En gran medida, esto parece ser resultado de una educación y un entrenamiento defectuosos, de no saber qué es lo bueno, cuando no de defectos psíquicos innatos. Pero esta semejanza fundamental en la determinación de la elección en los buenos y en los malvados es la mejor esperanza para la regeneración de los últimos.

[...]. De dos cursos alternativos, no podemos evitar elegir aquel que, en conjunto, nos promete la mayor satisfacción. Cuando un ser consciente elige, inevitablemente debe preferir aquello que sea más agradable a la conciencia, ¿pues qué otro criterio de valor posee? El determinante último de la elección debe ser siempre algún sentimiento en la mente. Llámelo felicidad, llámelo satisfacción, llámelo paz interior, llámelo un sentido de realización; estos son nombres para el mismo estado subjetivo visto desde diversos aspectos. Cualesquiera que sean las convincentes razones que aduce nuestra religión o nuestra filosofía para preferir cierta manera de vida, no la adoptaremos libremente mientras no nos satisfaga de alguna manera. Pero el hedonismo, o incluso el eudemonismo, a algunas personas les parece inadecuado. La doctrina misma no nos brinda ese sentido de plenitud que tanto anhelamos. Sospechamos que la virtud debe tener cierta autoridad o apoyo más altos que nuestros sentimientos personales; que debe de haber en el cosmos, o más allá, algún estándar al cual debemos conformarnos. La única manera de superar esta dificultad es reconociendo que el mismo proceso creativo que determina la última virtud nos ha creado a nosotros de forma tal que en esta virtud encontramos nuestra felicidad y paz más verdaderas.

La sospecha de Skutch, creo yo, está bien fundamentada. Existe, más allá del cosmos, un estándar ético al cual debemos conformarnos si queremos llegar a ser realmente hombres de bien, y tal estándar no siempre apunta para el lado de nuestra felicidad y paz más verdaderas. Cuando actuamos reflexivamente, buscamos ante todo nuestro mayor bienestar, y es secundario, a los efectos de esta teoría, que lo busquemos ora en la cocaína, ora en la salvación de nuestro prójimo. Y cuando actuamos impulsivamente (instintivamente), ampliamos nuestro radio egoísta: buscamos no sólo nuestro bienestar, sino también el de nuestros seres más queridos e incluso el de la especie toda, y esto a veces a costa de nuestro propio y puntual buen pasar. Podrán nuestras acciones estar conformes con la ética absoluta tanto en el primer como en el segundo caso, pero no es de rigor que así sea. Solamente nos compenetramos con el estándar supracósmico del Bien cuando actuamos intuitivamente, cuando seguimos los dictados de nuestra intuición en lugar de preferir a nuestros pensamientos o a nuestros instintos. En este discernimiento, en el saber discernir cuándo nos acicatea una intuición, cuándo una reflexión y cuándo un instinto, debería írsenos la vida.

0. 0. 0

Miércoles 15 de febrero del 2006; 6:54 p.m.

Y sin embargo, me parece que a la regla eudemonista tripartita le falta una pata.

Esta regla dice que los humanos podemos actuar motivados (conciente o inconcientemente) por nuestros pensamientos, por nuestros instintos o por nuestras intuiciones y nada más que por ellos (las emociones, según esta hipótesis, no inducen por sí mismas al movimiento: son meras acompañantes que colorean al pensamiento, instinto o intuición de turno). Habría entonces tres imperativos en el accionar humano: el imperativo lógico, el biológico y el metafísico. En las personas demasiado rudimentarias (*somatoróticas*, para emplear el término acuñado por el genial William Sheldon) predominaría el imperativo biológico, en las introvertidas (*cerebróticas*) reinaría el imperativo lógico, mientras que los seres de alta y noble condición espiritual (los santos, sabios y revolucionarios) basarían su accionar en imperativos de orden metafísico. (Me faltan los *visceróticos*, que son los seres a los que les resulta excesivamente difícil ocultar sus emociones. Ellos, a falta de un imperativo propio --pues las emociones, como ya se dijo, nunca determinan por sí mismas nuestras decisiones--, se manejan de acuerdo a una mezcla entre los dos primeros imperativos enunciados, aunque siempre la emoción tapa, en la conciencia del individuo, al determinante lógico o al biológico.) Todo esto está muy bien y lo mantengo, pero me parece que habría que agregar a la lista un nuevo determinante: el imperativo cultural.

Cuando un científico se afana día y noche por descubrir (o refutar) cierta teoría, poniendo su máximo empeño en esa tarea, al punto de olvidarse de comer, de dormir, de socializar, de divertirse..., ¿a qué obedece semejante obstinación? Descartemos el imperativo biológico: ningún instinto tiene nada que decir cuando de buscar leyes naturales se trata. El imperativo metafísico tampoco encajaría, pues la metafísica no tiene ningún interés puesto en la ciencia, le da lo mismo que ésta progrese o se estanque. Todo apunta para el lado del imperativo lógico; sin

embargo, este imperativo se rige por el principio de placer individual, y los sacrificios a los que se someten ciertos hombres de ciencia en pos de sus ideas difícilmente son compensados por la fama, el dinero o la propia estima, y esto en los casos en que se llega a buen puerto, que son uno de cada cien con mucha suerte. Hay algo de "mal negocio" en eso de dedicarse, a todo trance, a la investigación científica¹⁵; y si bien el imperativo lógico dista mucho de ser infalible a la hora de volcar hacia el placer nuestra balanza hedonista, no es dable comparar a un inteligente e instruido científico con un ignorante borracho que cree que hay más placer que dolor en la bebida. La dedicación a la ciencia es un trago amargo que no podría engañar a una razón racionante. Y no la engaña, porque no es la razón la que impulsa al científico a ser científico, sino la memética.

Yo digo que al animal lo guían sus instintos, que al hombre semi animalizado lo guían sus instintos y alguno que otro pensamiento, que al hombre pensante lo guían tanto sus instintos como sus pensamientos y que al hombre altamente virtuoso lo guían sus instintos, sus pensamientos y también sus intuiciones. Pero entre el hombre pensante y el hombre virtuoso hay un hombre cegado por el imperativo cultural, un hombre que hace todo, o casi todo, con la única intención (conciente o inconciente) de legar una idea, o una imagen, a la posteridad. Este hombre puede ser un científico, en el caso de que se interese por las ideas, o un artista, en el caso de las imágenes.

Los memes son las unidades de replicación cultural. Su descubrimiento (o su invención) se lo debemos al señor Richard Dawkins, quien postuló su existencia en el memorable último capítulo de *El gen egoísta*¹⁶. Según Dawkins, todo lo que hacemos lo hacemos con el fin de facilitar la replicación de nuestros genes... o de nuestros memes. Yo, como ya expliqué, abro mi espectro e incluyo aquí a la razón (que según los sociobiólogos no es independiente del imperativo genético) y a la intuición, y me quedo nomás con estos memes que han de explicar algunas cuestiones que yo no sabía cómo encasillar¹⁷.

0. 0. 0

Lunes 16 de febrero del 2006; 7:16 p.m.

La timidez, por ejemplo.

¿Podría explicarse, bajo el marco de la selección natural, la existencia de la timidez de los hombres hacia las mujeres? La situación inversa sí podría explicarse: la mujer necesita estar segura de que quien la corteja será un fiel compañero y un excelente padre, y entonces descarta, por medio de su actitud excesivamente cautelosa, las intenciones eróticas de los múltiples y consabidos paracaidistas que siempre le andan revoloteando. Es por eso, y sólo por eso, que la mujer promedio no es ni por las tapas tan promiscua como el hombre.

¹⁵ La gran santa de la ciencia, María Curie, estaría de acuerdo en esto.

¹⁶ Otros autores anteriores ya le habían allanado el camino. El biólogo C. H. Waddington, por ejemplo, habló en *El animal ético*, cap. XII, de la existencia de "un mecanismo sociogenético que transmite información de una generación a la siguiente".

¹⁷ Para tener una idea bien clara de lo que significa e implica la memética, recomiendo leer *La máquina de los memes*, de Susan Blackmore.

El imperativo biológico dice: "Mujer que se acuesta con cualquiera, es mujer que no tendrá un hombre a su lado para cuidar a sus hijos", y entonces la selección natural tiende a premiar a la mujer melindrosa. Pero al hombre su imperativo biológico le dice muy otra cosa: "Eres una máquina de fabricar esperma. Espárcelo a discreción, no te lo guardes, que su producción es asombrosamente barata. Riégalo sobre cuanta mujer se te cruzare y podrás tener cientos de hijos por año. Quédate, si quieres, con una o dos de esas mujeres y cuida de sus retoños, pero que esto no te haga olvidar tu verdadera misión: descargar tu simiente ante toda mujer núbil y, de preferencia, apetecible"¹⁸. ¿Cómo es entonces que al hombre tímido le cuesta tanto llevar a cabo esa tarea?; ¿por qué la selección natural no elimina de una vez por todas a esas lacras genéticamente indeseables?

Si nos atenemos exclusivamente a los postulados de la sociobiología más ortodoxa, difícilmente podamos encontrar una explicación plausible de la gran proliferación de hombres tímidos¹⁹. Si la naturaleza en su estado crudo los odia pero los tolera, será porque hay otro mecanismo paralelo al genético que los protege. Aquí es donde entra en juego la memética.

¿Por qué será que los científicos y en menor medida los artistas tienden a ser, en general, más tímidos y solitarios que la gente común? La respuesta es sencilla: un científico excesivamente sociable y mujeriego descuidará su trabajo, y su trabajo no pasará a la historia. Y lo mismo para los artistas. Así, mientras la selección natural se ocupa de destruir al gen (y con él al meme) de la timidez, la selección cultural lo busca y lo cobija como su hijo predilecto, porque donde hay un tímido hay una persona con mucho tiempo de sobra, y donde hay una persona con mucho tiempo de sobra puede haber una preocupación científica o artística que rellene las horas que otros dedican a la socialización²⁰. Los hacedores de cultura tienden a ser más tímidos que el hombre común, y como las sociedades crecen y se multiplican en relación directa con su nivel cultural²¹, el tímido termina siendo una pieza clave de la evolución y aceptado incluso dentro del imperativo

¹⁸ Schopenhauer afirma en su *Metafísica del amor sexual*, p. 50, que nos agradan las mujeres pechugonas porque son las que mejor amamantarán a nuestros potenciales hijos, y yo creo que también nos gustan las caderudas porque, debido a su amplitud, suelen tener partos menos problemáticos. Esto, desde ya, lo elabora nuestro inconciente instintivo, no nuestra conciencia ordinaria, que tan sólo se atiene a disfrutar del espectáculo.

¹⁹ La única hipótesis que se me antojaría válida sería la de que la timidez está relacionada causalmente con alguna otra cualidad genéticamente deseable --pongamos por caso la híper fertilidad espermática--, de suerte que la aparición de esta cualidad en el fenotipo de un hombre implique necesariamente la aparición de la timidez.

²⁰ "El ocio es la madre de la filosofía" (Thomas Hobbes, *Leviatán*, 46). Y respecto del tema central que ahora nos ocupa, dijo Anatole France en *La rotisería de la reina Patoja* que "la timidez es un pecado grave contra el amor". ¡Qué triste verdad es ésta para nosotros los tímidos!

²¹ El islamismo parece desmentir este aserto, pero su proliferación, me parece, no es más que un fenómeno temporal que no durará más de unos cuantos siglos. Además, las leyes sociales no son leyes matemáticas: pueden tener excepciones, y como último descargo diré que los musulmanes están creciendo mucho... en número, pero su extensión geográfica difícilmente aumentará en los tiempos venideros, pues su cultura bélica se halla muy poco desarrollada.

biológico, pues cumple una función similar a la de nuestros abuelos, que si bien no engendran hijos por sí mismos, ayudan a cuidar a los hijos de sus hijos, y es por eso que la selección natural permite que los humanos vivamos tanto tiempo. El tímido tampoco engendra hijos, pero engendra cultura, y como la cultura sí engendra hijos y los protege, las sociedades culturalmente más avanzadas verán aumentar día a día la cantidad de hombres tímidos que pasean por sus calles, para desesperación de las mujeres y de los propios tímidos que no acepten jugar el papel que la naturaleza les otorgó en esta dramática comedia.

0. 0. 0

Viernes 17 de febrero del 2006; 7:49 p.m.

La explicación de ayer parece concluir que, una vez más, ha triunfado la sociobiología; hasta la timidez parece subordinarse a ella. Pero no creo que sea tan así. Sin el impulso memético, los tímidos, en vez de dedicarse a las artes o a las ciencias, se dedicarían a jugar al solitario o a navegar por Internet.

0. 0. 0

Martes 21 de febrero del 2006; 7:31 p.m.

He aquí algunos memes científico-literarios que merecen pasar a la posteridad:

Es necesario que el proletariado [...] vuelva a sus instintos naturales, que proclame los derechos a la pereza, mil y mil veces más nobles y sagrados que los tísicos derechos del hombre, concebidos por los abogados metafísicos de la revolución burguesa; que se empeñe en no trabajar más de tres horas diarias, holgando y gozando en el resto del día y de la noche.

Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*, p. 96

En la Edad Media, las leyes de la Iglesia garantizaban a los obreros noventa días de reposo en el año --cincuenta y dos domingos y treinta y ocho feriados-- en los cuales estaba terminantemente prohibido trabajar. Cuando llegó la Revolución, apenas asumió el poder, abolió los días de fiesta y reemplazó la semana por la década, a fin de que el pueblo no tuviera más que un día de descanso cada diez. Libertó a los obreros del yugo de la Iglesia para someterlos mejor al yugo del trabajo. He aquí [...] la causa primera de la irreligiosidad de la burguesía industrial y comerciante.

Lafargue, *ibíd.*, p. 148

El odio contra los días feriados empieza a notarse cuando la moderna burguesía industrial y comerciante toma cuerpo; es decir, entre los siglos XV y XVI. [...] El protestantismo, es decir, la religión cristiana amoldada a las nuevas necesidades industriales y comerciales de la burguesía, [...] destronó a los santos del cielo para abolir sus fiestas en la tierra. La reforma religiosa y el libre pensamiento filosófico no fueron más que pretextos de los cuales se valió la burguesía jesuítica y rapaz para escamotear al pueblo los días festivos.

Ibíd., pp. 148-9

El Padre Nuestro de los cristianos, redactado por mendigos y vagabundos para pobres diablos abrumados de deudas, pedía a Dios el perdón de éstas: dimite nobis debita nostra, dice el texto latino. Pero, cuando los propietarios y los usureros se convirtieron al cristianismo, los Padres de la Iglesia alteraron el texto primitivo y tradujeron descaradamente «debita» por pecados, ofensas. Tertuliano, doctor de la Iglesia y rico propietario, que sin duda era acreedor de muchas personas, escribió una disertación sobre la «Oración dominical», y sostuvo que era preciso entender la palabra «deudas» en el sentido de pecados, únicas deudas que los cristianos absuelven. La religión del capital, más avanzada que la religión católica, debía reclamar el pago íntegro de las deudas, siendo, como es, el crédito el alma de las transacciones capitalistas.

Ibíd., pp. 252-3

Yo fui a misa casi todos los domingos desde que tomé la comunión hasta el año '87 más o menos, y recuerdo perfectamente que por aquel entonces pedíamos a Dios que perdonase "nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Grande fue mi sorpresa cuando volví, en la década del 90, a escuchar una ocasional misa en la que se solicitaba que se perdonasen "nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a quienes nos ofenden". Y esta modificación continúa implementándose al día de la fecha.

La década del 90 vio explotar el capitalismo salvajemente globalizado. ¿Fue casualidad que justo ahí a la Iglesia se le ocurriera modificar el enunciado de su oración más representativa?

0. 0. 0

Miércoles 22 de febrero del 2006; 2:54 p.m.

Quede [...] meridianamente clara la evidencia, para todo aquel que no tenga gafas de ciego en los ojos ni ruedas de molino en los oídos, de que la política no me interesó ni --por definición, por congruencia, por lógica de mi doctrina-- podía interesarme nunca y de que, por consiguiente, jamás intervine en ella. Creo haberte dicho [...] que la salvación es siempre individual, nunca gregaria, y no digamos la iluminación, que era, en definitiva, lo único que yo buscaba, proponía y me interesaba.

Jesús de Nazaret, citado por Fernández Sánchez Dragó en
Carta de Jesús al Papa, p. 139

... Esa interpretación de mis actos [la de suponer que Jesús fue un guerrillero zelote], esa manipulación de mi doctrina, esa tergiversación de mi mensaje, esa brutal deformación de mi identidad y personalidad, me espanta, hijo mío, me espanta... Ya me veo --¡maldición!-- en pasquines, carteles, camisetas y banderolas tremolantes blandidas por los cachorros, hijos de papá, becarios y gamberretes reaccionarios de las jaurías del movimiento contra la globalización en las augustas narices de los señores del capital, del Banco Mundial, de las Naciones Unidas al servicio de la Casa

Blanca y del Pentágono, de la Unión Europea y de otros puertos o rascacielos de arrebatacapas. Lobos, Wojtila, todos ellos, aunque con distintos collares, colmillos, espumarajos, armas y grilletes [...]. E inclúyase, Papa de Roma, en la lista a los llamados «teólogos de la liberación», que no offician, como ellos creen, en los altares de la caridad y la esperanza, sino en los de la ciega fe puesta al servicio de los asuntos del César. Tanto da que éste lo sea --para la galería y el juego de las urnas-- de derechas, de centro o de izquierdas. Al alma no le importan tales naderías, que son sólo ilusión, engaño, maya, aire en el aire, viento en el viento, nubecillas que llegan, pasan y se van.

Ibíd., p. 138

¿Debo aclarar, Wojtila, aunque la afirmación lo sea de Perogrullo, que capitalismo y socialismo son [...] anverso y reverso consanguíneos e inseparables de la falsa moneda (nunca mejor dicho lo de moneda) acuñada por la adoración del Becerro de Oro?

Ibíd., p. 140

Siempre fui feo, incluso deforme, porque deforme y feo nació. [...] Es posible que te sorprenda lo que a cuento de mi fealdad y tosco pergeño acabo de escribir, pero también cabe la posibilidad de que la noticia no te pille de nuevas. Se te supone, al fin y al cabo, un mínimo de formación patristica: la necesaria, espero, para que conozcas de oídas o de leídas lo que Justino, Tertuliano, Comodiano y san Irineo dijeron de mi palmito. Deforme, escribió el primero; casi inhumano, opinó el segundo; de figura abyecta, añadió el tercero, e informus, inglorius, indecorus, me llamó el último. Quizá fue por eso, hijo mío, por lo que Pablo, también contrahecho, se fijó en mí, simpatizó conmigo y me eligió como percha de una doctrina que yo jamás impartí ni compartí.

Ibíd., pp. 134-5-6

Yo no vine a fundar iglesias, sino, en todo caso, a desmantelarlas, a desarraigarlas, a superarlas, a suprimirlas. Día llegará, y está cercano, en el que los niños y los adultos, los jóvenes y los viejos, los varones y las mujeres, interpelarán directamente al Espíritu y con Él conversarán desde su propio pecho, de tú a tú, en sordina, sin muletas, sin reclinatorios, sin catecismos ni liturgias, sin sacerdotes, sin intermediarios.

Ya lo hacen muchos. Pronto serán legión. El negocio se tambalea. Yo que tú descolgaría el teléfono rojo del Vaticano, convocaría a los brookers con capelo de la sociedad no precisamente anónima (aunque sí limitada, muy limitada) que presides y les avisaría del inminente hundimiento de los santos valores bursátiles de la empresa.

No utilices mi nombre, Wojtila, no lo desvirtúes, no lo yuxtapongas a algo --la Iglesia-- en lo que jamás pensé.

Ibíd., p. 57

0. 0. 0

Lunes 27 de febrero del 2006; 7:27 p.m.

El triunfo del evangelio es su dulzura, su mística, su poesía y su ensueño, en los que se excedía indudablemente Jesús. Su quietud, su serenidad y su buen sentido popular le granjearon la admiración y el entusiasmo de quienes le conocieron. Esta prédica verbal [...] contiene un don de simpatía que, alcanzada con el discurso, apenas se refleja en lo que quedó escrito. Jamás la violencia pasional y exacerbada de San Pablo [...] hubiera conquistado el honor de ser el fundador de una mística: de sus páginas salta el pedantismo y otros enbelecios teológicos que Jesús ni vislumbraba, ni necesitaba. Su propia personalidad, junto a su timidez, bastábale para conquistar adeptos sin transmitir doctrina. De los evangelios surge evidente que está ardiendo la condena contra la tiranía del sacerdocio y del Estado.

Carlos Ayarragaray, *La justicia en la Biblia y en el Talmud*, p. 40

Para los miembros de su familia, Jesús era un loco, y cautelosamente intentan hacerlo detener como demente soñador. [...] Los propios parientes de Jesús, poco se acercan a él en su vida pública [...]. No creemos que María, su madre, estuviera en el calvario, no obstante los esfuerzos de sus apologistas y de la mariología, y pese a la expresión de uno de los evangelistas. Fue después del martirio de Jesús cuando sus familiares se reunieron, despiertos sus sentimientos de piedad y de admiración, así como por el efecto que produce en los vivos, el recuerdo de los muertos. María, a su vez, muere en el anonimato: su culto nacerá después.

Ibíd., pp. 41-2

Controversia muy seria es la divinidad de María. Esa idea no se conocía en los VII primeros siglos y el concepto de inmaculada, como tal fue proclamado en el siglo XIV por una asamblea cismática y confirmado en el siglo XIX.

Ibíd., p. 42

Quien olvide las prescripciones evangélicas de perdón y de renuncio a sus reclamos, limitados a un reclamo de conciliación, quedará fuera del evangelio y será objeto de apartamiento como falso creyente. En una sociedad en que no hay lugar a reclamaciones y no hay temor a litigios, es innecesaria la organización de tribunales.

Ibíd., p. 45

En ningún momento, proclamó Jesús su origen divino; este fue el fruto de una creación espontánea de gente que lo seguía. En ningún instante invocó ser la encarnación de Dios, comenzando esta tradición a partir de la aparición del IV evangelio. Al principio se le llamó el Rabí y lentamente fue aceptando que tuviera con Dios relaciones superiores.

Ibíd., p. 71

0. 0. 0

Sábado 8 de abril del 2006; 6:36 p.m.

Dijo Lao Tsé: "Cuando todos en el mundo entienden la belleza como bella, están creando la fealdad; cuando todos entienden la bondad como buena, están creando el mal". A este inefable oriental le habría gustado que no existiesen la fealdad y la maldad, y ¿a quién no? Pero si el precio a pagar es la eliminación de la belleza y la bondad, paso.

0. 0. 0

Domingo 9 de abril del 2006; 12:02 a.m.

Dijo Émile Boutroux: "Si me obligan a ser claro, renuncio a filosofar"²². La filosofía, y sobre todo quienes pretenden estudiarla, habrían estado más que agradecidos²³.

0. 0. 0

Sábado 15 de abril del 2006; 10:31 a.m.

Yo no puedo creer que un hombre de genio, o al menos de talento, no consiga explicarse, incluso cuando trata de temas esencialmente abstrusos. Y si no pregúntele a Einstein, quien así diserta respecto de su teoría del campo unificado:

Por naturaleza soy enemigo de las dualidades. Dos fenómenos o dos conceptos que parecen opuestos o diversos me ofenden. Mi mente tiene un objetivo supremo: suprimir las diferencias. Obrando así permanezco fiel al espíritu de la ciencia que, desde el tiempo de los griegos, ha aspirado siempre a la unidad. En la vida y en el arte, si se fija usted bien, ocurre lo mismo. El amor tiende a hacer de dos personas un solo ser. La poesía, con el uso perpetuo de la metáfora, que asimila objetos diversos, presupone la identidad de todas las cosas.

²² Citado por Manuel García Blanco en *En torno a Unamuno*, p. 211.

²³ Dedicada a Boutroux, aquí va esta disertación del gran maestro de la claridad filosófica: "Del mismo modo que para ostentar la belleza de las formas corporales el cuerpo debe estar desnudo, y un hombre esbelto, si tuviera buen gusto y pudiera abandonarse a él no vestiría otro traje que el antiguo, así el hombre de gran inteligencia y fértil en pensamientos se expresará siempre de la manera más natural y sencilla cuando, para soportar el aislamiento a que todos estamos condenados en este mundo, tratase de comunicar sus juicios a los demás cuando ello es posible. En cambio, el pobre de espíritu, el que no ve las cosas con claridad y exactitud, tratará siempre de revestir sus discursos con las formas más afectadas y oscuras, adornando con palabras pomposas y con frases huecas sus mezquinos, insignificantes, insípidos y vulgares pensamientos, al modo que el individuo que para remediar la fealdad de su cuerpo y darle la apariencia majestuosa de la belleza se cubre de adornos bárbaros, de plumas, de oropeles, de gorgueras rizadas, de postizos y de mantos. Tan perplejo como éste, si tuviera que presentarse desnudo, se vería más de un autor si estuviere obligado a traducir en lenguaje liso y llano el oscuro contenido de su pomposa obra" (Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, tomo I, pp. 451-2). Schopenhauer, al escribir esto, pensaba en Hegel, pero lo dicho le cabe tanto a éste como a tantísimos otros escritores filosóficos que no han hecho otra cosa más que promover, con su oscuridad expresiva, la desertión de las filas de la filosofía de innumerable cantidad de jóvenes que se acercan a ella con el espíritu abierto y chocan contra una cerrada trabazón de ideas impenetrables y en exceso revocadas, después de lo cual terminan insultando a la filosofía y negándole todo efecto de utilidad personal para luego dedicar su vida entera a la venta de zapatos o al tecleo de computadoras. ¡Intenten por otro lado, muchachos!

En las ciencias este proceso de unificación ha realizado un paso gigantesco. La astronomía, desde el tiempo de Galileo y de Newton, se ha convertido en una parte de la física. Riemann, el verdadero creador de la geometría no-euclídea, ha reducido la geometría clásica a la física; las investigaciones de [...] Max Born han hecho de la química un capítulo de la física, y como Loeb ha reducido la biología a hechos químicos, es fácil deducir que incluso la biología, no es, en el fondo, más que un párrafo de la física. Pero en la física existían, hasta hace poco tiempo, datos que parecían irreductibles, manifestaciones distintas de una entidad o de grupos de fenómenos. Como, por ejemplo, el tiempo y el espacio; la masa inerte y la masa pesada, esto es, sujeta a la gravitación; y los fenómenos eléctricos y los magnéticos, a su vez diversos de los de la luz. En estos últimos años, estas manifestaciones se han desvanecido y estas distinciones han sido suprimidas. No solamente [...] he demostrado que el espacio absoluto y el tiempo universal carecen de sentido, sino que he deducido que el espacio y el tiempo son aspectos indisolubles de una sola realidad. Desde hace mucho tiempo Faraday había establecido la identidad de los fenómenos eléctricos y de los magnéticos y más tarde los experimentos de Maxwell y de Lorenz han asimilado la luz al electromagnetismo. Permanecían, pues, opuestos en la física moderna, sólo dos campos: el campo de la gravitación y el campo electromagnético. Pero he conseguido, finalmente, demostrar que también éstos constituyen dos aspectos de una realidad única. Es mi último descubrimiento: «La teoría del campo unitario». Ahora, espacio, tiempo, materia, energía, luz, electricidad, inercia, gravitación, no son más que nombres diversos de una misma y homogénea actividad. Todas las ciencias se reducen a la física y la física se puede ahora reducir a una sola fórmula. Esta fórmula, traducida al lenguaje vulgar, diría poco más o menos así: «Algo se mueve». Estas tres palabras son la síntesis última del pensamiento humano (citado por Giovanni Papini en *Gog*, pp. 71-2).

0. 0. 0

Capítulo 2

Platón, Jesús y otros más

Cristo debió de ser un hombre violento.

Jorge Luis Borges, citado por Adolfo Bioy Casares en *Borges*, p. 336

Sábado 02/09/2006; 2,18 p.m.

Estuve relejendo en parte la *Filosofía de las leyes naturales* de Desiderio Papp. En este libro se niega que la inducción y el trabajo experimental del científico sean el paso inicial del descubrimiento de toda ley natural; se afirma que el método hipotético-deductivo es el verdadero responsable. A mí me parece que la hipótesis precede siempre al experimento propiamente dicho, pero ¿de dónde surge la hipótesis? Surge de observaciones, de miramientos hacia el mundo exterior al sujeto que mira, y de experimentos mentales, o inducciones mentales si se quiere, realizados a partir del material observado. La palabra intuición, de la que Papp es tan amigo, no creo que tenga cabida en este proceso, a menos que se hable de una intuición de tipo kantiana o similar; si hablamos de la intuición intelectual o metafísica, aquí no aparece, ya que son nuestros sentidos, externos o internos, los que nos proporcionan los primeros datos.

La intuición metafísica nada tiene que hacer en el terreno de la ciencia. Opera, como su nombre lo indica, revelándonos verdades metafísicas (o quizá, como creía Bergson, más bien evidenciándonos los errores o los malos caminos al estilo del demonio socrático), y opera también en la ética por estar ésta incluida, a diferencia de la moral, en el ámbito metafísico. Pero en la ciencia no; aquí gobiernan la observación y la inducción. La única ciencia intuitiva o semintuitiva es la matemática, y esto es porque la matemática es el nexo, es el puente, que une al mundo físico con el mundo metafísico.

0. 0. 0.

Lunes 04/09/2006; 3,59 p.m.

Empiezo a creer que la cuestión religiosa sólo preocupa en España a usted y a los pocos que sentimos con usted. Ya oiría usted al doctor Simarro [...] felicitarse de que el sentimiento religioso estuviera muerto en España. Si esto es verdad, medrados estamos, porque ¿cómo vamos a sacudir el lazo de hierro de la Iglesia Católica que nos asfixia? Esta iglesia espiritualmente huera, pero de organización formidable, sólo puede ceder al embate de un impulso realmente religioso. El clericalismo español sólo puede indignar seriamente al que tenga un fondo cristiano. [...] A las señoras puede parecerles de buen tono no disgustar al Santo Padre y esto se puede llamar vaticanismo; y la religión del pueblo es un

estado de superstición milagrera que no conocerán nunca esos pedantones incapaces de estudiar nada vivo. Es evidente que el Evangelio no vive hoy en el alma española, al menos no se le ve en ninguna parte.

Extracto de una carta de Antonio Machado a don Miguel de Unamuno (1907), citada por Manuel García Blanco en *En torno a Unamuno*, p. 231

10, 58 p.m.

... Y tres horas después de citar estas palabras de Machado, empiezo a ver nuevamente *Las sandalias del pescador* (1968). La última vez que vi esta película fue hace cinco años, y le digo a quien quiera creerme que yo no sabía que la transmitirían mientras copiaba la precedente cita.

Tal vez el Evangelio ya no viva en el alma española, pero aún respira en el alma de Kiril Lakota, aquel papa ficticio que algún día se hará real.

0. 0. 0.

Domingo 10/09/2006; 2,20 p.m.

El médico --ya lo dije-- me recomendó reposo. Es por eso que trato de salir lo menos posible de mis aposentos, y en ese tren, he dejado de lado mis visitas a las bibliotecas. Y como la mía personal es harto reducida y de dudosa calidad, me veo en la necesidad de releer ciertos libros que han satisfecho mi curiosidad en algún sentido y que por suerte descansan en mi viejo y querido escritorio. Ya mencioné la *Filosofía de las leyes naturales* de Desiderio Papp; ahora estoy embarcado en la relectura de *La República* de Platón. En ella encontré un pasaje donde se grafica espléndidamente la diferencia entre los buscadores de normativas morales y los que indagan acerca de los inmutables principios de la ética. En realidad Platón no emplea esta parábola a este respecto exactamente, pero yo sí, y eso es lo que importa en este momento:

Figúrate a un hombre que hubiese observado los movimientos instintivos y los apetitivos de un animal grande y robusto, el punto por el que se podrá aproximar a él y tocarle, cuándo y por qué se enfurece o se aplaca, qué voz produce en cada ocasión, y qué tono de la del hombre le apacigua o le irrita, y que, después de haber aprendido todo esto con el tiempo y la experiencia, formase una ciencia que se pusiese a enseñar sin servirse por otra parte de ninguna regla segura para discernir lo que en estos hábitos y apetitos es honesto, bueno y justo, de lo que es vergonzoso, malo e injusto; conformándose en sus juicios con el instinto del animal, llamando bien a todo lo que le halaga y le causa placer, mal a todo lo que le irrita; justo y bello a todo lo que satisface las necesidades de la naturaleza; sin hacer otra distinción, porque no sabe la diferencia esencial que hay entre lo que es bueno en sí y lo que es bueno relativamente; diferencia que no conoció jamás, ni está en estado de hacerla conocer a los demás. ¿No te parecerá en verdad bien ridículo un maestro semejante? (libro sexto).

Las normas morales buscan el halago y la no irritación del hombre promedio, de la masa de un determinado pueblo circunscrita en un determinado espacio y

un determinado tiempo¹. La indagación ética busca la esencia del bien, de la belleza y --tal vez-- de la justicia. Los moralistas aspiran a ser políticos; los eticistas, a ser filósofos. Por eso Platón decía que su Estado ideal debía ser conducido por filósofos, por buscadores de esencias y no por buscadores de aplausos, y creía que no había incompatibilidad entre la praxis política y la especulación filosófica. Ahora bien; si al verdadero Sócrates, no al Sócrates titiriteado por Platón, le hubiesen ofrecido algún cargo gubernamental, ¿habría estado dispuesto a ejercerlo? Tengo para mí que no, por más que su discípulo se revuelva en su Areópago.

0. 0. 0.

Lunes 11/09/2006; 12,33 p.m.

La proposición que afirma que consumir jugos naturales es éticamente deseable, ¿proviene de una intuición metafísica o de la experiencia? Si no me engaño, proviene de una intuición metafísica; pero entonces habría en apariencia un error en el aserto mío de hace nueve días respecto de que la intuición metafísica no tiene cabida en la ciencia.

El nutricionismo avanza. Lentamente, pero avanza. Algunos bioquímicos, partiendo de la hipótesis de que la ingestión de jugos naturales contribuye a prevenir ciertas enfermedades, han realizado diversos experimentos con un sinnúmero de voluntarios y en un extenso período de tiempo, y han concluido que, por ejemplo, tomando medio litro de jugos de frutas o verduras crudas por día disminuye grandemente la probabilidad de que aparezcan los síntomas de la enfermedad de Alzheimer en las personas mayores. ¿Se valieron estos investigadores de una sugerencia metafísica para llegar a esa conclusión meramente científica? En principio no, porque no partieron de la proposición "el consumo de jugos naturales es éticamente deseable" sino de esta otra: "El consumo de jugos naturales contribuye a prevenir ciertas enfermedades". Si estuviese demostrado que el hecho de prevenir ciertas enfermedades corporales o mentales es éticamente deseable, entonces sí habrían partido desde la metafísica; pero no lo está, por más que a simple vista parezca evidente que sí, y es por eso que la hipótesis que dio pie a la investigación es de carácter científico, vale decir, inductivo.

Sin embargo, pudo haber sucedido que cierto investigador haya tenido una revelación metafísica relativa a la deseabilidad ética de consumir jugos y que la haya intrapolado hacia el terreno científico. En este caso la hipótesis de trabajo no habría partido de la experiencia sino de la intuición, o sea que sí es posible que la metafísica sea el punto de partida del descubrimiento de proposiciones y leyes científicas. Claro que la intrapolación efectuada es incorrecta desde el punto de vista lógico, pero eso no significa que la hipótesis de trabajo surgida de la tal intrapolación sea necesariamente falsa.

¹ La misma etimología de la palabra "moral" (derivada de las latinas "mos" y "moris", que significan "costumbre") nos da a entender que va siempre a favor del tradicionalismo imperante. Si nos atenemos a este rigorismo etimológico, cualquier acción establecida fuera de los cánones normales de conducta tendría que ser considerada inmoral, se trate ya de un asesinato o de una resucitación.

La idea de que el universo entero, con todos sus componentes, orgánicos e inorgánicos, evoluciona desde lo neutro hacia lo agradable, es una proposición metafísica. Verdadera o falsa, pero metafísica. ¿No será que Darwin y Wallace se inspiraron en ella para concebir luego la hipótesis del transformismo? ¿No será que todas sus expediciones, todas sus recolecciones, estuvieron guiadas por este faro extracientífico, sin que tal vez ni ellos mismos lo supieran? Karl Popper calificó al transformismo darwiniano como "programa metafísico de investigación", y no para denigrarlo sino para ensalzarlo. A mí me parece ahora que detrás de toda gran investigación científica se oculta una hipótesis metafísica que la sostiene, que la mantiene firme frente al embate de los hechos y experimentos que pretenden contradecirla. La metafísica, la ciencia de Dios, inspira la ciencia de los hombres. Por eso no está de más que los pensadores filosóficos se acerquen de vez en cuando a esa ciencia translúcida y humilde². Porque podría suceder lo inverso: que una proposición científica despierte al gigante metafísico que dormía dentro de nosotros, un gigante que ama la bondad y que sale a pasear de su mano, pero que también ama la verdad y la belleza, y hay proposiciones científicas tan verdaderas y tan bellas que hacen que el gigante titubee a la hora de optar por un compañero de juerga.

0. 0. 0.

Miércoles 13/09/2006; 2,46 p.m.

Vuelvo a utilizar a Platón para graficar una hipótesis propia:

Todo el mundo sabe que la planta y el animal que nacen en un clima poco favorable, y que por otra parte no tienen ni el alimento ni la temperatura que necesitan, se corrompen tanto más cuanto su naturaleza es más robusta, porque el mal es más contrario a lo que es bueno, que a lo que no es ni bueno ni malo. También es una verdad que un mal régimen daña más a lo que es excelente por su naturaleza, que a lo que no es más que mediano. Podemos asegurar igualmente que las almas mejor nacidas se hacen las peores mediante una mala educación. ¿Crees tú, que los grandes crímenes y la maldad consumada parten de un alma ordinaria, o más bien de una naturaleza fuerte, que la educación ha corrompido? De las almas vulgares puede decirse que jamás harán ni mucho bien ni mucho mal. Por consiguiente, de dos cosas una; si la índole natural filosófica es cultivada por las ciencias que le son propias, necesariamente ha de llegar de grado en grado hasta la misma virtud; si por el contrario, declina, crece y se desenvuelve en un suelo extraño, no hay vicio que no produzca algún día, a no ser que algún dios vele por su conservación de una manera especial (*La República*, libro sexto).

Yo dije alguna vez que la belleza exterior de una persona está íntimamente relacionada con su belleza interna, con la belleza de su alma, pero que esta relación era un tanto oscura en la mayoría de los casos. La mayoría de la gente bonita o hermosa, las modelos por ejemplo, demuestran una opacidad de cerebro y un desapego por los valores éticos que no se condicen con el exterior de su

² “A medida que profundizo en las otras ciencias entiendo mejor la filosofía” (Novalis, carta a Schlegel fechada el 26/12/1797, citada en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, p. 19).

persona. ¿Qué ha pasado en estos casos? ¿Falló la relación antedicha? De ningún modo; lo que falló fue el entorno que rodeó y rodea al sujeto hermoso y espiritualmente bien dotado, arrinconándolo con tentaciones mundanas y materiales de las cuales se hace difícil escapar y que terminan ocultando el fondo de virtuosismo innato de tal modo que uno tiende a sospechar que ese fondo nunca existió en esa persona. Aquellos personajes bellamente cincelados en su figura y en sus facciones poseen el don de la sabiduría, de la compasión y del heroísmo en grado superlativo, pero estas extraordinarias energías potenciales nunca se manifiestan, pues "nacen en un clima poco favorable"; nunca tienen ni el alimento filosófico ni la temperatura mística que necesitan para bien desarrollarse, y degeneran. ¿Por qué la mayoría de los pensadores filosóficos son tímidos, mal encarados o físicamente desagradables? Pues porque a las personas con estas características el mundo les cierra las puertas, y entonces se refugian en los libros, en las computadoras o en su propio interior al no poder sacar partido de los placeres mundanos. No son estos hombres los más a propósito para filosofar; lo hacen porque no les queda otra. Después tal vez descubren que la filosofía esconde placeres tan o más interesantes que los que el mundo ofrece; bienvenido este descubrimiento, pero no es a ellos a quienes están reservados estos divinos deleites, sino a los otros, a los que nunca se acercarán a esa dimensión por estar atrapados en las redes de los bajos deseos ("a no ser que algún dios vele por su conservación de una manera especial").

Sigo con Platón:

Cuando en las asambleas públicas, en el foro, en el teatro, en el campo, o en cualquier otro sitio donde la multitud se reúne, aprueban o desaprueban ciertas palabras y ciertas acciones con gran estruendo, grandes gritos y palmadas [...]. ¿Qué efecto producirán tales escenas en el corazón de un joven? [...] ¿no tiene que naufragar por precisión en medio de estas oleadas de alabanzas y de críticas? ¿Podrá resistir a la corriente que le arrastra? ¿No conformará sus juicios con los de la multitud sobre lo que es bueno o vergonzoso? ¿No hará estudio en imitarla? (*Ibíd.*, libro sexto).

Para la persona de alto porte y alto espíritu, aun en la juventud, los halagos y las recompensas materiales están siempre a la orden del día. Si no tiene un buen maestro, o mejor, varios maestros a su lado que le enseñen a desdeñar estos vanos ornamentos, el educando se hundirá en ellos y jamás egresará de la crasitud y la ignorancia. Y los filósofos del mundo, si es que existen en la actualidad, olvidarán por un instante su ataraxia y se rasgarán los harapos pensando en el amigo que no fue, en el compañero predestinado que no supo llegar hasta ellos. Y exclamarán, junto con Robert Browning: "Borrad su nombre, después, añadid al recuerdo de las almas perdidas una más, un deber más sin cumplir, un sendero más sin pisar, un triunfo más para el demonio, una pena más para los ángeles, una injusticia más contra el hombre y un ultraje más a Dios"³.

³ (Nota añadida el 2/9/9.) Pero así como la buena semilla se corrompe si cae fuera del buen terreno, así también la mala semilla puede dar fruto comestible si por fortuna cae en suelo fértil. ¿Y qué suelo más fértil para el intelecto humano que la Grecia de Pericles? Digo esto en relación a Sócrates, pues todos coinciden en considerarlo feo, y si mi teoría es correcta, su fealdad de rostro sería indicativa de su fealdad interna, de la

0. 0. 0.

Miércoles 20/09/2006; 8,31 a.m.

Dice Platón en *La República* que al gobernante justo le es lícito mentir, que le es lícita la mentira, siempre y cuando esta mentira redunde "en beneficio de la comunidad". Y después quiere que Sócrates gobierne. ¿Se imaginan ustedes a Sócrates mintiendo, mintiendo conscientemente, sea en provecho de sus gobernados o de quien fuere? Estas incoherencias ocurren cuando un pensador filosófico, que estuvo así de cerca de ser un filósofo hecho y derecho como su maestro, se mete a político, o se le despierta el animal político que todos, por desgracia, llevamos dentro⁴. ¡Aspirante a la sabiduría, aléjate del poder político si no quieres que te pase lo que a Platón! ¡Aspirante a la santidad, aléjate del poder político si no quieres que te pase lo que a Gandhi!⁵

8,53 a.m.

Tengo en mi poder un librito que le regalaron a mi hermana. *Más que un carpintero* se llama, y lo escribió un tal McDowell. Es un texto apologético en el que se pretende demostrar, en base a evidencias históricas, tanto sea la divinidad de Jesús en sí misma como la certeza que él tenía de ser el mesías, el enviado y el hijo de Dios.

Mi postura respecto de estas dos cuestiones metafísicas (metafísicas, sí, y por lo tanto indemostrables, señor McDowell, mediante argumentos basados en testimonios históricos), mi actual postura relación a esto⁶ indica que no creo que Jesús haya sido más hijo de Dios que yo o que cualquier otro hijo de vecino (aunque puedo estar equivocado, y dejo abierta la puerta para una posible voltereta, intuición mediante, en un futuro que raras veces preveo hacia dónde me arrastrará). Lo que ha cambiado en mi parecer es que antes creía que Jesús nunca creyó seriamente que fuera él el mesías, y ahora me parece que sí, que lo creyó, que su entorno terminó por convencerlo.

fealdad de su espíritu. Este punto de vista es rubricado por el propio interesado, si hemos de creerle a Cicerón: "Como en una reunión hubiese colegido muchos vicios contra él Zopiro, que se jactaba de percibir el carácter de cualquiera con base en la fisonomía, se rieron de él los demás que no reconocían en Sócrates aquellos vicios; pero fue confortado por Sócrates mismo, pues dijo que aquéllos habían estado innatos en él, pero que los había alejado de sí con ayuda de la razón" (*Disputas tusculanas*, libro IV, cap. XXXVII, secc. 80). Sócrates conformaría uno de aquellos excepcionales casos en que la predisposición al vicio es contrarrestada por el conocimiento del bien; y así, por propia experiencia, fue que se convenció de aquella gran verdad por él propagandeadada que indica que el malo no es malo voluntariamente, y que si conociese profundamente (no superficialmente --ver a este respecto los capítulos 9 y 12 del presente extracto--) lo que es la bondad, se transformaría en bueno por ese solo conocimiento, por mucho que sus genes le jueguen en contra. Pero sería este de Sócrates, ya lo he dicho, un caso excepcionalísimo, pues configura una epopeya personal el torcer una predisposición viciosa de manera tan radical como lo ha conseguido el padre de la filosofía occidental.

⁴ "El hombre --dice Aristóteles-- es por naturaleza un animal político [...] aquel que no pertenece a una ciudad, o es un ser miserable o es un dios" (*La política*, libro I, 1253 a). Acertado estuvo Nietzsche al comentar que los filósofos, con su cosmopolitismo a cuestas, son un poco de ambas cosas, un poco dioses, un poco seres miserables. Y así tiene que ser.

⁵ No me refiero a su asesinato sino al hecho de no haber podido llegar a ser santo.

⁶ Un momento. Cometí un error. La primera de las dos cuestiones sí es metafísica, la segunda no.

A mí nunca me cerró, nunca pude compatibilizar al Jesús del sermón de la montaña con el Jesús de las imprecaciones y los improperios, con ese "¡raza de víboras!" o ese "crujir de dientes" que tan fácil se le soltaba si hemos de creer en los evangelios. Tampoco me cierra la imagen del maestro del amor y la dulzura destrozando a bastonazos los puestos de los mercaderes. ¿Cómo explicar este ataque de iracundia en un hombre santo? (porque suponer que semejante vandalismo se llevó a cabo sin cólera es el colmo del infantilismo psicológico). Pues todo esto podría explicarse, y yo me adhiero a esa explicación, suponiendo que el temperamento de Jesús, o mejor, su carácter, fue cambiando con el correr de su apostolado, y que fue cambiando debido a, y justamente con, sus aspiraciones mesiánicas. Esta idea me la sirvió en bandeja el señor Carlos Ayarragaray desde su libro *La justicia en la Biblia y en el Talmud*, pp. 39 y 40. Citaré el párrafo casi completo:

Jesús no concibe la lucha. El que no está con nosotros es de los nuestros, dijo. [...] Es, pues, sencillo y bueno. El amor ha sustituido en él la acción. Mas la acción de sus acompañantes concluye por arrastrarlo y le convencen de su misión divina. Es en este momento cuando Jesús deja de ser dueño de sí mismo y se transforma, trasmutando la caridad, el perdón, la mansedumbre, la docilidad y su alegría de vivir, para satisfacer el designio divino que le es atribuido. Hay una evolución evidente en Jesús. La beatitud originaria y subyugante y la prédica de la bienaventuranza se inflaman, y su plática y sermón se trastornan, volviéndose agresivo y malhumorado, susceptible, colérico, hasta anunciar crueldades, odios y venganzas. Su proverbial docilidad y suavidad, su preocupación por los pobres y simples, se vuelven acritud y violencia contra los incrédulos, los fariseos y los que le ponen en duda. A los ojos escudriñadores del Evangelio, esta transformación pareciera enfermiza en Jesús, y así, entre el recuerdo del sermón de la montaña y la expulsión de los mercaderes del templo, entre el hombre que se deja querer por María y el que maldice una higuera al aproximarse hambriento y encontrarla sin fruto, hay una división tajante que prueba una modificación sustancial en el pensamiento de Jesús. Admitimos que en todo cambio político, es necesaria cierta rudeza y que las promesas originarias sean seguidas del olvido, frente al llamamiento de la realidad, pero no podemos callar nuestra sorpresa ante la transformación de la humildad de Jesús en combate agresivo.

"La conciencia profética --dijo David Strauss-- había precedido en él a la conciencia mesiánica"⁷. Y ese cambio de conciencia, ese agrandarse, ese creérseela, fue lo que opacó su prístino y primoroso mensaje.

0. 0. 0.

Jueves 21/09/2006; 12,28 p.m.

Karl Christian Friedrich Krause, ese oscuro pensador y devotísimo ser humano, aquel que me rescatara de las fauces de mi estéril panteísmo y me depositara en el fértil suelo de su brillante panenteísmo, ese gran metafísico tampoco creía en la divinidad de Jesús:

⁷ David Strauss, *Nueva vida de Jesús*, secc. XXXVII.

Constituye un retroceso, una monstruosidad, en el Cristianismo, el hacer del venerable hombre Jesús un ídolo, desconociendo así la unidad de Dios, la unidad de la Humanidad y la igualdad íntima de la relación de Dios y de la Humanidad, colocando así al Cristianismo aún más abajo que el Islamismo.

Sin embargo,

en la adoración de Jesús como Dios, por muy idolátrica que pueda aparecer, hay con todo una anticipación parcial de la Humanidad-original-en-Dios [...]. Por tanto, quien se dirija con corazón puro, en oración pura de unión con Dios, a Jesús como si fuese Dios, y a través de Jesús a Dios, es entendido por Dios mismo en esa anticipación imperfecta, por muy imperfecta que sea (diario personal, citado por Enrique Ureña en *Krause, educador de la humanidad*, pp. 331-2).

A no burlarse, pues, de estos creyentes, que son más sensatos --¡y más felices!-- que los agnósticos y los ateos.

0. 0. 0.

Viernes 22/09/2006; 12,36 a.m.

Así le responde Kant al tristemente politizado Platón de *La República*:

No es probable que los reyes se conviertan en filósofos o los filósofos en reyes ni tampoco hemos de desearlo, puesto que la posesión del poder afecta invariablemente el libre juicio de la razón. Es indispensable, sin embargo, que los reyes --o los pueblos, cuando éstos se gobiernan a sí mismos-- no eliminen a los filósofos, concediéndoles el derecho, en cambio, de opinar libre y públicamente (*Sobre la paz perpetua*, segundo suplemento)⁸.

Y otro gran pensador, ya más encolerizado, también arremete contra la propuesta del Divino:

¡Qué monumento a la pequeñez humana es esta idea del filósofo rey! ¡Qué contraste entre ella y la simplicidad y humanidad de Sócrates, que se pasó advirtiendo al hombre de estado contra el peligro de dejarse deslumbrar por su propio poder, excelencia y sabiduría, y que tanto se preocupó por enseñar que lo que más importa es nuestra frágil calidad de seres humanos! ¡Qué decadencia, qué distancia desde este mundo de ironía, razón y sinceridad, al reino platónico del sabio cuyas facultades mágicas lo elevan por encima de los hombres corrientes, aunque no tan alto como para evitar el uso de las mentiras o para ahorrarse las tristezas del oficio médico: la

⁸ Algo muy parecido decía José Ortega y Gasset, incluyendo además una crítica que comparto plenamente respecto de los quehaceres propios del filósofo o del pensador filosófico: "Para que la filosofía impere no es menester que los filósofos imperen --como Platón quiso primero--, ni siquiera que los emperadores filosofen --como quiso, más modestamente, después--. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria los filósofos son todo menos eso --son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia" (*La rebelión de las masas*, cap. XIII).

venta o la fabricación de tabúes, a cambio del poder sobre sus conciudadanos! (Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, párrafo final del cap. 8)⁹.

0 0 0

⁹ Respecto del supuesto "beneficio" de las mentiras gubernamentales propagandeadas por Platón, Denis Diderot tiene algo que decir: "La mentira tiene sus ventajas y la verdad sus inconvenientes; pero las ventajas de la mentira son de un momento, y las de la verdad son eternas; las consecuencias desagradables de la verdad, cuando las hay, pasan rápidamente, y las de la mentira no terminan sino con ella (*El sueño de d'Alembert*).

Capítulo 3

Hegel, Nietzsche y Voltaire

La entera historia de las letras, tanto antiguas como modernas, no presenta ningún ejemplo de falsa fama que se pudiese comparar con el de la filosofía hegeliana. En ningún tiempo o lugar lo por completo malo, lo palmariamente falso y absurdo, lo patentemente falso de sentido, y además en su exposición repulsivo y repugnante en el más alto grado, ha sido tenido con tal indignante desvergüenza y tal cara dura por la más elevada sabiduría y lo más sublime que el mundo ha visto, como lo ha sido esa seudofilosofía carente de todo valor.

Arthur Schopenhauer, *Paralipomena*, parág. 242

Sábado 23 de septiembre del 2006/ 6,04 p.m.

La lectura de los escritos hegelianos, que se supone imprescindible para todo amante de la sabiduría, a mí me tiene por completo sin cuidado. He leído, hace más de seis años ya, su *Introducción a la historia de la filosofía*, y nadie podrá quitarme de la cabeza la idea de que las horas empleadas en ese insalubre menester podrían haber sido aprovechadas de manera más edificante incluso si las ocupaba con alguna novela de Paulo Coelho. Teniendo a mi disposición los tantísimos y tan variados volúmenes de las grandes bibliotecas porteñas, ni se me ocurrió en este siglo XXI solicitar uno de Hegel; pero ahora mi convalecencia me sugiere permanecer lo más que pueda en mi domicilio, y es así que debo conformarme con el escaso material bibliográfico que hay en él o con el que me proveen mis amigos, uno de los cuales, el señor Ernesto Sosso, me ha prestado el ensayo que sobre la *Estética* escribiera el autor alemán, en la creencia, desde luego, de que podría disfrutar y/o enriquecerme con su lectura. Pero no. Todo lo que me ha provocado este libro, del cual llevo leídas 80 páginas, es somnolencia y más somnolencia. La plumbidez de su estilo es tal, que me recuerda esas adolescentes misas a las que acudía por obligación y en las que mi cerebro, imposibilitado de prestar atención al opiáceo mensaje que recibía del cura, vagaba por senderos completamente independientes, y esto se le ocurría, creo yo, no como inconciente defensa natural contra los embates del dogma caduco y la superstición, sino como simple recreo. Mi mente volaba con despreocupación dentro de la Iglesia de Santa Lucía, y lo mismo volaba recién aquí en mi habitación y con el libro de Hegel en mis manos, hasta que por suerte llegó mi padre y me interrumpió.

¿Será que Hegel es demasiado profundo para mí?, ¿será que me supera? No lo descarto. En todo caso, yo me instruyo, como Borges, por placer y no por obligación¹, y si no encuentro placer en determinada instrucción, ésa para mí no sirve, no me interesa, por más que configure la quintaesencia del andamiaje metafísico del universo.

Mas no creo que el pensamiento de Hegel haya rozado esas aristas. Aquí me pongo de nuevo, como ayer, del lado de Karl Popper, quien después de criticar acerbamente lo que de muy criticable tiene Platón en cuanto a su visión política, la emprende contra el historicismo y el totalitarismo del alemán, aunque su diatriba es también aplicable a varios otros aspectos de su obra, si no a todos:

... deseo demostrar lo difícil, y al mismo tiempo lo urgente, que es proseguir la lucha iniciada por Schopenhauer contra esta superficial charlatanería (que el propio Hegel sondeó exactamente cuando dijo de su propia filosofía que era de «la más elevada profundidad»). De este modo contribuiremos, por lo menos, a que la nueva generación se libere de este fraude intelectual, el mayor quizá, en la historia de nuestra civilización [...]. Quizá ellos justifiquen, por fin, las expectativas de Schopenhauer, quien, en 1840, profetizó que «esta colosal mistificación» habría de proporcionar «a la posteridad una fuente inagotable de sarcasmo». (De donde se ve que el gran pesimista fue capaz de un insólito optimismo con respecto a la posteridad.) La farsa hegeliana ya ha hecho demasiado daño y ha llegado el momento de detenerla. Debemos hablar, aun al precio de mancharnos al tocar esta escandalosa abominación [...]. Demasiados filósofos han pasado por alto las advertencias incesantemente repetidas por Schopenhauer; pero las olvidaron, no tanto en detrimento propio (no les fue tan mal) como en perjuicio de aquellos a quienes enseñaban y de la humanidad toda (*La sociedad abierta y sus enemigos*, anteúltimo párrafo del cap. 12)².

o o o

Domingo 24 de septiembre del 2006/ 12,17 a. m.

Distinto, completamente distinto es el caso de Nietzsche, de quien he leído en estos últimos días (gracias, nuevamente, a la buena voluntad de Ernesto) su

¹ "Soy un lector hedónico: jamás consentí que mi sentido del deber interviniera en afición tan personal como la adquisición de libros, ni probé fortuna dos veces con autor intratable, eludiendo un libro anterior con un libro nuevo" (Jorge Luis Borges, "Paul Groussac", ensayo incluido en *Discusión*, p. 116).

² Otro que se percató de la farsa fue don Ramón de Campoamor: "Hegel me es el autor más antipático de todos los filósofos del mundo. Siempre me ha parecido risible ver a sus innumerables adeptos ocuparse del sistema de Hegel con toda formalidad. Este sistema carece de los dos méritos principales de toda obra científica: de la *originalidad* y de la *claridad*. Hegel es el gran misticador del género humano. La mayor parte de las veces, no sólo no sabe lo que dice, sino que sabe que no lo sabe. Sentado Hegel en su trípode, expende sin misericordia oráculos sobre oráculos, sin más objeto que dejar hechas un bombo las cabezas del vulgo de nuestros sabios. Con los principios de este gran embaucador se crean *centros, izquierdas y derechas*; constitucionales, demócratas y monárquicos; deístas, ateos y místicos; en una palabra, de este sistema no se puede deducir nada, porque se deduce todo. Jamás puedo leer a Hegel sin que me figure que su sombra está detrás del libro riéndose de mi credulidad con un aire pedantesco. Si es así, su respetable sombra está muy equivocada, pues si alguna vez lo leí, no fue por gusto, sino por contagio, porque lo leía todo el mundo y porque algunas veces no tengo presente que la opinión común suele no ser más que la necedad común" (*Obras completas*, tomo I, p. 313).

Genealogía de la moral. No es distinto, claro está, porque haya podido Nietzsche arrancarle algún pelo de verdad a Dios; ni por asomo logró esta epopeya. No es distinto por el fondo (o tal vez sí, sólo que no tengo idea de cuál es el fondo del pensamiento de Hegel), sino por la forma. ¡Qué agradable resulta la lectura de este ensayo!, ¡qué de sugerencias nos transmite, por más que sospechemos que la mayoría de los conceptos allí vertidos, sobre todo el concepto central, no se corresponden, o se corresponden tangencialmente, con la verdadera realidad psicológica del ser humano! ¡Qué bien --digámoslo con todas las letras-- escribía este señor, por más que sospechemos que la razón no estaba de su lado y que la virtud, sea como la entendía él o como la entiendo yo, tampoco! Tenía sí la virtud de saber expresar su pensamiento, por diabólico que fuera, de modo divino, y eso fue lo que lo llevó a la fama, pues es mucho más placentero para la mayoría de los lectores (y aquí me autoincluyo) el ejercer su condición a través de una obra retóricamente deslumbrante y errónea que a través de otra certeramente fría y abstracta. El tema pasa, desde luego, por dejarse deslumbrar sin perder nunca de vista el sendero que nos conduce a buen puerto. Deslumbramiento sí, mareamiento no.

¿Qué fue lo que hizo que Nietzsche se convirtiera en el escritor y aun en el pensador favorito de miles y miles de personas en todo el Occidente? ¿Fue su ateísmo, su anticristianismo?, ¿su desprecio por la seguridad, la comodidad y demás valores burgueses?, ¿su insistencia en que no es la razón, sino los instintos primarios y la espontaneidad del hacer lo que se quiera y no lo que se deba, los mejores y más convenientes guías de nuestra conducta? Todo esto, ciertamente, contribuyó a engrandecerlo, pero Nietzsche nunca hubiera llegado a ser Nietzsche de no ser por la pasión con que recubría éstas sus obsesiones, por la calentura, por la fiebre con que escribía. Pensadores ateos hubo a montones, y aun que se jactaban de su ateísmo. Sartre por ejemplo; pero ¿alguien lo lee? Anticristiano era Feuerbach, y ¿quién lo conoce hoy en día? Y lo mismo con los cínicos criticones del *statu quo* y con los irracionales existencialistas: tendrán más o menos éxito literario algunos, pero nunca la fama desmedida y a veces idolátrica del martillero de la filosofía. Escribir con pasión es algo que muchos pensadores han hecho a lo largo de los siglos, pero lograr que los escritos de uno *rezumen* pasión... Eso es lo que no se ve todos los días.

La fórmula del éxito, no ya del éxito literario y seudofilosófico sino la del Éxito con mayúscula sería entonces la siguiente: *Escribir de tal modo que nuestros escritos puedan rezumar pasión y razón a la vez*. Forma nietzscheana con fondo tolstoiano; ¿podré lograrlo algún día?³

o o o

³ "Me has oído mil veces decir que los más de los espíritus me parecen dermatoesqueléticos, como crustáceos, con el hueso fuera y la carne dentro. Y cuando leí, no recuerdo en qué libro, lo doloroso y terrible que sería para un espíritu humano tener que encarnar en un cangrejo y servirse de los sentidos, órganos y miembros de éste, me dije: «Así sucede en realidad; todos somos pobres cangrejos encerrados en dura costra». Y el poeta es aquel a quien se le sale la carne de la costra, a quien le rezuma el alma. Y todos, cuando el alma en horas de congoja o de deleite nos rezuma, somos poetas" (Miguel de Unamuno, *Soledad*, pp. 39-40).

Miércoles 4 de octubre del 2006/ 7,13 p. m.

Acabo de terminar --como Nietzsche en su momento-- *Crimen y castigo*, de Dostoievski, y --al igual que a Nietzsche-- me ha fascinado. Me ha devuelto la convicción de que leer novelas no es siempre una pérdida de tiempo.

o o o

Jueves 5 de octubre del 2006/ 9,15 p. m.

No sucedió lo mismo, lamentablemente, con el *Robinson Crusoe* de Defoe. La profundidad psicológica del ruso no aparece por ningún lado en el relato del inglés, descriptivo hasta el cansancio. Es ésta una de aquellas escasas obras literarias que luce más a través del cine que de la palabra. Si se hizo tan famosa fue por su originalidad, no por su estilo.

Otra obra que no me gustó nada fue la *Rebelión en la granja* de Orwell. Escondiéndose bajo la crítica del régimen stalinista, este amante del periodismo le da palos también a la doctrina comunista en sí misma, lo que no deja de ser tendencioso y poco serio. Si se quiere criticar al comunismo porque tal sistema político permitió que un desgraciado como Stalin asumiera el poder, critíquese de igual modo a la democracia por permitir que no uno, sino dos Bushes asolaran la faz de la Tierra. Esto en cuanto a su contenido ideológico. Respecto del formato, parece una fábula infantil del tipo de *El principito*, pero sin la magia, la poesía y la filosofía de la obra de Saint-Exupéry. ¿Eran motivos políticos, como creía Orwell, o motivos estéticos los que impulsaban a los editores ingleses a desdeñar esta obra?

o o o

Viernes 6 de octubre del 2006/ 11,25 p. m.

Yo tendría que haber vivido en el siglo XIX. Me gusta la filosofía de aquel siglo⁴, y me gustan sus novelas. El siglo XX, por el contrario, poco me atrae tanto literaria como filosóficamente, y el siglo XVIII lo mismo. Hablando de ideas e ideologías, lo que más me repugna del pasado siglo es el existencialismo y la corriente lingüística, la filosofía del lenguaje; y si nos remontamos al siglo de las luces, siento una particular aversión por...Voltaire. Este payaso de las letras quiso dársele de pensador, pero estuvo muy lejos de aquel destino. Su intento, por ejemplo, de refutar y desprestigiar aquel famoso principio metafísico propagandeado --no inventado-- por Leibniz, ese que dice que vivimos en el mejor de los mundos posibles, es cándido e indignante a la vez. Justamente dio en llamar *Cándido* a su panfleto, pero la verdadera candidez está en la pluma de quien lo escribió y no en su personaje principal. Que en este mundo hay dolor, y dolor del grande, es algo que no podría negar ni el más empedernido escéptico, pero ¿es ése un argumento de peso en contra de la tesis leibniziana? No se

⁴ (Nota añadida el 10/10/9.) ¿Por qué? Porque la filosofía de aquel siglo, pese a las apariencias, era profundamente religiosa. "Todo el siglo XIX --escribía Henry Miller-- estaba atormentado por el problema de Dios. Exteriormente, parece un siglo entregado al afán del progreso material, un siglo de descubrimientos e invenciones, todos relativos al mundo físico. Pero, en el fondo, donde los artistas y los pensadores suelen anclar, observamos una terrible confusión" (*El tiempo de los asesinos*, p. 36). Terrible y santa confusión la de aquellos hombres que por estar tan cerca de Dios, pierden la claridad mental y la paz espiritual por puro acoplamiento, lo mismo que un receptor de radio que se acerca demasiado al transmisor.

puede derribar semejante bastión a pura pedrada, y Voltaire no disponía de munición gruesa; mejor se hubiese limitado a las anécdotas cortesananas y demás liviandades que tanto le atraían⁵.

¿Podríase comparar, en cierto sentido, a Voltaire con Nietzsche? En el terreno del pensamiento, no lo creo. Nietzsche, estando equivocado de todo punto en la mayoría de sus apreciaciones basales, escribía de tal modo que levanta en uno la sospecha de que había en ese cerebro una gran profundidad. Sabía, por decirlo así, cavar muy bien, con rapidez y destreza, por más que no tuviera idea de la ubicación del tesoro. A Voltaire, en cambio, nadie le suministró una pala: cavaba con las manos. Por mucho que hubiese conocido la ubicación del cofre --y estoy persuadido de que no la conocía--, nunca lo habría podido desenterrar. Su estilo literario, lo concedo, es vivaz, pero con la sola vivacidad no hacemos gran cosa si nuestras pretensiones son elevadas. La forma debe surgir, debe ser consecuencia de un rico fondo si quiere servir de algo; cumpliendo este precepto, se puede ser incluso macilento que ya nuestros escritos tendrán garantía de perpetuidad y se leerán con fruición.

Al pan pan y al vino vino: Voltaire fue un elevado escritor, pero un pensador enano.

0 0 0

⁵ El intento de Voltaire de refutar el optimismo metafísico se parece mucho al de su contemporáneo en Inglaterra Samuel Johnson con el idealismo de Berkeley, al que contradecía, según él, pateando una piedra. Esta gente se mete a filosofar con tan poco criterio como el que tendría yo si quisiese jugar al fútbol en un equipo de primera división. ¡Vergüenza debería darles!

Capítulo 4

Popper y Marx

No sólo del hombre vive el pan.

Sui Generis, *Pequeñas delicias de la vida conyugal*

Lunes 25/09/2006; 7,10 p.m.

Las afirmaciones vertidas el pasado 13 de septiembre parecen auspiciar un alejamiento de mi proverbial postura sicologista en favor del sociologismo. Veremos si es tan así, y de paso estudiaremos, aprovechando este magnífico libro de Popper que me han prestado y que se titula *La sociedad abierta y sus enemigos*, estudiaremos el fondo sociológico del pensamiento del autor y también, por qué no, el de Marx, del cual se habla largamente durante los capítulos 13 a 22.

En principio, dejemos en claro lo que yo entiendo por psicologismo puro y por sociologismo puro. El psicologismo puro es la teoría que afirma que *todas* las acciones del hombre, incluidas las acciones sociales o conjuntas, dependen de leyes psicológicas y sólo de leyes psicológicas. El sociologismo puro, por el contrario, afirma que dichas acciones dependen sólo de leyes sociológicas, o sea que la psicología de cada individuo está determinada enteramente con su entorno social. En palabras de Karl Marx: "No es la conciencia del hombre la que determina su vida, sino más bien la vida social la que determina su conciencia".

Yo siempre fui, desde que comencé a darles prioridad a mis intelecciones por encima de cualesquiera otras preocupaciones ordinarias (o sea desde el comienzo del libro tercero de este diario aproximadamente), siempre fui sicologista, no sé si puro, pero sicologista al fin y a todo trance. Y lo sigo siendo pese a lo esbozado en aquella oportunidad y en algunas otras. Es verdad, me parece, que sin el entorno social adecuado el prospecto de filósofo tiende a quedarse en eso, en mero prospecto sin posibilidades de gloriosa maduración, pero esto no amerita decir que la psicología de aquel sujeto pueda ser modificada, para bien o para mal, por las leyes sociológicas que imperan en su entorno. Yo no niego la existencia de dichas leyes y su monumental poder de persuasión y disuasión, pero afirmo que *toda ley sociológica es reducible a leyes psicológicas*, o sea que la maduración o no del prospecto de filósofo depende, sí, de otras personas, pero no de una ley sociológica independiente de las leyes psicológicas que rigen el comportamiento de cada uno de los integrantes de su entorno. La autarquía del filósofo tal vez necesite de un empujón exterior para desarrollarse, pero tal empujón será siempre psicológico por más que provenga de la conjunción de una miríada de mentalidades.

Dos cosas quiero decir antes continuar este análisis. La primera es que considero esta hipótesis como estrictamente metafísica en el sentido popperiano del término, vale decir, indemostrable por procedimientos empíricos, y, por lo mismo, irrefutable. La segunda indica que dentro de la psicología y de las leyes psicológicas yo meto tanto la parte racional y emocional del individuo como también los instintos, las intuiciones y el componente memético de la conducta.

Ahora sí, habiendo apisonado convenientemente la tierra en la que se yergue mi postura, podré ocuparme, sin temor de ser malinterpretado, de la difusión y crítica de la sociología popperiana y de la marxista, empezando por aquella sentencia que afirma que no es la conciencia del hombre la que determina su vida, sino más bien la vida social la que determina su conciencia.

La conciencia del hombre promedio está determinada por su vida social desde que nace hasta que alcanza un mínimo grado de madurez. Este grado es alcanzado por algunos a los 10 años de vida, por otros a los 15 o a los 20, por los más a los 25 o a los 30, y existen individuos cuyo punto inicial de maduración de su conciencia tiene que buscarse más allá de sus 40 años de edad, lo mismo que hay otros que no maduran jamás, que mueren verdes. Hasta que se alcanza, o no se alcanza, este punto, el individuo vive más de acuerdo con la psiquis colectiva de su entorno que con la suya propia, pues la suya está siendo ensamblada por su entorno y no desea trabajar hasta estar completamente, o mínimamente, formada. (Aclaro nuevamente que hablo del hombre promedio. Existen personas que nacen más o menos refractarias al influjo social y que ya de muy pequeñas van formando su conciencia con un mínimo aporte sociológico y un máximo psicológico, que se nutren de su propia psiquis basal, de su inconciente.) Hasta aquí le doy la razón a Marx. Sin embargo, una vez que la conciencia comienza su maduración, tiende, en los individuos más esclarecidos, a cobrar autonomía respecto del medio social que la formateó, pudiendo incluso dejar de lado y hasta oponerse a los principios doctrinarios, morales, científicos, etc., insertos en el tejido social que fue su cuna y su sangre. No es común que suceda con el hombre promedio, pero tampoco es improbable; llega un punto en que algunas personas dejan de ser moldeadas por su ámbito cultural y comienzan el proceso inverso, a saber, comienzan a ser ellas las moldeadoras de la cultura de su entorno. Las nociones, sentimientos, modales y demás parafernalia inculcados socialmente sólo se graban a fuego, se petrifican, en el espíritu de aquellos hombres genéticamente malformes; quienes han nacido mejor organizados desde el punto de vista espiritual (y que suelen ser, según ya vimos, también los más bellos en cuanto a su conformación física), éstos macerarán su conciencia en las aguas del designio social y por cierto esta impronta los acompañará, de un modo u otro, durante toda su existencia, pero, salvo los casos en que su entorno haya sido lo suficientemente enfermizo como para desbaratar cualquier intento de rebelión contra él, estas conciencias cobrarán "libertad" y podrán volar hacia esas cumbres prohibidas desde donde se divisan las bondades y miserias de nuestra sociedad objetivamente, para luego descender y trabajar en pro de las primeras y en contra de las últimas.

Lo que Marx quiso significar al decir eso es que no podemos pretender de los hombres que se tornen virtuosos por sí mismos; en un entorno social insalubre, la virtud está impedida de aparecer. Esto, como quedó establecido en el

anterior párrafo, es aproximadamente correcto, aunque no en el ciento por ciento de los casos. El tema es que, según Marx, un entorno social insalubre significa, prioritariamente, si no exclusivamente, un entorno *económicamente* insalubre, y hasta ese punto yo ya no me atrevo a seguirlo. Tampoco lo seguiría si es que con su famoso aforismo quiso decir lo que interpreta Popper: que "los hombres --a saber, las mentes humanas, las necesidades, las esperanzas, los temores y expectativas, los móviles y aspiraciones de los seres humanos-- son, a lo sumo, el producto de la vida en sociedad y no sus creadores" (cap. 14). Este pensador no cree que a nadie se le ocurra "sostener seriamente" la hipótesis del psicologismo puro, pues

existen todas las razones para creer que los hombres, o mejor dicho, sus antepasados, fueron sociales antes de ser humanos (teniendo en cuenta, por ejemplo, que el idioma presupone una sociedad). Pero esto significa que las instituciones sociales y, con ellas, las uniformidades sociales típicas o leyes sociológicas deben haber existido con anterioridad a lo que alguna gente parece complacerse en llamar «naturaleza humana» y a la psicología humana. Si hemos de intentar reducción alguna, será más conveniente, por lo tanto, tratar de efectuar la reducción o interpretación de la psicología en función de la sociología, que a la inversa.

Es evidente que a Popper no se le antoja reconocer como metafísica la hipótesis del psicologismo puro, pues de lo contrario no habría creído poder refutarla con estos argumentos (ni con otros). A mí, por lo pronto, me parece que no la refuta, porque si somos consecuentes con lo que afirma en este párrafo tenemos que concluir que todos los animales no sociables, lo mismo que la totalidad de las plantas, carecen en absoluto de cualquier tipo de actividad psicológica, lo cual es falso según mi modesto criterio. El idioma, ciertamente, lo mismo que cualquier otro tipo de comunicación subidiomática (gritos, ademanes, posturas amenazadoras o de sometimiento, extracción de parásitos o limpieza de un compañero), presupone una sociedad, pero esto ¿qué prueba? Prueba que sin socialización no hay posibilidad de aprender un lenguaje, y como la lengua es el vehículo del pensamiento¹, prueba también que sin socialización no se puede pensar. Ahora bien, ¿se puede colegir que donde no hay pensamiento discursivo no hay psiquis? Las emociones, las intuiciones, los instintos, ¿no son engendrados también por la actividad psicológica? Y ellos no necesitan de idioma alguno para poder manifestarse. Luego, es probable, y sólo probable (no nos olvidemos que estamos pisando suelo metafísico), que los primeros organismos que acertaron un esbozo de socialización lo hicieran en base a conveniencias inconcientes, instintivas o desiderativas², de modo análogo a las primeras células que se agruparon unas con otras para formar un individuo multicelular o, más

¹ (Nota añadida el 17/08/2007.) Todavía está por verse si esto es siempre así. Por lo pronto, Peter Singer (*Ética práctica*, cap. 5, secc. 1) ha encontrado un chimpancé que, según él, razona sin haber aprendido nunca un lenguaje de signos.

² El deseo, conciente o inconciente, es la base de las actividades psíquicas de todo ser, y en consecuencia la base de todas las conductas o movimientos, como ya expliqué, por ejemplo, en mis anotaciones del 23/01/1999 (ver el Apéndice del presente extracto).

adelante, para formar un órgano diferenciado dentro del propio individuo. Estas células crearon una comunidad celular perfectamente organizada sin necesidad de comunicarse nada concientemente, sin necesidad de hablar, gesticular o pensar discursivamente. Lo mismo debe de haber ocurrido, me imagino, con las primeras sociedades animales. Después aparecerían, auspiciados por la contigüidad y el roce de aquellos individuos entre sí, los primeros intentos de comunicación conciente que desembocarían, en el ser humano, en la creación del idioma y del pensamiento discursivo. Es correcto, pues, suponer que sin sociedad no existiría la comunicación conciente, pero también es correcto, si mis hipótesis metafísicas no me engañan, suponer que sin actividad psicológica inconciente o pre-racional ninguna sociedad ni ley sociológica existirían en este planeta o en cualquier otro rincón del universo. Las leyes sociológicas están y estarán siempre subordinadas a los procesos psicológicos individuales, pero no necesariamente, ni mucho menos, a los procesos racionales-discursivos que forman parte de *algunas* de las tantas mentes que andan dando vueltas por ahí. No se puede arreglar el mundo, amigo Marx y amigo Popper, sin antes arreglar las mentes que lo pueblan. Ni el comunismo del uno ni el capitalismo intervencionista del otro serán capaces nunca de resucitar al muerto. La virtud se ríe (por no llorar) de estos masajes cardíacos que sólo le producen cosquillas.

0. 0. 0.

Martes 26/09/2006; 3,21 a.m.

... Y sin embargo se ríe. Luego, ha resucitado. Al fin, alguno de estos dos pensadores ciertamente tenía nociones de primeros auxilios. Mis sospechas recaen, a primera vista, en el alemán.

Pensaba Marx que bajo la influencia de un sistema económico similar al que propugnaba, la gente disfrutaría de una mejor calidad de vida en lo que al aspecto material se refiere, y que al mejorar el aspecto material mejoraría, por añadidura, su aspecto espiritual, vale decir, sería más feliz y, por qué no, más virtuosa. Yo creo que el marxismo, aplicado tal como lo entendía su creador, no como lo entendieron los rusos, efectivamente mejoraría el aspecto material de la inmensa mayoría del pueblo; sin embargo, de ahí a que mejore su vida espiritual hay un paso muy grande que no siempre, por no decir casi nunca, se cumple. Me niego a creer que la clase media de un determinado país aporte más felicidad y virtud que su clase baja. Los únicos terrenos en donde la virtud está impedida de ingresar (excepto casos muy puntuales) son los de la opulencia y la indigencia³. Y aquí está, según mi criterio, el gran acierto espiritual del comunismo marxista: eliminando tanto la pobreza extrema como la extrema riqueza, dos grandes polos infecciosos desaparecerían de la civilización, quedando el camino de la virtud bastante más allanado. Marx desconoce la ruta que, transitándola, nos conduce al virtuosismo, pero suple tal desconocimiento pavimentando *todas* las rutas, una de

³ Respecto de la indigencia, dijo sabiamente Dostoievski a través de un corrompido personaje de su obra cumbre: "Cuando se es pobre, uno conserva el orgullo nativo de sus sentimientos; pero cuando se es indigente no se conserva nada. La indigencia no se arroja entre los humanos a palos, sino a escobazos, lo que con razón resulta más humillante, porque el indigente es siempre el primero que está dispuesto a envilecerse por sí mismo" (*Crimen y castigo*, primera parte, cap. II).

las cuales, forzosamente, será la que transite la humanidad madura en su anhelo de paz material, de lucha espiritual y de armonía divina.

0. 0. 0.

Jueves 28/09/2006; 5,36 p.m.

El desastre marxista no está en los fines, sino en los medios. Eliminando la burguesía e implantando la igualdad económica por coacción, producimos en la sociedad, o mejor dicho en las mentes de los individuos que la componen, una perturbación negativa que habrá de marcarlos para siempre. Serán, si la revolución política triunfa, más prósperos económicamente, pero menos virtuosos y, por ende, menos felices. Tal vez el amor al prójimo, al prójimo lejano, sea, como creía Popper, imposible de manifestarse, y peor aún el amor hacia quien consideramos nuestro enemigo; pero si el amor no aparece, que aparezca la *decisión racional* de respetarlo a como dé lugar, sin importarnos cuán errado sea su accionar y/o su pensamiento de acuerdo a nuestro propio punto de vista. Si no lo hacemos, instalamos en la mente de nuestro pueblo el germen del autoritarismo y el de la venganza, y entonces la dicha --la dicha relativa, se entiende, nunca la absoluta-- estará más lejos que nunca, por más que no falten el pan, el abrigo y algunos lujos en la vida diaria de cualquier ciudadano.

0. 0. 0.

Viernes 29/09/2006; 12,12 a.m.

¿Cuál fue la verdadera cuna del marxismo? Respuesta: la compasión que sintió Marx por los obreros ingleses del siglo XIX, en especial por las mujeres y los niños. Luego, el movimiento social más influyente del siglo XX fue auspiciado por un proceso psicológico individual; una mente, tan sólo una --o quizá dos si añadimos la de Engels--, fue la causa de aquel oleaje sociológico que aún en nuestros días permanece activo agitando a las masas, a las mareas humanas, en cualquier rincón del globo en donde la riqueza económica de algunos pocos se acumule junto a la pobreza de la mayoría. Si no estuviera yo tratando con un supuesto que considero metafísico, diría que acabo de refutar categóricamente y de raíz el antisociologismo popperiano⁴.

0. 0. 0.

⁴ En rigor de verdad, y para ser consecuente con lo escrito el 15/02/2006 (párrafo segundo), a Marx no lo guió la compasión, pues la compasión es una emoción y como tal está impedida de promover acciones por sí misma. Digamos entonces que lo guió su razón (o quizá sus memes), aunque continuó sosteniendo que la compasión, sin ser la causa eficiente de la elaboración de su doctrina, estuvo siempre presente --al menos hasta que se hizo famoso-- en su estado anímico.

Y ahora, digresión mediante, me alejo del marxismo y me cuestiono el hecho de haber basado mi sistema ético en la compasión siendo que la compasión, según lo antedicho, no puede motivar por sí misma ningún tipo de conducta. El cuestionamiento es válido, pero mi postura se salva si sostengo que la compasión es el sentimiento por excelencia que acompaña toda incursión de la metafísica intuición en nuestro aparato psicomotor. Las intuiciones vendrían a ser la causa eficiente de nuestra conducta ética, mientras que la compasión sería tan sólo un signo palpable por nuestra psiquis de que aquella operación metafísica se está realizando. De presentarse ante nosotros una intuición del tipo ético (las hay también del tipo gnoseológico), necesariamente vendría de la mano del sentimiento compasivo --lo que no amerita decir que toda vez que aparece la compasión en nuestro espíritu estamos bajo el influjo de una intuición metafísica.

Sábado 30/09/2006; 7,17 p.m.

Dejando de lado la insistencia de Marx en la revolución violenta como medio apropiado de imponer su sistema económico (insistencia que fue decreciendo con el correr de los años debido, entre otras consideraciones, a ciertas mejoras laborales obtenidas por consenso patronal-obrero), dejando de lado este factor, el pensamiento marxista, las ideas marxistas, tienen mucho más de positivo que de negativo. Vuelvo a Popper:

El aserto frecuentemente repetido de que Marx no reconoce cosa alguna más allá de los aspectos «inferiores» o «materiales» de la vida humana constituye una desfiguración particularmente ridícula de la verdad.

Marx amaba la libertad, la libertad real [...]. Y hasta donde a mí se me alcanza, siguió los pasos de Hegel en su equiparación de la libertad con el espíritu, en la medida en que creyó que sólo podíamos ser libres en nuestra calidad de seres espirituales. Al mismo tiempo, reconoció en la práctica [...] que somos espíritu y carne y, con bastante realismo, que la carne es, de los dos, el elemento fundamental. [...] Pero aunque reconociendo que el mundo material y sus necesidades constituían el lado fundamental, no experimentó amor alguno por el «reino de la necesidad», como él mismo denominó a las sociedades esclavizadas por sus necesidades materiales. Marx estimaba tanto el mundo material, el «reino de la libertad» y el lado espiritual de la «naturaleza humana» como cualquier dualista cristiano, y en sus escritos se encuentran a veces, incluso, rastros de odio y desprecio por lo material.

En un pasaje del tercer tomo de *El capital*⁵, Marx describe adecuadamente el lado material de la vida social y, especialmente, su aspecto económico, el de la producción y el consumo, considerándolo una extensión del metabolismo humano, es decir, del intercambio humano de la materia con la naturaleza. Señala allí claramente que nuestra libertad debe hallarse siempre limitada por las necesidades de este metabolismo. Todo cuanto puede alcanzarse en el camino hacia una mayor libertad --nos dice-- es la «conducción racional de este metabolismo [...], con un gasto mínimo de energía y en las condiciones más adecuadas y dignas para la naturaleza humana. No obstante lo cual, seguirá siendo todavía el reino de la necesidad. Sólo fuera de éste, más allá de sus límites, puede comenzar ese desarrollo de las facultades humanas que constituye un fin en sí mismo: el verdadero reino de la libertad. Pero éste sólo puede prosperar en el terreno ocupado por el reino de la necesidad, que sigue siendo su base [...]». Inmediatamente antes de esto, Marx escribió: «El reino de la libertad sólo empieza efectivamente donde terminan las penurias del trabajo impuesto por los agentes y necesidades externos; se encuentra, pues, naturalmente, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha». El pasaje entero finaliza con una conclusión práctica que muestra bien a las claras que su único propósito era el de abrir el camino hacia el reino inmaterial de la libertad para todos los hombres por igual: «La reducción de la jornada de trabajo es el requisito previo fundamental». A mi juicio, ese pasaje no deja ninguna duda acerca de lo que hemos llamado el dualismo de la concepción práctica de la vida, de Marx. [...] Como Hegel, identifica el reino de la libertad con el de la vida espiritual del hombre. Pero reconoce que no somos seres puramente espirituales, que no somos plenamente libres ni capaces de alcanzar alguna

⁵ Cap. 48, secc. III.

vez la libertad completa, imposibilitados como estamos --y lo estaremos siempre-- de emanciparnos por completo de las necesidades de nuestro metabolismo y, de este modo, de la obligación de trabajar para producir. Todo lo más que podemos lograr es mejorar las condiciones de trabajo agobiantes e indignas, ponerlas más acordes con los ideales del hombre y reducir la labor a una medida tal que *todos nosotros seamos libres durante cierta parte de nuestras vidas*. Esta es, a mi juicio, la idea central de la «concepción de la vida» de Marx (*ibíd.*, cap. 15, secc. I).

Después de todo esto, no puedo menos que agradecerle a Popper el que me haya reconciliado con el judío.

0. 0. 0.

Domingo 01/10/2006; 8,01 p.m.

Según la profecía marxista, la miseria de los pueblos incrustados en el sistema capitalista debería ir en aumento hasta que esa misma miseria provocase la rebelión y la subsiguiente caída del modelo económico, reemplazado entonces por el comunismo. Pues bien, esto no se dio ni en Inglaterra ni en ningún otro país del primer mundo: la clase obrera de aquellas regiones ha logrado llegar a un nivel económico impensado para el Marx de 1850. Incluso en vida pudo este pensador percatarse de tal tendencia, solucionando la brecha que se abría en su doctrina con un argumento para mí perfectamente válido, aunque no para Popper: Marx y Engels, comenta este crítico procapitalista,

comenzaron a elaborar una *hipótesis auxiliar* destinada a explicar las razones por las que la ley del aumento de la miseria no operaba de acuerdo con sus previsiones. Según esta hipótesis, la tendencia hacia [...] el aumento de la miseria, es contrarrestada por los efectos de la *explotación colonial* o, como suele llamárselo, por el «imperialismo moderno». La explotación colonial es, según esta teoría, un método de transmitir la presión económica al proletariado colonial, grupo que, tanto económicamente como políticamente, es más débil aún que el proletariado industrial interno. «El capital invertido en las colonias» --expresa Marx-- «puede producir un porcentaje superior de beneficios por la sencilla razón de que el coeficiente de beneficio es superior allí donde el desarrollo capitalista se halla todavía en una etapa atrasada y por la razón adicional de que los esclavos, indígenas, etc., permiten una explotación más exhaustiva del trabajo. No hay ninguna razón para que estos porcentajes de beneficios superiores [...] no pasen a engrosar, al ser remitidos al país de origen, el coeficiente medio del beneficio, contribuyendo a mantenerlo elevado». [...] Engels avanzó un paso más que Marx en el desarrollo de la teoría. Obligado a admitir que en Gran Bretaña la tendencia prevaleciente no era hacia el aumento de la miseria sino más bien hacia un mejoramiento considerable, señaló como su causa probable el hecho de que Gran Bretaña «explotara a todo el mundo», y atacó despectivamente a «la clase trabajadora británica» que, en lugar de sufrir según lo previsto por la teoría, «se tornaba cada vez más burguesa». Y prosigue diciendo: «Pareciera que Inglaterra, la más burguesa de todas las naciones, quisiera llevar las cosas a un punto tal en que la aristocracia burguesa y el proletariado burgués convivieran, *codo con codo*, con la burguesía». [...] No creo que esta hipótesis auxiliar pueda salvar la ley del aumento de la miseria, pues la experiencia la ha

refutado. Existen países, por ejemplo las democracias escandinavas, Checoslovaquia, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, etc., por no decir nada de los Estados Unidos, donde el intervencionismo democrático ha asegurado a los obreros un alto nivel de vida, pese a no haber gozado allí de la explotación colonial o de haberla llevado a cabo en grado insuficiente para justificar la hipótesis. Además, si comparamos a ciertos países que «explotan» colonias, como Holanda y Bélgica, con Dinamarca, Suecia, Noruega y Checoslovaquia, que no «explotan» colonias, no hallamos que los obreros *industriales* se beneficien por la posesión de colonias pues la situación de la clase trabajadora en todos estos países es sorprendentemente similar. Por otra parte, si bien la miseria infligida a los indígenas mediante la colonización constituye uno de los capítulos más sombríos de la historia de la civilización, no puede afirmarse que dicha miseria se haya acrecentado con posterioridad a Marx. Muy por el contrario, las condiciones de vida han mejorado considerablemente y no obstante, si fueran correctas la hipótesis auxiliar y la teoría original, la miseria tendría que ser allí más que ostensible (*ibíd.*, cap. 20, secc. VI).

No es el caso, estimado Popper, que los países colonialistas, y sólo ellos, se beneficien de la materia prima y de la mano de obra económica de las colonias; así no funciona el capitalismo. En el capitalismo bien entendido cada quien exprime lo que le es dable exprimir, y luego el jugo se reparte hacia todos los distritos económicamente poderosos, sin importar si tales distritos poseen o no colonias. ¿Cuál era, en el siglo XVI, el país colonialista por excelencia? ¡España, desde luego! Y sin embargo no fueron los españoles, sino los ingleses, quienes más se capitalizaron en ese siglo por causa del saqueo ibérico a las Américas. Primera ley del capitalismo: "El poder económico vale más que cualquier colonia; mejor es saber negociar que saber colonizar". La brutal explotación colonial cubrió de prosperidad a las grandes potencias económicas, y los obreros industriales de aquellos países ligaron algo de rebote; esa es la verdad, mi verdad, mejor dicho.

Dice Popper que la miseria de los pueblos colonizados no se acrecentó con posterioridad a Marx, que las condiciones de vida "han mejorado considerablemente" también en aquellas latitudes. Pero ¿de qué habla Popper cuando se refiere a las condiciones de vida? En 1850, obviamente, un habitante de Sudamérica no podía prepararse un licuado de banana ni podía mirar el noticiero de las doce; ¿hemos de concluir por eso que el nivel de vida de los sudamericanos ha mejorado? Yo entiendo que no. Una cosa son los adelantos tecnológicos, muchos de los cuales llegan tarde temprano a las capas económicamente menos favorecidas del mundo subdesarrollado, permitiendo que hasta ellas los disfruten, y otra cosa es el nivel real de disfrute de la propia existencia, para lo cual es indispensable, en principio, tener comida, algo que siempre tuvieron, con excepción de algunas ocasionales hambrunas, los indígenas precolombinos, y algo de lo que hoy en día carecen muchas personas incluso en una ciudad tan moderna y desarrollada como Buenos Aires, en donde la gente aguarda el cierre nocturno de los McDonalds para procurarse algún recorte de hamburguesa que aparezca en sus bolsas de residuos. Esta gente hambrienta tal vez posea un aparato de radio; tal vez lo escuche mientras espera, muerta de frío en la vereda, la promisoría llegada de su "botín". Los aztecas no podían darse ese lujo, no podían escuchar los partidos de fútbol por radio. Pero

comían, y comían todos los días. ¿De qué mejora en las condiciones de vida me están hablando?

Y después está el tema del tiempo libre. No se puede pretender que las condiciones de vida son hoy mejores en el subdesarrollo que lo que lo eran en la etapa precolonialista sabiendo como sabemos que si un operario quiere alimentarse bien y alimentar a su familia deberá permanecer en su puesto de trabajo muchas más horas que las que podría dedicar a otros fines más elevados, al "reino de la libertad" que tanto agradaba, y con razón, a Marx y a Engels. Desde ya que el reino de la libertad, el reino del cultivo del espíritu, estaba casi negado a los amerindios por causa de su retraso cultural y por más que dispusieran del tiempo suficiente como para disfrutarlo; no, lo que hacían ellos cuando les sobraba el tiempo era dormir u organizar juergas. En este sentido, y por muy saturadas que hoy estén las agendas de los trabajadores, ellos pueden acceder a este reino con mayor facilidad que sus antepasados. Podrán también holgazanear y enfiestarse durante los fines de semana siguiendo la tradición, y de hecho la mayoría continúa vaciando su ahora escaso tiempo libre de acuerdo a esas antiguas pautas, pero siempre queda la opción de cultivarse que antes no existía. Por otra parte, sería necio atribuir esta nueva bendición a los avances del imperialismo capitalista en suelo americano. *El habitante promedio de América es más espirituoso ahora que hace unos siglos porque la cultura europea, la cultura toda, y no su sistema económico, se impuso en parte dentro de la mentalidad del indígena.* El capitalismo, con su ideal del destajo, quema el tiempo del obrero de modo inmisericorde, obligándolo a producir superfluidades para luego consumirlas en lugar de producir, o cuando menos consumir, espiritualidad y cultura. La jornada reducida de trabajo, sabiamente propagandeadada por Marx y por su yerno Lafargue, abriría de par en par las puertas del ocio para que todo trabajador disfrute de sus bondades. Si después este ocio se transforma en el ocio improductivo y hasta perjudicial de los indígenas, o si resulta un acicate para el crecimiento espiritual de la sociedad, eso es algo que una ley laboral nunca podrá determinar. La ley, la ley social, prepara el campo, pero son los hombres y su individualidad psicológica los que deciden sembrar --y cosechar-- en él o echarse a dormir una siesta. Hay que darles, en fin, la posibilidad de que opten; haciéndolos trabajar como burros o como máquinas, el capitalismo no les concede alternativa. Se me dirá que varios países capitalistas, encabezados casi siempre por Francia, han reducido notablemente las jornadas laborales. ¡Enhorabuena!... Cuando eso mismo suceda en los países colonizados como el mío, comenzaré a dudar de la malevolencia intrínseca del capitalismo.

Si las condiciones de vida del trabajador promedio han mejorado o empeorado en los países del subdesarrollo con respecto a la época precapitalista, eso es algo que no está claro, y menos claro aún está el hecho de que, en el caso de haber mejorado, la causa detonante de la mejoría sea la implantación del sistema económico capitalista en esas tierras. Lo que sí está claro, según mi modesto parecer, es que en el mundo, y sobre todo en el mundo subdesarrollado, se produce muchísimo alimento, y sin embargo este alimento no siempre llega a las bocas de los hambrientos. También está claro que, pese al descontrolado --y a mi criterio deseable-- avance del maquinismo, la industria tercermundista es incapaz de darle un respiro al operario --o se lo da de golpe y lo transforma en un

desocupado. Todo esto me hace suponer que lo que Popper veía de bueno en el capitalismo lo veía desde Inglaterra, y que si no echaba pestes sobre él era porque nunca se mezcló con su componente residual, con su residuo metabólico, que hace ya tiempo no aparece por las calles londinenses porque se ha decidido enderezarlo hacia estos alejados contornos para que su hedor no afecte las delicadas narices de quienes cobijan la esperanza de construir un mundo mejor en base a un postulado económico emparentado indisolublemente con el egoísmo, un egoísmo tal vez atenuado por el intervencionismo estatal, pero egoísmo al fin y por siempre. Y es que no se puede tener compasión --Popper mismo lo admitió-- por aquellos seres demasiado alejados de nosotros. Los intelectuales primermundistas lucharon contra el capitalismo mientras la estela de miseria que a su paso sigue se dejaba ver, se dejaba palpar, en su atmósfera, asfixiándolos. Ahora los que sufren están lejos; por más esfuerzos que hagan los noticieros, es imposible compadecerlos. Ciertamente que para eso, para reemplazar la compasión esfuminada, tenemos la reflexión profunda y el análisis; pero un hombre que se ha casado con la palabra democracia como se casó Karl Popper, y que de yapa tiene que convivir con su suegra --la economía capitalista-- sin avergonzarse a su mujer, ese hombre ya no puede pensar claramente ni desinteresadamente sobre ningún asunto político y/o económico. Y un hombre que no puede pensar claramente ni tampoco compadecer claramente, será fácil presa del egoísmo institucionalizado que hoy impera en el planeta por más buena voluntad que desee poner en arreglar las cosas. Porque, eso sí, buena voluntad era lo que le sobraba, pero ¡qué poco que se hace con sólo ella!

0. 0. 0.

Capítulo 5

Colón y Pinzón

A partir de ahora, la biografía del descubridor del Nuevo Mundo, don Cristóbal Colón, limpia de invenciones, supercherías y errores, está llamada a experimentar importantes mutaciones.

Antonio Rumeu de Armas, *Hernando Colón, historiador del descubrimiento de América*

Miércoles 7 de marzo del 2007; 4,25 a.m.

Se dice que Colón, después de largos días de infructuosa búsqueda y ya con escasos alimentos y bebidas para mantener a la tripulación, experimentó un instante de zozobra espiritual y arrimó su carabela a la Pinta para gritarle a su comandante un desesperado "¡Martín Alonso, perdidos vamos! ¡Mejor regresemos!", a lo que éste respondió que no, que antes preferiría morir que regresar sin gloria, y que de todos modos era más sensato continuar, pues la bebida ya no alcanzaría para el viaje de regreso. El apichonado almirante se rindió a los argumentos y al empuje de su segundo y mantuvo el rumbo que lo depositaría, al poco tiempo, en las costas de su anhelada "India".

Dos cosas salvaron a Colón: el haber tenido cerca un personaje valiente y decidido cuando él se acobardó y vaciló, y el haberse interpuesto el inesperado continente americano entre el puerto de Palos y las inalcanzables Indias. Todos necesitamos de un Martín Alonso que nos dé un par de bofetadas cuando, abrumados por el peso de la vida, renunciamos por un momento a nuestros más caros ideales, y todos necesitamos de una isla de Guanahaní que nos redima y que sea la punta de lanza de algo muchísimo más trascendente que lo que a tientas andábamos buscando.

0. 0. 0.

Jueves 8 marzo del 2007; 12,50 a.m.

Se puede ser visionario y aventurero hasta para ir a comprar especias.

0. 0. 0.

Domingo 22 abril del 2007; 12, 38 p.m.

Dos errores se deslizan en el relato que hiciera yo el 7 de marzo relacionado con el descubrimiento de América. En primer lugar, no sería cierto que las provisiones escasearan en la flota; en segundo, no sería cierto que Colón mantuvo el rumbo: Martín Alonso Pinzón habría pasado en ese momento a comandar la expedición seguido de su hermano Vicente Yáñez, y habrían sido ellos, y sólo ellos, los verdaderos descubridores del nuevo continente, pues Colón se habría quedado rezagado.

El día de la crisis habría sido el 6 de octubre. En aquella jornada, el diario de Colón especifica que Martín Alonso, acercando su Pinta a la nave del almirante, le comentó a éste que "sería bien navegar a la cuarta del Güeste a la parte del Sudeste; y al Almirante pareció que no". "¿Qué es lo que ha pasado? --pregunta el historiador en que me apoyo para sacar de la oscuridad este incidente--. ¿Qué se ha dado como situación nueva, para que un capitán subordinado, pretenda pasar sobre el Capitán General, y cambiar nada menos que el rumbo de la armada?" (Jorge Funes, *En días del año 1492*, cap. XIII). Pasó que Colón, habiendo navegado ya casi mil leguas sin encontrar el suelo que suponía firmemente hallar a las 700, renegó dolorosamente de su hipótesis (basada en los cálculos de algunos antiguos y reputados geógrafos¹) y decidió volver --o bien fue su tripulación la que renegó de él y lo intimó a que pusiese reversa. Y el diario de navegación no menciona este incidente por la sencilla razón de que habría sido expurgado por su hijo Diego y por Fray Bartolomé de Las Casas para mejor honra del gran descubridor².

¿Cómo hallar la verdad, o al menos algo que se le aproxime? Para mejor saber de esto, nos dice Jorge Funes, nos conviene retroceder

quinientos años atrás, para oír, no a historiadores con posiciones comprometidas, sino a gentes de aquellas villas marineras, que trataron a Colón, a Martín Alonso, y a otros actores de este gran drama. Ellos nos dirán lo que vieron, ya actuando, ya oyendo, y nos hablarán llanamente, sin interpretaciones, que a esas las haremos nosotros.

El primero que mencionaremos se llama Bartolomé Martín de la Donosa, vecino de la villa de Palos, tiene 70 años, ha conocido a Colón y a Martín Alonso

¹ Entre los que destacan Marino de Tiro, Ptolomeo, Estrabón y Plinio el Viejo.

² (Nota añadida el 14/8/9.) Esta es la hipótesis de Funes (cf. *op. cit.* p. 143) que fue también suscrita en su momento por Ramón Menéndez Pidal: "Las Casas era hombre arbitrario que afirmaba con vehemencia y sin escrúpulo cuanto le convenía a sus propósitos [...]; él, historiador doméstico al servicio de los herederos del Almirante" (*La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*, p. 12). Sin embargo, según Julio Guillén Tato (*La parla marinera en el Diario del primer viaje de Cristóbal Colón*, pp. 13 ss.), el diario que nos legó Fray Bartolomé de las Casas es, casi con seguridad, el auténtico escrito que Colón remitiera en su momento a los reyes católicos, sólo retocado por el cura en lo que hace al estilo literario y nunca en sus datos objetivos, y esta es la postura que hoy día prevalecería dentro de la camarilla de los investigadores colombinos. Hemos de sospechar entonces que no fue Las Casas, sino el propio Colón, quien se encargó, al redactarlo o al pasarlo en limpio luego de su arribo a Barcelona, de omitir algunos datos relacionados con este conato de motín.

Pudo Colón hacer silencio ante los reyes, pero algunas verdades se le escaparon ante su hijo Hernando, quien las relata del siguiente modo: "... Cuanto más vanos resultaban los mencionados indicios, tanto más crecía el miedo de algunos tripulantes y la ocasión de murmurar, retirándose dentro de los navíos, y diciendo que el Almirante, con su fantasía, se había propuesto ser gran señor a costa de sus vidas y peligros y de morir en aquella empresa. [...] No faltaron algunos que propusieron dejarse de discusiones, y si él no quería apartarse de su propósito, podían resueltamente echarlo al mar, publicando que el Almirante, al observar las estrellas y los indicios, se había caído sin querer, que nadie andaría investigando la verdad de ello, y que esto era el fundamento más cierto de su regreso y de su salvación. De tal guisa continuaban murmurando de día en día, lamentándose y maquinando, aunque el Almirante no estaba sin sospecha de su inconstancia y de su mala voluntad hacia él; por lo que, unas veces con buenas palabras, y otras con ánimo pronto a recibir la muerte, les amenazaba con el castigo que les podría venir si impidiesen el viaje" (Hernando Colón, *Historia del almirante don Cristóbal Colón*, tomo I, cap. XX).

"de vista, trato y conversación" y lo vemos cuando va a declarar en el pleito de los Colón³, a propuesta del Fiscal del Rey. Así habló ese tal De la Donosa del incidente que nos ocupa:

Y este testigo además de lo susodicho oyó decir que el dicho almirante habiendo andado mil leguas [...] procuró y dijo que se volviesen todos y el dicho Martín Alonso dijo que no quería y no quiso sino continuó su navegación él y sus hermanos, y dejó al dicho almirante, y desde que el dicho almirante vio que le dejaba y el dicho Martín Alonso navegaba se tornó a juntar con él, y el dicho Martín Alonso Pinzón amonestó a todos diciendo que armada de tan altos príncipes no se había de volver sin razón atrás, [...] y si no fuera por el dicho Martín Alonso Pinzón no se descubrieran las Indias que por el dicho almirante de allí se tornara.

Cuando el fiscal del rey le preguntó cómo se había enterado de todo eso, contestó De la Donosa que

lo oyó decir a los que vinieron del dicho viaje y armada que pasaba así (*Pleitos colombinos*, tomo VIII, p. 249, edición preparada por Antonio Muro Orejón)⁴.

Otro que participó en el susodicho juicio fue Diego Rodrigues Colmenero, vecino de Palos, de alrededor de 65 años y que estuviera casado con una hija, por ese entonces ya difunta, de Martín Alonso.

En el golfo --relató-- por su navegación el dicho almirante andadas 800 leguas o más de camino, preguntó al dicho Martín Alonso, y dijo que tenía andando el camino que pensó de andar el dicho viaje, y que la tierra no era descubierta y qué le parecía que harían, si siguieran el viaje o volvieron, y el dicho Martín Alonso Pinzón le dijo al dicho almirante: ¡Cómo capitán, con tal embajada de tan altos príncipes se ha de volver y dejar de ir su viaje! ¡Ahora es tiempo de andar! Y que el dicho almirante paró y el dicho Martín Alonso continuó su navegación, y el dicho almirante siguió en pos de él.

Preguntado sobre cómo se había enterado de eso, dijo que

porque el dicho Martín Alonso y los que con él iban decían que había pasado así lo susodicho (*ibíd.*, t. VIII, p. 254).

Y el tercer testigo de oídas que citaré, Hernán Peres Mateos, de 80 años, conocedor también de Martín Alonso y de Colón, sugiere que los marineros de la Santa María, a punto de amotinarse, fueron quienes indujeron al almirante a que hablara con su segundo respecto de los pasos a seguir. El testimonio es imperdible: dice que oyó decir

³ Contra la Corona de Castilla, que dio comienzo en 1508.

⁴ Me tomé el atrevimiento de modernizar la ortografía y la puntuación de esta declaración y de las siguientes. En el libro de Muro Orejón aparecen los testimonios tal cual como quedaron asentados en el acta del juicio.

a los dichos Martín Alonso Pinzón y sus hermanos que [...] la gente que venía en los navíos, habiendo navegado muchos días y no descubriendo tierra, las que venían con el dicho don Cristóbal Colón se querían amotinar y alzar contra él diciendo que iban perdidos y entonces el dicho don Cristóbal Colón había dicho al Martín Pinzón lo que pasaba con aquella gente y qué le parecía que debían hacer y que el dicho Martín Alonso le había respondido: señor, ahorque vuestra merced media docena de ellos o échelos a la mar y si no se atreve yo y mis hermanos barloaremos sobre ellos y lo haremos, que armada que salió con mandado de tan altos príncipes no había de volver atrás sin buenas nuevas (*ibíd.*, t. VIII, p. 397).

Después está Fernán Pérez Camacho, 85 años, conocedor de ambos protagonistas en trato y conversación. Según lo que él oyó, esta fue la respuesta de Martín Alonso ante la requisitoria de Colón:

señor, aquí venimos a servir a Dios y al rey y no habremos de volver atrás hasta que hallemos tierra o morir (*ibíd.*, t. VIII, p. 310).

Y otro Fernán, lanes de Montiel, de 80 años, colorea un poco más la insubordinación:

¿Cómo capitán al cabo de tanto tiempo que habemos andado tanto nos habremos de volver? ¡Adelante! ¡Adelante! Andemos tres o cuatro días u ocho hasta que hallemos tierra porque no conviene a nuestra honra que volvamos así sin hallar tierra (*ibíd.*, t. VIII, p. 314).

Cuando el fiscal del rey le pregunta a Gonzalo Martín, 62 años, conocedor de Colón, qué sabe del tema, el testigo afirma haber escuchado

que al tiempo que habían [...] andado más de 800 leguas el dicho Colón había desmayado y había dicho al dicho Martín Alonso Pinzón que [...] se volviesen y que el dicho Martín Alonso le dijo al señor Colón: no me ha enviado al rey acá para que me vuelva, yo traigo bastimento para un año y no me tengo que volver, que con la ayuda de Dios tengo que pasar adelante (*ibíd.*, t. VIII, p. 320).

Avala también la hipótesis de que los pertrechos nunca escasearon Alonso Gallego, de 65 años, residente en la localidad de Huelva y conocedor, según afirmación suya, de ambos personajes. Dijo Gallego, según consta en el acta correspondiente, que

al tiempo que vino la armada de hacer el dicho viaje y primer descubrimiento, los que venían en los navíos todos decían [...] que habiendo andado muchas leguas por la mar que del navío en que había ido el dicho Colón habían tirado un tiro y que el dicho Martín Alonso Pinzón iba con su navío adelante y aguardó y dijo al dicho Colón: señor, qué manda vuestra señoría, y que el dicho Colón le dijo: Martín Alonso, esta gente que va en este navío va murmurando y tienen ganas de volverse y a mí me

parece lo mismo, [...] y que el dicho Martín Alonso Pinzón había dicho entonces al dicho Colón: señor, acuérdesse vuestra señoría que [...] os prometí por la corona real que yo ni ninguno de mis parientes no habíamos de volver a Palos hasta descubrir tierra en tanto que la gente fuese sana y hubiese mantenimientos; pues ahora ¿qué nos falta? La gente va sana y los navíos nuevos y llevamos harto mantenimientos. ¡Por qué nos habremos de volver! Quien se quisiera volver vuélvase que yo adelante quiero pasar, que yo tengo que descubrir tierra o tengo que morir en esta demanda (*ibíd.*, t. VIII, pp. 341-2).

Sea porque Colón se "desatinó" --como creía Funes-- al comprender que aquellos grandes teorizadores habían errado sus cálculos, sea porque sus marineros, temiendo llegar al borde del planeta y caer al infinito vacío⁵, lo apretaron para que regresase, lo cierto, o al menos lo que parece a todas luces haber sucedido, es que si no hubiera sido por Martín Alonso Pinzón, Colón no habría descubierto América. Yo me juego por la hipótesis del motín: no creo que Colón, teniendo víveres, barcos y navegantes en buenas condiciones, tuviera que apearse tan fielmente a las 700 leguas que, suponían aquellos sabios, había que navegar para llegar a las Indias; el margen de error de un proyecto tan ansiado, del mayor y más estudiado proyecto de la vida de aquel hombre, bien valía estirarse, por lo menos, 700 leguas más. Pero el proyecto era de él, no de los supersticiosos marinos que lo acompañaban y que aún creían en la planitud de la Tierra. Y estos marinos no conocían a Colón, ni mucho menos lo estimaban; no se perdería gran cosa para ellos si su capitán era lanzado por la borda. Al que sí conocían era a don Martín Alonso, quien se había encargado de reclutarlos. Por eso, cuando escucharon ese grito desde la Pinta: "¡Señor, ahorque vuestra merced media docena de ellos o échelos a la amar, y si no se atreve yo y mis hermanos lo haremos!", ahí mismo el motín finalizó, si bien las deliberaciones continuaron lo suficiente como para que las otras carabelas se alejaran y tocaran tierra sin Colón en el horizonte⁶. Funes no quiere por ningún motivo que tal incidente se interprete como un apichonamiento de Colón, y en ese sentido estoy de acuerdo con él: ni el más valiente y decidido de los mortales puede hacer nada frente a cuarenta energúmenos que quieren lincharlo. La honra de Cristóbal Colón, pues, queda intacta, pero se le suma y casi se le aparea la de Martín Alonso Pinzón, el verdadero descubridor del Nuevo Mundo⁷.

⁵ Se lo llamaba por aquel entonces al Océano Atlántico "Mar Tenebroso", y el *Non Plus Ultra* (no más allá) se levantaba como una sobrecogedora advertencia en sus imaginarios pórticos.

⁶ Según declaró Juan Martín Pinzón --hijo y heredero de Martín Alonso-- en 1532, en una probanza del juicio, su padre arribó a Guanahaní "una noche y un día antes que el dicho Almirante se juntase con él" (*Pleitos colombinos*, t. VIII, p. 228). En 1535, Juan Martín Pinzón cedió a la Corona de Castilla todos los derechos territoriales que heredara de la participación de su padre en el descubrimiento (cf. *ibíd.*, t. VIII, p. 109). A la Corona, pues, le convenía que Pinzón resultara el auténtico descubridor. ¿Debilita este factor a la hipótesis que sustento? Ciertamente, pero no la impugna.

⁷ (*Nota añadida el 11/8/9.*) Al día siguiente de asumir el control de la expedición, el 7 de octubre, Martín Alonso modificó el rumbo hacia el sudoeste. "Este cambio fue providencial --comenta otro historiador--. De no haberlo hecho así, la recalada podía haber sido en las costas de Florida y la intensidad de la corriente del

De ahora en más, cuando debamos emplear el verbo "colonizar", troquémoslo mejor por "pinzonizar". La verdad histórica nos lo agradecerá. ¡Y encima suena lindo!

Ya ves, Cornelio, que los pleitos tribunales sí sirven para algo...⁸

0. 0. 0.

Viernes 29/6/2007; 10,49 a.m.

"La honra de Colón queda intacta" dije el último 22 de abril al documentar lo que a mí me parece que sucedió aquel 6 de octubre de 1492, 6 días antes del descubrimiento. Pero después me puse a leer el *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América* de Antonio Ballesteros y descubrí algo que, de ser verdadero, haría de mi admirado don Cristóbal un personaje menos idealista de lo que yo suponía.

Casi todos damos por sentado que fue un desconocido marinero llamado Rodrigo de Triana quien, desde la Pinta, observó por vez primera el suelo americano. Lo cierto es que no vio tierra ninguna sino fuego, pues eran las dos de la mañana cuando divisó esas lumbres indígenas a más o menos dos leguas de distancia. Si nos guiamos por la opinión del historiador Jorge Funes y por la mía propia, la Santa María capitaneada por Colón estaba bastante retrasada con respecto a las otras carabelas en ese momento, por lo que mal pudo el jefe de la

Golfo obligarles a dar vuelta sin descubrir nada" (José Martínez-Hidalgo, *Las naves del descubrimiento y sus hombres*, p. 73). Un nuevo dato en favor del buen tino de aquel navegante que a sus naturales dotes de valentía y liderazgo les agregaba el de ser un experimentado (y afortunado) rumboador.

⁸ (Nota añadida el 11/8/9.) El historiador Manuel Sales Ferré transcribe en su libro *El descubrimiento de América según las últimas investigaciones*, cap. IV, algunas declaraciones de "testigos de oídas" participantes en dicho pleito en apoyo de la hipótesis contraria: el que se quería volver habría sido, según estos testimonios, Martín Alonso y no el Almirante, que insistía en continuar navegando algunos días más hacia el oeste. "¿Qué debemos pensar --se pregunta Sales Ferré-- de estas declaraciones? Que son falsas a todas luces. Es moralmente imposible que Martín Alonso Pinzón, el navegante experto e intrépido, que había comprometido en la empresa su crédito y una parte importante de su fortuna [...], pensase en volverse, cuando las naves se hallaban sanas y los víveres abundaban [...]. Dado el carácter de la persona y los intereses que había comprometido, es seguro que si alguien hubiese hablado de volverse, Martín Alonso Pinzón habría sido el primero en combatir rudamente tamaño despropósito". Cierto es que también considera falsos los testimonios contrarios a Colón: "¿Cómo es posible que cruzara la idea de volverse por la mente de Colón: de Colón, que había andado siete años tras la corte de Castilla en demanda de medios para realizar su proyecto; de Colón, que había ideado lanzarse al Atlántico en unas pobres carabelas tripuladas por criminales; de Colón, que escamoteaba todos los días a los tripulantes parte del trayecto recorrido para que éstos no se asustasen?" En resumidas cuentas, lo que ocurrió aquel 6 de octubre, según este historiador, fue lo siguiente: acobardamiento y posterior motín de la tripulación de la Santa María, cañonazo de Colón avisando a los Pinzones, acercamiento de las naves para deliberar, resolución inflexible de Martín Alonso de ejecutar a los amotinados (ejecuciones que no se concretaron, quedando sólo en amenazas) y continuidad del viaje, las tres carabelas juntas, siendo Colón, a los pocos días, el descubridor del Nuevo Mundo. Es posible que así se dieran las cosas, pero entonces ¿por qué no consignó todo esto Colón en su diario de navegación, que poco y nada dice relacionado con esta evidente y decisiva crisis? Sales dice que si escondió el motín fue sólo por vergüenza, por saberse culpable de él al no haber tratado a su tripulación con el tacto necesario, siendo como era un personaje duro, cruel, iracundo, orgulloso y que trataba "con cierto desdén a sus subordinados, contra lo que era usual y corriente entre la gente de mar española". Esto explica el motín, pero, según mi criterio, no es explicación suficiente de su ocultamiento a los ojos de la Corona. Si Colón esconde tan crucial suceso es porque pasó algo más, y ese algo más es que Colón se rezagó y llegó tarde al descubrimiento, según todo me lo hace sospechar.

expedición ni siquiera enterarse a tiempo del hallazgo⁹. No fue esto, sin embargo, lo que se dijo a los reyes de Castilla cuando regresaron. Habían ellos prometido 10.000 maravedíes anuales de por vida a quien viese las primeras señales verídicas de que habían llegado a su destino, y estas señales, según Colón, las había visto él mismo bajo la forma de tenues centelleos que refulgían y se apagaban muy a la distancia. Habría el comandante divisado estos fueguitos a eso de las 10 de la noche del 11 de octubre, cuatro horas antes del grito de Rodrigo de Triana. Los reyes le creyeron y le otorgaron la suculenta pensión, dejando a Rodrigo tan despechado que, según cuenta la leyenda, apostató del catolicismo y se hizo mahometano.

Yo no le creo a Colón; me sospecho que las primeras noticias fueron dadas por Rodrigo de Triana. Pero aunque la versión del capitán sea la correcta, ¿qué clase de caballero, como yo suponía era don Cristóbal, arrancaría de las narices de un pobre marino esa recompensa que no era para el navegante más reconocido del mundo ni urgente ni necesaria? Tal vez lo haya hecho no por el dinero sino por la honra pública de haber sido, además del mentor del viaje, el descubridor literal de las nuevas tierras¹⁰. Pues tanto peor para un verdadero caballero, a quien le importan tan poco los maravedíes como la opinión de los otros. Si viste los fueguitos, ¡cállalo, Colón! No monopolices la gloria o correrás el riesgo de que la verdadera gloria, la gloria posmortem, no se deje ver en tu horizonte.

Ahora entiendo mejor eso que se dice de la derrota de Colón.

0 0 0

⁹ (Nota añadida el 10/8/9.) Manuel Sales Ferré coincide con nosotros: "Evidentemente, desde el punto en que se hallaba la Santa María, el Almirante no pudo ver ni lo uno ni lo otro [ni tierra ni lumbre]" (*op. cit.*, cap. V).

¹⁰ (Nota añadida el 11/8/9.) Sales Ferré no se anda con vueltas y apunta directamente hacia el factor codicia, aduciendo que tal estratagema configura un "nuevo y triste testimonio de lo mucho que podía la sed de oro en el ánimo de Colón" (*ibíd.*, cap. V).

Capítulo 6

Séneca y Diderot

El oro y la virtud son como dos pesos puestos en una balanza, no pudiendo subir el uno sin que el otro baje.

Platón, *La República*, libro 8

Jueves 3 mayo del 2007; 7,58 p.m.

¿Sabéis por qué --nos pregunta Julien Offroy de La Mettrie--,

sabéis por qué este autor gusta y casi encanta? Porque no es ni regular ni acompasado; sin orden, como sin profundidad, vuela indistintamente sobre toda clase de temas. Le es indiferente abandonar el que acaba de comenzar, para volver a él si Dios quiere, y empezar otro. Más bien parece realizar lo que no promete, que cumplir con lo que anuncia y promete. Poco preocupado por su estilo desgredado, retrata sus ideas en el papel tal como su cerebro las concibe (y las concibe con fuerza): se debe a esta sincera fidelidad la energía, la ingenuidad y la feliz e inimitable manera de ser que les son propias. Sin cuidarse de lo que su lector podría pensar de él [...], no tiene miedo de mostrarse completamente a su mirada, con vicios y virtudes que no le producen ni vergüenza ni vanagloria. [...] Sorprende la rareza de confianzas tan singulares, produce una sensación que la curiosidad vuelve más intensa aún. En fin, lo leemos con tanto placer, y por la misma razón, como el que produce pasearnos por una bella campiña infinitamente variada, donde a la izquierda se observa agua, barcos a vela, montañas, vides, riberas que adora el sol, y a la derecha jardines, bosques, praderas donde algunos animales pastan y otros animales toman leche.

Este párrafo lo saqué de su *Anti-Séneca* (1748), y el autor al que alude no soy yo sino Montaigne, pero yo me siento golosamente identificado con casi todo lo que aquí se dice, sobre todo con eso de que "le es indiferente abandonar el tema que acaba de comenzar, para volver a él si Dios quiere, y empezar otro". Y es por eso, para ser consecuente con esta orográfica pintura que del estilo Montaigne-Cornejín ha hecho el siempre simpático La Mettrie, es por eso que ahora escapo del tema que me venía ocupando --sea cual fuere, que no lo sé a ciencia cierta-- para zambullirme en las aguas de la riqueza y su relación con la virtud y la felicidad. Aquí va, pues, mi propio y descoyuntador *Anti-Séneca*.

¿Quién duda --pregunta Séneca en el capítulo XXII de su ensayo *Sobre la felicidad*--,

quién duda que el varón sabio tiene una materia más amplia para desenvolver su espíritu en medio de las riquezas que en la pobreza?

Yo, yo lo dudo. O capaz que sí, capaz que se desenvuelve mejor en la riqueza, pero se desenvuelve su parte más pérvida. En la pobreza el sabio no desenvuelve su espíritu, no necesita desenvolverlo; lo mantiene arrollado en sí mismo, nutriéndose desde adentro¹. En la riqueza lo desenvuelve, lo saca de su asepsia, y así lo contamina. Según este pensador pseudoestoico,

en la pobreza no hay más que un género de virtud: no abatirse ni dejarse deprimir; en las riquezas, la templanza, la generosidad, el discernimiento, la organización, la magnificencia tienen campo libre.

Pero no es el no abatimiento la única virtud que la pobreza ofrece al sabio, ni la más valiosa. El pobre puede jactarse, enorgullecerse, de no estar quitándole a nadie los alimentos y el abrigo necesarios para sobrevivir, y esa es su flor más bella. Es virtud pasiva, ciertamente, pero virtud al fin. Es más importante no matar que obsequiar migajas a nuestros allegados, que a eso se reduce la "magnificencia", la "generosidad" de los ricachones. Después compara el nivel económico del sabio con su estado sanitario:

Débil de cuerpo o con un ojo de menos estará bien, aunque prefiera gozar de la robustez corporal [...]. Soportará la mala salud, la deseará buena.

El sabio, en tanto que sabio, comprende con el corazón y con la conciencia interna lo que algunos pensadores comprendemos con sólo nuestra conciencia discursiva: que la salud corporal no es un bien eudemónico absoluto y por lo tanto no tiene sentido deseársela buena. Pero aunque así no fuera, la comparación es improcedente, porque ¿a quién molesto yo estando robusto? A nadie, mientras que si soy rico molesto a millones de hombres, niños incluidos, que no reciben mi auxilio económico y perecen por ello. Nuestro estado sanitario no implica por sí mismo virtud o vicio; nuestro estado económico sí. Puede haber santos enfermos; santos ricos, no.

Pero Séneca vuelve a la carga:

Algunas cosas, aunque tengan poca importancia para el conjunto y puedan ser sustraídas sin destruir el bien principal, añaden algo, sin embargo, a la alegría constante y que nace con la virtud. Así las riquezas conmueven y alegran al sabio como al navegante un viento propicio y favorable, o un día bueno y un lugar soleado en el frío del invierno.

Estamos hablando de sabios, estimado preceptor, no estamos hablando de aspirantes a la sabiduría como tú o como yo, a quienes el brillo del oropel, encandilándonos, nos hace derrapar. La riqueza no tiene para el sabio ningún valor, absolutamente ninguno, ni ético ni eudemónico. Y si fuera posible que un sabio considerase algún tipo de riqueza como "un lugar soleado en el frío del invierno", de todos modos continuaría tiritando, porque comprendería que aquel

¹ El propio Séneca lo dice más arriba: "¿Qué necesita del exterior el que ha recogido todas sus cosas en sí mismo?" (cap. XVI).

sol que disfruta le fue arrebatado a otros que tienen igual derecho y mayor necesidad que él de asolearse, y el sabio no se guía por lo que le place sino por lo que su razón, amancebada con su intuición, le ordena. "¿Cuál de los sabios --insiste-- niega que también las cosas que llamamos indiferentes tengan algún valor en sí y sean preferibles a otras?" No lo niegan, y no lo niegan por la sencilla razón de que los sabios no existen ni nunca existieron. Pero tres de los que más de cerca rozaron la sabiduría, Sócrates, Jesús y San Francisco, estuvieron muy cerca de negarlo.

Después Séneca, hablándole a un rico común y corriente, establece la importancia exacta que las riquezas tienen para cada cual:

Para mí las riquezas, si se pierden, no me quitarán más que a sí mismas; tú te quedarás pasmado y te parecerá que estás abandonado de ti mismo si se alejan de ti; en mí las riquezas tienen algún lugar; en ti, el más alto; en suma, las riquezas son mías, tú eres de las riquezas.

Bonito discurso, que además de bonito sería edificante de no ser por el factor sociedad, que es lo que arruina el cuadro. Así es el estoicismo: si un estoico está a la sombra y tiene frío, hace lo que cualquier otra persona: se mueve hacia un lugar soleado, pero se mueve si y sólo si este desplazamiento no implica para él un displacer mayor que el del frío que soporta, o si para desplazarse necesita incurrir en algún comportamiento vicioso. El estoico, en definitiva, se calentará bajo el sol siempre y cuando esto no contradiga su cálculo hedonista ni su ideal de virtud. Ahora bien, remplacemos el sol por la riqueza y preguntémosnos si los esfuerzos necesarios para conseguirla no implican un displacer mayor que los conocidos displaceres que el pobre tolera. Para el habitante promedio de cualquier ciudad contemporánea sin duda que no, o al menos eso es lo que suponen considerando la desesperación que los aqueja cuando su nivel económico decae y los medios que utilizan para elevarlo; pero el sabio estoico, cuyo ideal de virtud es la suprema apatía, sabe muy bien que los esfuerzos necesarios para enriquecerse contrariarían de plano su imperturbabilidad emocional; y no sólo los estoicos, que desean no desear, sino muchos de los que deseamos desear y concretar nuestros deseos más elevados nos oponemos a esa búsqueda precisamente porque sospechamos que aquellos anhelos no podrán ser alcanzados si nos dedicamos a medrar. Séneca me dirá que él no realizó esfuerzo ninguno para enriquecerse, que aquella empresa no le insumió tiempo ni preocupaciones ("... era una fortuna que no había buscado, sino que se limitó a recibirla cuando cayó en sus manos. La herencia que su padre le había dejado era considerable. [...] Y dicha fortuna se había incrementado gracias a ventajosas inversiones. Las larguezas de su pupilo [Nerón] la elevaron aún más", dice Denis Diderot en el capítulo LV de su *Ensayo sobre la vida de Séneca*). Concedamos esto, pero tengamos presente que una fortuna, por más que se consiga sin esfuerzo, difícil es que sin esfuerzo se mantenga; su mantenimiento suele acarrear tantas o más preocupaciones y pérdidas de tiempo que su adquisición. Una persona en la posición de Séneca, empero, tal vez pudiera conservar lo adquirido sin mayores sobresaltos, y entonces la objeción del cálculo hedonista quedaría de algún modo invalidada, pero ¿es que Séneca era uno de esos epicúreos que escupen sobre la virtud

cuando ésta es incapaz de proporcionarles placeres presentes o futuros, como dijo alguna vez el fundador de dicha escuela? De ningún modo. Séneca era estoico. Un estoico moderado y ecléctico, pero estoico al fin, y como tal anteponía el concepto de virtud a cualquier otro, placer individual o felicidad individual incluidos. Ahí está su llaga purulenta, y aquí está mi dedo que la toca y la revienta. Porque me repugna tanto el olvido inmerecido (y es por eso que me ocupé de Martín Alonso Pinzón hace unos días) como la inmerecida fama, y la de Séneca es harto inmerecida. No por hipócrita, porque él nunca, siendo rico, echó pestes sobre la riqueza; no lo acuso de hipocresía sino de atrofia intelectual. Su vuelo mental, a juzgar por este capítulo de su ensayo, tiene mucho de gallináceo y muy poco de aguileño. Hipócrita era Tolstoj, que condenaba la riqueza viviendo sumergido en ella, pero ¡sabe Dios cuántos esfuerzos realizó para desdeñarla!... Esa hipocresía de miras elevadas es mucho más edificante, o, si se quiere, mucho menos nociva, que las construcciones intelectuales viciadas que pasan por buenas por tener como certificado de garantía el nombre de un pensador "elevado".

Yo no dudo, o dudo poco, de la imperturbabilidad de Séneca en el supuesto caso de que hubiese perdido la totalidad de su fortuna. No, a Séneca no le habría ocurrido lo que le ocurrió a mi amigo Fernando Rodríguez, a quien volví a ver el otro día y continúa consumido por la depresión crónica que lentamente se le fue desatando luego de perder muchos de sus bienes materiales. Las riquezas eran de Séneca, mientras que Fernando era de las riquezas. Después de todo, cuando Séneca cayó en desgracia se cortó las venas, supuestamente, con gran tranquilidad y sin pena (lo que no deja, según mi criterio, de ser contrario al ideal estoico, porque si bien se requiere de cierto valor para suicidarse², el sabio nunca siente miedo respecto de las circunstancias que le tocará vivir, por lo cual no tiene motivos para quitarse la vida). Pero la cuestión, lo digo y lo repito hasta el hartazgo, no pasa por saber si la pérdida de sus riquezas lo hubiese apenado o si sus riquezas, lejos de perturbarlo, lo alegraban como al navegante un viento propicio; todo esto es algo secundario. *Un rico en el mundo equivale, tanto hoy como en la antigua Roma, a por lo menos cien hambrientos*. No digo, no alcanzo a decir por ahora, que la riqueza de Séneca fuera la causa de la desnutrición de parte de su pueblo, pero si no era la causa, al menos pudo ser el remedio, pues la única virtud que puede haber en el hecho de ser rico es dejar inmediatamente de serlo, para que dejen también algunos de ser indigentes. La pobreza es el estado ideal del ser humano, en el cual mejor se desenvuelve (o se envuelve) su espíritu, pero la pobreza no es la indigencia, que corrompe y socava los cimientos del alma excepto en aquellos demasiado santos o demasiado locos como para preocuparse por su animal economía. La indigencia es indeseable moralmente³, y quien la

² A los que suponen que la cobardía está detrás de todo suicidio, les responde, atinadamente, Rafael Barret: "¿Cobardes? ¿Cuál es la cobardía mayor, temer la vida o temer la muerte? ¿Resignarse a lo conocido o afrontar el misterio? Matarse es una cobardía a la que pocos se atreven; el presidiario que intenta evadirse, horadando el muro, es más viril que el que se queda esperando órdenes en el calabozo, y me parece cosa grande convertir en llave el cañón de un revólver, y salir del mundo por el pequeño agujero de la sien" (*Moralidades actuales*, ensayo intitulado "Suicidas anónimos").

³ Seguramente también lo es en sentido ético, pero las proposiciones éticas, cuyas consecuencias se pierden en el infinito, son por eso metafísicas y por lo tanto indemostrables mediante la lógica, como ya lo he dicho

fomenta, o quien, pudiendo sofocarla de algún modo, no la sofoca, es un ser inmoral, es un ser vicioso, y, tal vez, es un ser infeliz. Por eso es que me preocupan y a la vez me causan gracia las expresiones de Diderot en defensa de su admirado Séneca; me preocupan porque yo lo tenía como un pensador, aunque pedestre, sensato y criterioso, y me causan gracia porque no sé si burlarme de su infantilismo o de su mala fe. "No me cabe en la cabeza --afirma el enciclopedista-- la gran importancia que se concede a tan enorme fortuna que, desde luego, no era superior a la de cualquier ministro [...]. ¿Qué importancia podía tener esa riqueza que tanto se le echa en cara?" (*Ibíd.*, cap. LV). No voy a responder porque sería repetirme, pero eso de alegar que la fortuna de Séneca no era superior a la de los ministros... ¿a qué viene? Un ministro político no es un preceptor, ni se jacta de ser virtuoso o de conocer algo de lo que la virtud sea; luego, un ministro romano puede perfectamente acumular riquezas sin por ello contradecir nada de lo que representa su investidura, pues los políticos, ya se sabe por más que no se diga, no tienen por meta la bienaventuranza popular sino la fama, los honores y las riquezas personales. Aquí está claro que Diderot no está defendiendo a Séneca sino a sus propios dinerillos. "Habría que preguntarse --continúa-- si los detractores de Séneca se preocuparon en investigar acerca de cómo había acumulado tal fortuna. [...] ¿Se informaron acerca del uso que dio a la misma? ¿En algún sitio dice que su bolsa permaneciese cerrada a sus parientes o a sus amigos menesterosos? Si alguien dijera algo así, mentiría". Sería de desear que Séneca hubiese acumulado su fortuna por medios lícitos (aunque los límites entre un medio lícito e ilícito de ganar dinero nunca están bien demarcados, como ya demostré o pretendí demostrar en mis anotaciones del 28/7/97)⁴; sería de desear, pero no la justificaría frente al tribunal de la virtud. (Además el mismo Diderot nos cuenta que la mayor parte de su fortuna la heredó o se la regaló Nerón; ¿pueden considerarse probos estos medios?) Y ¿desde cuándo la generosidad estoica, la generosidad del virtuoso cosmopolita por excelencia, se limita a abrir la bolsa frente a parientes o amigos menesterosos únicamente? El estoico, ya se sabe, no compadece a nadie, pero va en auxilio de todos, entenados o no entenados, que la gente de veras magnánima nunca hizo ese tipo de diferencias.

Teniendo siempre presente lo dicho por mí hace diez años casi respecto de los medios lícitos o ilícitos empleados para enriquecerse, leamos estos párrafos extraídos del cap. XXIII del ensayo senequista:

Deja, por tanto, de vedar el dinero a los filósofos; nadie ha condenado la sabiduría a ser pobre. Tendrá el filósofo grandes riquezas, pero no arrebatadas a nadie ni manchadas de sangre ajena⁵. Acumula cuanto quieras: son honradas; aunque hay entre ellas muchas cosas que todos quisieran llamar tuyas, no hay nada que pueda

en otras oportunidades. Es por eso, y sólo por eso, que no afirmo que la opulencia sea inética, aunque creo firmemente que mis intuiciones así lo sugieren.

⁴ Ver la sección XI del Apéndice del presente extracto.

⁵ Lo que Nerón le regalaba ¿no estaba manchado de sangre ajena? ¡Hasta la sangre de Jesús chorreaba de los haberes de Séneca!

nadie decir suyo. Pero el sabio no rechazará los favores de la fortuna, y ni se envanecerá ni se avergonzará del patrimonio adquirido por medios honrados.

El sabio no dejará que pase su umbral ningún denario mal entrado; pero no rechazará ni desechará las grandes riquezas, don de la fortuna y fruto de la virtud. ¿Por qué razón les negaría un buen lugar? Que vengan y se alberguen. Ni las ostentará ni las ocultará [...]. Del mismo modo que, aunque pudiera viajar a pie, preferirá, sin embargo, montar en un vehículo, así, siendo pobre, si puede ser rico, querrá; y así tendrá riquezas, pero como cosa ligera y huidiza [...]. Dará a los buenos o a los que podrá hacer buenos, dará con suma prudencia, eligiendo a los más dignos, como quien recuerda que hay que dar cuenta tanto de los gastos como de los ingresos.

Erró Séneca su vocación: debió ser economista. ¡Cuánta más sabiduría encierra este refrán popular: "Haz bien sin mirar a quien"! Y no se diga que yo equiparo hacer el bien con dar dinero; no es así en todos los casos, pero cuando la extrema necesidad aparece, la bondad y el desprendimiento indiscriminado van de la mano.

"No se aprende a conocer a Séneca --advierte Diderot--, ni tampoco se tiene derecho a criticarle, por haber leído unas cuantas páginas suyas. Leedlo, y volved a leerlo entero [...]. Sólo entonces habréis llegado a reconocer que fue un hombre de gran talento y rara virtud" (*ibíd.*, cap. CV). ¿Por qué? ¿Por qué no puedo leer unas cuantas páginas de un determinado autor y criticarlas? Si el mensaje es claro y terminante --y este de Séneca lo es-- puede uno criticarlo sin más. ¿Para qué perder el tiempo leyendo todo lo que Séneca escribiera si yo sólo critico un punto en particular y no la obra en su conjunto? Es como si Pedro Migueletes dijese que comer clavos es bueno para la salud del intestino; ¿voy a privarme de criticar este aserto por el hecho de no haber leído la totalidad de los noventa volúmenes que Pedro Migueletes publicara? Es cierto que yo, además de criticar este punto de su doctrina, he dicho, o di a entender, que Séneca era una persona inmoral, pero era inmoral en tanto defensor de un concepto erróneo y potencialmente dañino, y en ese sentido todos somos o fuimos inmorales en algún momento de nuestra vida. Para conocer, dentro de lo posible, el verdadero grado de inmoralidad que presentaba, tendría sí que leer todo su legado e interiorizarme acerca de los detalles de su existencia, pero no estoy ahora interesado en juzgar a Séneca ni como persona ni como escritor. Temerario sería decir, después de haber leído esta obrita suya, que Séneca carecía de talento. Pero sí coincido con Diderot en que se trataba de un hombre de rara, muy rara virtud.

0. 0. 0.

Capítulo 7

Leibniz

Ahora comprendo lo que ha resistido a los esfuerzos de los filósofos. He descubierto que los hombres son buenos, que los crímenes más infames no lo son sino en apariencia. Sólo el bien existe. La realidad es buena; la realidad es feliz. El mal y la desesperación no son más que impaciencia.

Rafael Barrett, "Mi hijo"

Miércoles 16 de mayo del 2007/ 8,17 p.m.

El mal físico sirve muchas veces para gozar más del bien, y en ocasiones contribuye a que alcance mayor perfección el que lo padece, al modo que el grano que se siembra experimenta una especie de corrupción para germinar: preciosa comparación de que el mismo Jesucristo se ha servido.

Gottfried Leibniz, *Teodicea*

o o o

Jueves 17 de mayo del 2007/ 12,39 a. m.

Ya he mencionado el año pasado (6/10/6) la candidez de la crítica volteriana sobre Leibniz y su optimismo metafísico. Veamos ahora puntualmente cuál era la posición del afamado pensador alemán a este respecto.

Comienza Leibniz su *Teodicea* diciendo que entre los atributos de Dios hay que contar su suprema sabiduría y su bondad infinita, y siendo Dios totalmente sabio y totalmente bueno, es lógico que haya creado el mejor mundo entre todos los posibles. Y el mal está incluido en este mundo por la sencilla razón de que sin él, no sería el mejor de los mundos posibles:

Porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo que un bien menor es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor, habría que corregir algo en las acciones de Dios, si hubiera medio de hacer cosa mejor. Y así como en matemáticas cuando no hay máximo ni mínimo, nada distinto, todo se hace de manera igual, o cuando esto no puede hacerse, no se hace nada absolutamente, lo mismo puede decirse [...] que si no hubiera habido lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno (parágrafo 8).

Algún adversario --continúa Leibniz en el parágrafo 9--,

no pudiendo responder a este argumento, combatirá quizá la conclusión [...] diciendo que el mundo ha podido existir sin pecado y sin padecimientos; pero niego que entonces hubiera sido el mejor.

Es cierto que pueden imaginarse mundos posibles sin pecado ni miserias, haciendo con ellos novelas y utopías; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro (parág. 10).

No puede desaprobarse el que Dios, por su eminentísimo poder, haga que, mediante el permiso de los pecados, se verifiquen bienes mayores que los que han tenido lugar antes de aquéllos. Esto no es decir que debamos complacernos con el pecado, ¡Dios nos libre, sino que creemos en lo que dice el mismo apóstol! (Rom. 5.20): *que donde el pecado ha sido abundante, la gracia es superabundante*; y recordamos que hemos obtenido a Jesucristo mismo con ocasión del pecado (parág. 11).

Cosas que son un poco ácidas, agrias o amargas, agradan muchas veces más que el azúcar; las sombras hacen resaltar los colores [...]. ¿Nos complacemos lo bastante en gozar de salud y damos por ello las debidas gracias a Dios, si no hemos estado nunca enfermos? (parág. 12).

Pero se dirá que los males son grandes y numerosos en comparación de los bienes. Esto no es exacto. Por falta de atención parecen menores los bienes, y es preciso que aquélla se despierte por virtud de la mezcla de males. Si estuviéramos ordinariamente enfermos y raras veces sanos, sentiríamos maravillosamente este gran bien, y advertiríamos menos nuestros males; y sin embargo, ¿no vale más que la salud sea lo ordinario y la enfermedad lo raro? (parág. 13).

Dios no sólo saca de los males mayores bienes, sino que los encuentra ligados con los mayores de todos los bienes posibles, de suerte que sería una falta el no permitirlos (parág. 127).

Dios quiere el orden y el bien; pero sucede a veces que lo que es desorden en la parte, es orden en el todo (parág. 128)¹.

Después cita Leibniz al pensador francés Pierre Bayle, quien a su vez cita al estoico Crisipo que, conforme a su escuela, defiende una posición similar al optimismo metafísico:

El principal designio de la naturaleza² no ha sido hacer a los hombres enfermizos, porque esto no cuadraría a la causa de todos los bienes; pero al preparar muchas cosas grandes, muy bien ordenadas y muy sutiles, halló que resultaban de ello algunos inconvenientes, los cuales, por lo mismo, no han sido conformes con su plan primitivo ni con su propósito; han aparecido como resultado de la obra; sólo han existido como consecuencias. Al tratar de la formación del cuerpo humano, la idea más delicada y la utilidad misma de la obra exigían que la cabeza se compusiera de un tejido de huesos menudos y sueltos, pero por esto mismo debía tener la incomodidad de no poder resistir a los golpes. La naturaleza preparaba la salud, mas a la vez fue preciso, por una especie de concomitancia, que se abriera la puerta a las enfermedades. Lo mismo sucede respecto a la virtud; la acción directa de la naturaleza que la hizo nacer, produjo de rechazo la raza de los vicios (parág. 209).

¹Esto mismo pensaba Rousseau (cf. su *Carta a Voltaire*) cuando corregía el aserto de Pope respecto de que "todo está bien" agregándole un artículo que lo tornaba mucho más verídico: "El todo está bien".

²Para el estoicismo, los términos "Dios" y "naturaleza" son intercambiables.

Y al teólogo francés Diroys, que niega este optimismo aduciendo que si Dios produce siempre lo mejor, necesariamente producirá dioses y no hombres, lo refuta

por no tener en cuenta el orden y enlace de las cosas. Si cada sustancia, tomada aparte, fuese perfecta, serían todas semejantes, lo cual no es conveniente ni posible. Si fueran dioses, no hubiera sido posible producirlos (parág. 200).

También acierta Leibniz --según mi criterio-- en compatibilizar su optimismo con el paradigma evolutivo:

Podría decirse que toda la serie de cosas, hasta el infinito, puede ser la mejor posible, aun cuando lo que existe en todo el universo, en cada parte del tiempo, no sea lo mejor. Podría suceder, por tanto, que el universo marchase siempre de mejor a mejor, si la naturaleza de las cosas fuese tal, que no fuese permitido arribar a lo mejor de un golpe (parág. 202).

Y cuando dice que

si Dios escogiese lo que no fuese mejor absolutamente y en conjunto, resultaría un mal mayor que todos los males particulares que pudieran impedirse por este medio (parág. 129),

creo que yerra en la construcción de la oración y le sale falsa, porque podría Dios, hipotéticamente, escoger un mundo indoloro, el cual no sería mejor absolutamente que éste y sin embargo no resultaría de su elección un mal mayor que los males actuales; de hecho, no existiría mal ninguno --como tampoco ningún bien.

Digo que Leibniz acierta en todo esto; pero acierta cuando lo afirma, no cuando lo prueba. Cuando intenta probarlo fracasa, como fracasaría cualquiera que intentase probar cualquier tipo de aseveración metafísica. Yo le creo porque sí, no porque se llame Leibniz o porque me hayan persuadido sus razonamientos. Por ejemplo, creo que también acierta cuando niega el dualismo maniqueo, cuando no permite que la explicación más sencilla del origen del mal se apodere de su entendimiento en virtud de esta sencillez; pero no creo que la justificación que sigue pruebe nada, si bien la encuentro simpática y colorida:

A mi parecer, no es una gran explicación de un fenómeno, el asignarle un principio adrede: al mal un *principium maleficum*, al frío, un *principium frigidum*; esto es muy fácil y muy cómodo. Es casi como si uno dijera que los peripatéticos aventajan a los nuevos matemáticos cuando explican los fenómenos de los astros, al darles inteligencias peculiares que los conducen, pues así es muy fácil concebir por qué los planetas marchan con tanta exactitud; en vez de que se necesita saber mucha geometría y meditar mucho para comprender cómo de la gravedad de los planetas que los lleva hacia el sol, unida a algún torbellino que los arrastre o a su propia impetuosidad, puede proceder el movimiento elíptico de Kepler que satisface perfectamente a las apariencias. Un hombre que sea incapaz de hallar gusto en las especulaciones profundas, aplaudirá desde luego a los peripatéticos, y considerará a nuestros matemáticos como unos visionarios". "El mal no tiene necesidad de una

explicación *per principium maleficum*, como no la tienen el frío ni las tinieblas [...]. El mal mismo sólo procede de la privación; lo positivo sólo entra en él por concomitancia, como lo activo entra por concomitación en el frío. [...] la privación envuelve la acción y la fuerza por accidente. Ya he demostrado antes cómo la privación basta para causar el error y la malicia; y cómo Dios es llevado a tolerarlos, sin que por eso haya en él malignidad. El mal procede de la privación; lo positivo y la acción nacen de él por accidente, como la fuerza nace del frío (parág. 152 y 153).

¿Por qué habría de darle yo *la razón* a este argumento y no al de Schopenhauer, que pretende probar lo mismo pero la inversa? (Schopenhauer no habla de bienes y males sino de placeres y dolores, pero el desarrollo lógico de su tesis es el mismo). Yo le doy mi asentimiento --no la razón-- a la opinión del Leibniz, y es que ya estaba yo convencido de antemano de que el optimismo metafísico es verdadero; lo único que hizo Leibniz con su *Teodicea* fue halagar mi ego, pues encuentro placentero leer algo que coincide con mi punto de vista y que procede de un pensador egregio. Podráme suceder, sí, que adopte alguna idea metafísica por el solo hecho de haber leído a un autor que la defiende, pero aquí el escritor que busca persuadir actúa como un aldadón, despertando a la idea metafísica que yacía dormida en nuestro inconciente; no son sus argumentos los que nos seducen, sino su afirmación, seca y tajante, de que tal engranaje cósmico es así o asá y no de otra manera. Por eso los escritores metafísicos que más prosélitos acumulan no son los que pretenden deducir sus proposiciones unas de otras, al modo "geométrico", sino los que las gritan peladamente al aire, con gran sonoridad y estruendo y sin cuidarse para nada de las supuestas razones que los llevaron hacia ese destino. La tarea del escritor metafísico es despabilar, no instruir³.

He coincidido hasta el momento con casi todo lo que Leibniz expresara en este libro. Es hora de discrepar, y la discrepancia será de tal magnitud que hará imposible las negociaciones; se trata nada menos que del problema del libre albedrío.

Comencemos por su declaración de principios: "Una necesidad insuperable --dice en el prefacio-- abriría las puertas a la impiedad, ya por la impunidad que pudiera inferirse de ella, ya por la inutilidad que habría en querer resistir un torrente que todo lo arrastra". En primer término sostengo que yo, que soy a ultranza determinista, no creo tener tantos ni tan grandes vicios, ni cometer tantos ni tan grandes pecados como aquellos políticos, o aquellos asaltantes, o aquellos violadores o aquellos asesinos que por regla hipergeneral no creen en el determinismo ni pueden concebir siquiera la idea que representa. Spinoza era determinista, ¡y qué!, ¿se portó mal por eso? ¿Se portó mal Epicteto? ¿Se portó mal Albert Einstein?... Por cada determinista convencido que haya delinquido

³ Esto no significa que no existan ideas metafísicas compatibles o incompatibles unas con otras y que no podamos descubrir estos condicionantes valiéndonos de nuestro raciocinio. Intuyendo las ideas metafísicas principales, basales, podemos proceder luego a deducir algunas otras mediante la lógica ortodoxa, o a descubrir, valiéndonos de esta lógica, que alguna de las ideas basales es falsa por ser incompatible con alguna otra (o sea que dicha idea falsa no proviene de una intuición sino de un presentimiento trucho o de un razonamiento físico extrapolado al terreno metafísico). Pero siempre hay que tener sumo, sumísimo cuidado al utilizar la lógica ortodoxa para relacionar proposiciones metafísicas.

contra su prójimo o contra sí mismo puedo nombraros veinte albedristas igualmente rapaces. Y ¿por qué la inutilidad de querer resistir los designios divinos pasa por impiedad a los ojos del Leibniz? Sentirse inútil ante Dios, que nada desea de nosotros porque nada desea, ni nada necesita de nosotros porque nada necesita, es el estado más piadoso y humilde al que podemos aspirar.

Las contradicciones --siempre según mi criterio, que no considero infalible-- siguen cuando supone que actuamos libremente y, al mismo tiempo, somos coaccionados --o incentivados, que suena más fino-- por alguna causa o motivo que nos inclina:

No hay que imaginarse que nuestra libertad consiste en una indeterminación o en una indiferencia de equilibrio [...]. Este equilibrio en todos los sentidos es imposible; porque si nos hubiéramos igualmente inclinado por las soluciones A, B y C, no podríamos inclinarnos igualmente por A o por no A. [...] Cuando se examina de cerca, se ve que siempre ha habido alguna causa o razón que nos ha inclinado hacia el partido que hemos tomado, aunque muchas veces no nos hagamos cargo de qué es lo que nos mueve (parág. 35).

Si siempre hay alguna causa o razón que nos mueve, nuestro movimiento está determinado por ellas; luego, caemos en el determinismo, por más que la causación o el razonamiento sean internos.

Pero Leibniz llama determinación no a la causación de un suceso, sino a la posibilidad de que suceda:

Los filósofos convienen hoy en que la verdad de los futuros contingentes está determinada, es decir que los futuros contingentes son futuros, esto es, que serán y sucederán, porque tan cierto es que lo futuro será, como que lo pasado ha sido. Era cierto, hace ya cien años, que yo escribiría hoy, como será cierto dentro de cien años, que yo he escrito. Así, lo contingente, por ser futuro, no es menos contingente; y la determinación, que se llamaría certidumbre, si fuese conocida, no es incompatible con la contingencia (parág. 36).

Lo que quiere decir Leibniz, lo que quiere dar a entender, es que pudo haber elegido no escribir su *Teodicea*... y sin embargo ya estaba determinado, desde el principio de los tiempos, que la escribiría; juzguen los lectores si hay aquí o no una contradicción.

Esta determinación nace de la naturaleza misma de la verdad, y no puede dañar a la libertad; pero hay otras determinaciones que vienen de otra parte, y en primera línea de la presciencia de Dios, que muchos han creído contraria a la libertad, porque afirman que lo que está previsto, no puede dejar de existir, y dicen verdad; pero no se sigue de aquí que sea necesario, porque la verdad necesaria es aquella en que lo contrario es imposible o implica contradicción. Ahora bien; esta verdad que lleva consigo el que yo escribiré mañana, no es de esta naturaleza, no es necesaria. Pero supuesto que Dios la prevé, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia es necesaria, porque se sabe que ella existe, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible, y esto es lo que se llama una necesidad hipotética. Pero no es esta la

necesidad de que se trata; es una necesidad absoluta la que debe exigirse, para poder decir que una acción es necesaria, que no es contingente, que no es efecto de una elección libre (parág. 37).

O sea que, según Leibniz, existe un decreto divino, inmodificable desde luego, que dice lo siguiente: "Leibniz escribirá mañana", y junto a ese decreto está Leibniz diciendo lo siguiente: "Yo puedo elegir entre escribir o no escribir mañana, porque el hecho de que no escriba no es imposible ni implica contradicción". A mí todo esto me huele mal, qué quieren que les diga.

"Todos los filósofos --declama Leibniz olvidando a Spinoza-- lo reconocen, confesando que

la verdad de los futuros contingentes está determinada, sin que por eso dejen de continuar siendo contingentes. Ninguna contradicción implicaría la cosa en sí misma, si el objeto no se siguiese; y en esto consiste la contingencia (parág. 44).

Es más de lo mismo: está determinado por Dios el hecho de que yo beberé agua hoy por la noche, pero no existe ninguna contradicción lógica si yo me abstengo de beberla; luego, puedo elegir entre beber o no beber el agua, por más que Dios ha ordenado que la beba y sabe que cumpliré su mandato. Para decir que no existe aquí una contradicción es necesario suponer que las ordenanzas divinas son algo así como los edictos policiales, que uno puede cumplirlos o no cumplirlos: "no mates", "no robes", "bebe agua hoy por la noche"; Dios me lo sugiere y después yo hago lo que quiero. Pero aquí no se trata de mandamientos divinos sino de divinas predicciones, que por ser divinas son infalibles. Si yo puedo elegir no tomar agua, entonces la posibilidad de no tomarla existe; luego, existe la posibilidad de que yo eche por tierra una predicción de Dios y con ella su presciencia toda, modificando así, según mis deseos, el destino del universo. ¿No hay contradicción lógica en burlar los designios de Dios a cada momento? Alguien me dirá que si no tomo el agua, entonces estaba decretado por Dios que no la tomaría; curiosa objeción. Si el futuro ya está escrito --y esto es algo que Leibniz afirma sin vueltas-- no se puede andar modificando esta escritura toda vez que alguien realiza un acto libre, y

las disposiciones del corazón humano y las de las circunstancias hacen que Dios conozca infaliblemente la elección que el hombre hará (parág. 361).

Después se la toma con Dios, y afirma que Él también puede optar por uno u otro camino:

Dios no deja de escoger lo mejor, pero no se ve precisado a hacerlo, y ni siquiera hay necesidad respecto al objeto de la elección de Dios, porque es igualmente posible cualquier otro orden de cosas. Por esta misma razón, la elección es libre e independiente de la necesidad, puesto que se hace entre muchos posibles (parág. 45).

Si Dios "no deja de escoger" el mejor de los mundos posibles, entonces *no puede* escoger otro mundo de inferior calidad (y es por eso que tampoco nosotros podemos apartarnos de los designios divinos, pues con cada acto libre abriríamos las puertas de un mundo paralelo que no sería el mejor que Dios nos tenía reservado). Si a Leibniz le molestaba tanto tener que admitir que Dios está sometido al destino, habría hecho bien en concluir junto conmigo en que Dios no es otra cosa que el destino. Así se acaban los sometimientos.

Dios jamás dejará de hacer lo mejor (parág. 58).

Dios no puede dejar de hacer lo mejor, o sea que está sometido a lo mejor. Ahora bien; el destino del universo es el mejor destino posible. Luego, Dios está sometido al destino. Está sometido a sí mismo⁴.

Querer que Dios no dé el libre albedrío a las criaturas racionales, es querer que no haya tales criaturas (parág. 120).

O sea que a criterio de Leibniz, si el libre albedrío no existe, nosotros no somos hombres pensantes. ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra?

Todos nacemos corrompidos --según la Iglesia y según Leibniz-- por causa del pecado original. Pero ¿Adán fue libre al pecar? ¿Pudo haber no pecado? Parece que sí:

Dios vio entre las ideas de los posibles a Adán pecando libremente, y Dios decretó admitirle a la existencia tal como lo había visto; este decreto no muda la naturaleza de los objetos, ni hace necesario lo que era contingente en sí, ni imposible lo que era posible (parág. 231).

Por consiguiente, se responderá que Adán ha pecado libremente, y que Dios le ha visto *pecante* en el estado de Adán posible, y que de posible se ha convertido en Adán actual en virtud del decreto del permiso divino [de hacer uso de su libre albedrío]. Es cierto que Adán se determinó a pecar en virtud de ciertas inclinaciones predominantes; pero esta determinación no destruye la contingencia ni la libertad, y la determinación cierta que hay en el hombre a pecar, no le impide el poder de no pecar (absolutamente hablando), y puesto que peca, el de ser culpable y de merecer el castigo (parág. 369).

Quiero que quede claro que yo no estoy tratando aquí de refutar la existencia del libre albedrío; tarea de necios es la de refutar con argumentos un principio que, si existe, nace más allá del mundo de los fenómenos. Lo que pretendo refutar es tan sólo la supuesta compatibilidad entre el libre albedrío y la presciencia, bondad y omnipotencia divinas. O sea que yo afirmo que si el libre albedrío existe, no

⁴ Para salvar la libertad divina, afirma Leibniz (parág. 132) que "Dios es llevado a hacer lo mejor por una necesidad moral", no por una "necesidad absoluta y metafísica" que sí lo encadenaría. Pero, ¡oh torpeza mía!, no supe hallar en este libro ningún pasaje que me aclarara por qué la necesidad moral no es fatal y la metafísica sí, o en qué se diferencian propiamente estas dos necesidades.

existe un dios sabio, bueno y poderoso en grado infinito⁵. Lo afirmo, pero eso no indica que esté seguro de que así es. Aclarado esto, continuemos.

La bondad de Dios, junto con su sabiduría, le conduce a crear lo mejor; y aquí está comprendida toda la serie total, su resultado, y las vías adoptadas. Su bondad le conduce a esto sin forzarle, porque no hace imposible lo que no hace que se escoja. Llamar a esto *fatum*, es tomarlo en un sentido que no es contrario a la libertad (parág. 228).

Leibniz se ablanda: admite ya la palabra *fatum* en su sistema. Ablandémonos nosotros también y admitamos que Dios puede hacer lo que quiere. Podría, si quisiera, trastocar el orden cósmico e impedir que se desarrollara el mejor de los mundos posibles; *si quisiera*. Pero el hecho es que no puede quererlo. Dios puede hacer lo que quiere, pero esto no significa que sea libre, porque *no puede no querer lo que quiere*. Y lo mismo pasa con nosotros los humanos. Yo tengo en este momento un pan de maíz dentro de mi mochila; si quiero comérmelo me lo comeré, si no, no. Según Leibniz soy libre para decidir esto, y yo podría transigir con él en este punto *siempre y cuando no afirme que soy libre para elegir entre desear comerlo y desear no comerlo*. No es mi voluntad la que controla la aparición del deseo de deglución, y una vez aparecido éste con la fuerza suficiente para contrapesar cualesquiera otros deseos que se oponen a la ingesta, es forzoso que me voy a tragar el pan (a menos que una circunstancia exterior a mi aparato desiderativo me lo impidiese).

Decir que no se puede hacer una cosa, sólo porque no se la quiere, es equivocarse el significado de los términos (parág. 228).

No me parece. Para mí es claro que mi sistema volitivo está impedido estructuralmente de ordenar a mi sistema motor algo que no es deseado hacer⁶, de suerte que si lo hago, lo hago si y sólo si me coaccionan desde fuera (por ejemplo, si me caigo al piso porque alguien me empuja o porque pierdo el equilibrio). Yo puedo hacer una cosa que *no quería* hacer y que ahora quiero, pero nunca puedo hacer nada (por propia voluntad) que no quiera hacer en el momento en que la acción se desarrolla. Leibniz en el fondo lo sabe:

El sabio sólo quiere el bien, y ¿es una servidumbre el que la voluntad obre conforme a la sabiduría?

¡Por supuesto! Una servidumbre no pierde su condición de tal por el hecho de que el amo a quien se sirve sea más o menos magnánimo.

⁵ Para Leibniz es al revés: dice que si la necesidad ciega fuese verdadera, la sabiduría y la bondad de Dios quedarían "absolutamente suprimidas" (parág. 168). Esto podría ser así tomando como "necesidad ciega" la doctrina de los materialistas que niegan la existencia de las causas finales, pero yo no soy de esos. Mi determinismo, en ese sentido, no lleva lentes oscuros.

⁶Que no es deseado hacer por la voluntad que se impone a los diferentes grupos de subvoluntades que pugnan dentro de nosotros (ver anotaciones del 3/9/97).

¿Se puede ser menos esclavo que cuando se obra por propia elección según la más perfecta razón?

Si obramos según la más perfecta razón, somos esclavos de esta; si obramos conforme a la sabiduría, la sabiduría es quien nos tiende las cadenas, y así con cualquier otro principio regulador de las voluntades.

Aristóteles decía que se halla en la servidumbre natural el que tiene mala conducta y que tiene necesidad de ser gobernado. La esclavitud procede de fuera, lleva a lo que degrada, y sobre todo, a lo que degrada con razón; la fuerza ajena y nuestras propias pasiones nos hacen esclavos.

Aquí Leibniz se aparta de la discusión metafísica y entra en lo convencional. Ya todos sabemos que los esclavos propiamente dichos están encadenados por fuera y no por dentro, y que quien obra conforme a la razón universal no siente cadenas al hacerlo. Pero el hecho de que no las sienta no significa que no las tenga. Si el carro de la razón y la sabiduría va para el mismo lado que nosotros y con la misma velocidad, nunca sentiremos el tirón. Nunca seremos arrastrados, pero también podría decirse que el carro de la embriaguez lleva muchos encadenados que (al menos en principio) lo siguen a paso de murga y sin tensiones. ¿Por qué el factor razón o el factor sabiduría son internos y el factor embriaguez no? Digamos entonces que los esclavos comunes y corrientes son aquellos que presentan cadenas en sus tobillos, y éstos siguen las órdenes del ente material que los oprime, mientras que los demás somos todos esclavos metafísicos que siguen las órdenes de diversos entes inmateriales que pueden ser buenos o malos en sí mismos y que pueden hacer sentir su rigor o no a sus súbditos sin que por eso deba creerse que la sujeción en algunas circunstancias desaparece. Lo único que nos hace libres, decían los estoicos, es el cabal conocimiento de los verdaderos motivos que producen nuestras acciones. Ver el carro, ver la cadena, y caminar sosegadamente junto a él⁷. Otra cosa no hay⁸.

"Se tiene por imposible --dice Godofredo en el parágrafo 282-- que un magistrado sabio y formal, que no ha perdido el sentido, incurra públicamente en una gran extravagancia, como sería, por ejemplo, el correr por las calles de su pueblo para dar que reír. Lo mismo sucede en cierta manera con los bienaventurados; son también capaces de pecar, y la necesidad que se lo prohíbe es de esta misma especie". Un magistrado sabio y formal podría, potencialmente, querer correr desnudo frente a una multitud, y si este deseo sobrepaja a todos aquellos otros deseos que en aquel momento no apoyan la moción, el magistrado

⁷ "El Destino guía a quien de grado le sigue; al díscolo lo arrastra. [...] que el Destino nos encuentre dispuestos y diligentes. Es un gran espíritu éste que se le ha entregado; por el contrario, es un espíritu mezquino y degenerado aquel que lo combate, que reprueba el orden del mundo y prefiere corregir a los dioses antes que a sí mismo" (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, epístola 107).

⁸ "Es siempre una necesidad dichosa el verse obligado a obrar según las reglas de la perfecta sabiduría" (parág. 344). Si es dichosa o no, no viene al caso. Es una necesidad, y eso es todo lo que pido.

se desnudará y correrá, y este suceso será tan fatal como cualquier otro que protagonizara en su diaria rutina. Los bienaventurados tienen la "libertad" de pecar en tanto tengan el deseo de hacerlo; si no, no la tienen. A mí me parece mucho más racional que la del Leibniz la postura de Descartes, que admitía la providencia de Dios y también la existencia del libre albedrío (este último siguiendo el dictado de su experiencia interior) pero no sabía cómo hacer para conciliarlos⁹. Ante una empresa descabellada es más sensato suspender el juicio que razonar descabelladamente. Es preferible que te digan "no tengo idea" a escuchar que

no hay que dudar que los efectos se siguen de sus causas de una manera determinada, no obstante la contingencia y aun la libertad, las cuales no dejan de subsistir con la certidumbre o determinación (parág. 360)¹⁰.

Los albedristas de hoy lo son para justificar con ello su amor por los castigos y las venganzas terrenales; Leibniz defendía el libre albedrío, más que nada, para justificar los tormentos infernales. Y cuando se le decía que cómo podía ser justo, aceptando incluso el libre albedrío, un castigo infinito por causa de un pecado finito, respondía que el pecado no es tan finito como algunos creen:

Como los condenados subsisten [ya en el infierno] siendo malos, no pueden ser sacados de su desdicha (parág. 266).

No es que los condenados continúen con sus fechorías en el mismo averno, sino que continúan con su mala voluntad, "y carecen de la gracia que podría hacerla buena" (parág. 267). Pero si carecen de la gracia indispensable para recapacitar, ¿no son esclavos de su crapulencia? Y si son crápulas a pesar suyo, ¿no es justo que cese alguna vez la condena? No, porque

⁹ Cf. René Descartes, *Principios de filosofía*, artículos 39, 40 y 41 de la primera parte.

¹⁰ Fueron varios los pensadores que, después del Leibniz y siguiendo su ejemplo, intentaron conciliar la omnipotencia divina con el libre albedrío humano. Uno muy renombrado, el danés Soren Kierkegaard, zanjaba la monumental controversia, o pretendía zanjarla, con el siguiente discurso: "Lo máximo que puede hacerse en general a favor de un ser, lo máximo hacia donde se lo puede llevar, es hacerlo *libre*. Justo para poder hacer esto se requiere la omnipotencia. Esto parece extraño, pues precisamente la omnipotencia parece hacer dependiente. Pero si se quiere pensar la omnipotencia, se verá que precisamente en ella se halla la determinación de poder retirarse nuevamente en la exteriorización de la omnipotencia, de tal modo que justo lo hecho por la omnipotencia se hace independiente. [...] Todo poder finito hace dependiente; sólo la omnipotencia puede hacer independiente, crear de la nada lo que en sí tiene consistencia, porque la omnipotencia 'se retira' continuamente [...] sin renunciar lo más mínimo a su poder [...]. Esto es lo incomprensible: que la omnipotencia no sólo puede crear lo más imponente de todo, la totalidad visible del mundo, sino que puede producir lo más frágil de todo, un ser independiente frente a la omnipotencia. Por tanto, la omnipotencia, que con su mano poderosa puede estar tan pesadamente en el mundo, puede hacerse a la vez tan liviana, que lo hecho reciba independencia. Es tan sólo una representación mundana y deplorable del poder el que cuanto mayor sea más pueda someter y hacer dependiente" (*Papirer VII, I, 141*, citado por Josef Seifert en *Superación del escándalo de la razón pura*, II, 5.8). Seifert califica este sermón de "genial intento de solución especulativa de la relación entre la libertad humana y la omnipotencia divina". Por mi parte, sólo me resta coincidir con Kierkegaard: esto es incomprensible.

después de esta vida, aunque se suponga que el auxilio de la gracia cesa, siempre hay en el hombre que peca, en el acto mismo que está condenado, una libertad que le hace culpable y una potencia, aunque lejana, de levantarse, por más que no llegue nunca a convertirse en acto. Y nada empece decir que ese grado de libertad, exento de necesidad, pero no exento de certidumbre, subsiste en los condenados (parág. 269).

¡Qué sarta de necesidades!... ¿No valía decir mejor con Orígenes que la condena es finita en lugar de imaginar semejante sofistería?

Pero ya vamos llegando al quid de la cuestión. La pregunta que yo me hacía era la siguiente: ¿Era Leibniz un espíritu afiebrado fanatizado por los dogmas de una religión supersticiosa que se inmiscuía todo el tiempo en sus cavilaciones, o era un pensador coherente pero cobarde?

Según Harald Höffding, el sistema leibniziano se alzó como un retruque a los argumentos puramente mecanicistas de Descartes, Hobbes y Spinoza. "Para muchos de la antigua escuela --dice Höffding-- estos principios y estos sistemas nuevos eran el tipo de lo arbitrario y de la impiedad", y hacia fines del siglo XVII comienza una reacción contra ellos.

Desde el punto de vista de la filosofía, esta reacción ofrece grandísimo interés. No quería renunciar a los resultados científicos verdaderamente adquiridos, y trataba de sobreponerse a la concepción mecánica de la naturaleza, no por el exterior [...] sino por el fondo, examinando los postulados que eran el fundamento del nuevo sistema, que intentaba conciliar con la concepción de la antigüedad y de la Edad Media, con la cual se había roto tan enérgicamente.

Leibniz fue el abanderado de esta reacción, que "jamás acaso se efectuó con tanta profundidad de espíritu" como la que caracterizaba a nuestro pensador, a pesar de que éste "se haya acomodado, conscientemente o no, en su estilo a las opiniones conservadoras mucho más de lo que tenía derecho a hacer desde su punto de vista" (*Historia de la filosofía moderna*, tomo I, libro III, cap. 6). Este acomodamiento ilícito, a los ojos de Höffding, "fue seguramente hecho de buena fe; de eso no cabe duda". Opinión que no es compartida por Bertrand Russell, uno de los pensadores más estudiosos de la filosofía leibniziana. Según Russell,

Leibniz ha sido uno de los intelectos supremos de todos los tiempos, pero como ser humano no fue admirable. [...] Estaba totalmente desprovisto de aquellas superiores virtudes filosóficas que son tan visibles en Spinoza. Su mejor pensamiento no era apropiado para ganarle popularidad, y dejó los papeles en que lo recogía sin publicar en su pupitre. Lo que publicó estaba destinado a obtener la aprobación de los príncipes y las princesas (*Historia de la filosofía occidental*, t. II, lib. III, cap. XI).

La *Teodicea* fue redactada por pedido de la reina Carlota de Prusia, quien se sentía perturbada por algunas afirmaciones del ya citado pensador Pedro Bayle en el sentido de que existe una evidente discordancia entre los dictados de la razón y algunos de los dogmas de la religión positiva, y "rogó a Leibniz que las refutase" (Höffding, *ibíd.*). La más evidente de estas discordancias pasaba por el problema del libre albedrío, que parecía chocar con el principio de razón suficiente. Leibniz admite este principio, según el cual nada ocurre sin una razón; pero

cuando nos ocupamos de los agentes libres, las razones para sus acciones «inclinan sin necesidad». Lo que hace un ser humano siempre tiene un motivo, pero la razón suficiente de su acción no tiene necesidad lógica. Eso, al menos, es lo que dice Leibniz cuando escribe popularmente, pero, como veremos, él tenía otra doctrina que se guardó para sí (Russell, *op. cit.*).

Esta doctrina oculta e impopular es, según Russell, "tan determinista como la de Spinoza", y conforma un sistema de pensamiento "profundo, coherente [...] y asombrosamente lógico". Pero cuando decide hacer partícipe de sus esotéricos descubrimientos al teólogo Antoine Arnauld, partidario del jansenismo, éste se muestra perplejo:

Encuentro en estos pensamientos tantas cosas que me alarman y que casi todos los hombres, si no me equivoco, encontrarán tan chocantes, que no veo qué utilidad puede tener un escrito que, sin duda, rechazará todo el mundo. [...] ¿No valdría más que dejase estas especulaciones metafísicas, que no pueden ser de ninguna utilidad ni a él ni a los demás, para aplicarse seriamente a la mayor tarea que pueda jamás tener, que es asegurar su salvación ingresando a la Iglesia? (carta de Arnauld fechada el 13/3/1686 dirigida al príncipe Ernesto, landgrave de Hesse).

El amor de Leibniz por la lógica le pedía eliminar de su sistema el libre albedrío, pero su complacencia en la comodidad burguesa le pedía mantenerlo. Triunfó la complacencia por sobre la verdad; pero como la verdad, a la postre, siempre sale victoriosa, ahora sabemos, ahora creo saber, que el sistema metafísico de Leibniz --el esotérico-- es inatacable por donde se los mire, y ya no sé si alegrarme o entristecerme, porque se parece tanto al mío que al cabo yo seré, para la posteridad, un simple comentador y desarrollador de tan excelsa doctrina¹¹.

0 0 0

¹¹ Muchos son los creyentes que suponen, extrañamente, que todo determinismo es irreligioso. A ellos les dedico esta cita de Höffding, a ver si comprenden que los ilógicos son ellos y no nosotros: "El indeterminismo rompe la relación entre el individuo y la especie, incluso entre el individuo y todo el resto de la existencia. El individuo no es ya un término particular en el amplio conjunto de la existencia, sino que está arrancado de ella precisamente en los puntos más decisivos. Por consiguiente, es imposible para el indeterminismo concebir la existencia como una totalidad. Cualquier concepción religiosa o filosófica profundizada llega a ser imposible. La única concepción religiosa conciliable con el indeterminismo es el politeísmo, pues cualquier ser que pueda formar el comienzo de una serie causal es un pequeño Dios, un ser absoluto y, en consecuencia, tenemos tantos dioses como hombres «libres» tengamos. [...] Si se concibe la divinidad como un ser absoluto y todopoderoso, la suposición de una voluntad causalmente libre en los seres finitos se contradice directamente a sí misma" (*La moral*, tomo I, cap. V, secc. 3.a). Y más abajo, en esa misma página, agrega que "no es históricamente exacto pensar [...] que el sentimiento antirreligioso haya ordenadamente tomado el partido del determinismo. Más bien podría creerse lo contrario; al menos los racionalistas se han decidido por

el indeterminismo (Cons. Pelagio contra San Agustín, Erasmo contra Lutero, los armenios contra los calvinistas ortodoxos). Cuando se dice que una fórmula matemática del mundo es imposible si el hombre posee una voluntad libre, debe concederse asimismo que hay contradicción en creer en un Dios omnisciente, admitiendo a la vez la libertad causal de la voluntad. El Dios omnisciente debe ser *summus mathematicus* y con facultad de predecirlo todo con exactitud absoluta".

Capítulo 8

Höfdding y Rousseau

...el hecho es que por sutil magia, por misterioso procedimiento, la naturaleza miente a los mentirosos.

Miguel de Unamuno, *¿Qué es verdad?*

Miércoles 30 de mayo del 2007/ 4,03 p. m.

Toda doctrina moral que toma como base una autoridad --ya sea natural o sobrenatural [...]-, está, sin embargo, obligada a convenir en que la posibilidad para el individuo de hacer inmediatamente suyos los fines de la autoridad es la única base simple y segura de la moralidad, y al mismo tiempo asegura la posibilidad de rectificar constantemente aquélla. Entrar en relación con los más elevados fines reconocidos por mi propia voluntad únicamente por mediación de la voluntad de una autoridad, significa tan sólo practicar un rodeo. El amor enérgico e intelectualmente desarrollado de la humanidad suministra la única base sobre la cual los fines individuales y universales puedan inmediatamente justificarse. En comparación con semejante fuerza, toda autoridad no puede tener más que una importancia previsorora y pedagógica

Harald Höfdding, *La moral*, III, 16

Apoyo este iluminado párrafo, pero voy un poco más allá y afirmo que si la autoridad en cuestión no se limita a su tarea previsorora y pedagógica y se involucra en coacciones y coerciones, pasa por eso a ser inética de suyo, aun si los principios que defiende por estos medios poseen deseabilidad ética. Siempre hablando de una sociedad de gente adulta y no loca, toda ley o edicto emanado de la autoridad debe impartirse con fines meramente persuasivos o disuasivos si no quiere ir en contra del bien universal en el largo plazo.

Pero Höfdding aborrecía no tanto a las autoridades físicas como sí a las metafísicas, y eso lo descaminaba:

Desde el punto de vista moral, es dable que un hombre, aun sin alcanzar el nivel medio exigido exteriormente, realice un esfuerzo mucho mayor y denote una propia maestría y un sacrificio bastante mayores que muchos otros que fácilmente llenan las exigencias 'sociales', pero que, al contrario, no han llevado a cabo ningún esfuerzo para desarrollar sus facultades más allá del nivel medio cuando esto les era posible. ¿Implica esto, no obstante, que deba colocarse el primero moralmente más bajo que a los últimos? Ese es el absurdo en que incurre toda moral que se coloca en un punto de vista puramente objetivo (*ibíd*, IV, 2).

Si hablamos en sentido ético, no hay en esa jerarquía de valores que Höffding describe nada contradictorio ni absurdo. Para valorar éticamente a un sujeto (y no necesariamente tiene que ser humano, pues puedo tomar como sujetos conductuales incluso a las piedras) no se requiere bajo ningún concepto que se tenga en cuenta el esfuerzo que determinados actos, en sí deseables, le han demandado. No importa el agente causal sino como modificador de circunstancias, de suerte que puedo decir que una persona es más buena que otra si y sólo si los efectos que su accionar cotidiano provoca enderezan el universo hacia una mayor armonía que la que resulta del accionar cotidiano del otro individuo. Si esta mayor armonía se produce sin mediar un gran esfuerzo ¡bienvenido sea!; no consideraremos a ésta por debajo de otra más tosca pero más laboriosa, igual que cualquier tenista preferiría como pareja a un Roger Federer que no ha entrenado durante un mes que a mí entrenando diez horas por día durante un año. La ética no se ocupa de los esfuerzos personales sino de los placeres y dolores universales, y puede una maceta, caída en el momento preciso y en el lugar ideal, tener mayor participación en la bienaventuranza final que alguien que ha puesto todo su empeño en la concreción de obras que considera buenas. Y esta maceta será, por ridículo que parezca decirlo, más buena que nuestro esforzado filántropo (al cabo ni la maceta ni el filántropo son libres y por ende no es más meritorio el esfuerzo del señor que la gravedad y el viento que movieron a la planta).

o o o

Miércoles 6 de junio del 2007/ 12,26 p. m.

No considerar la moral sino del lado objetivo y únicamente como la ciencia de las formas de sociedad y de las acciones exteriores, equivale, precisamente, a declarar el sentimiento subjetivo sin valor ante las circunstancias objetivas y sus exigencias. Moralistas de puntos de vista tan diferentes como Hegel y Bentham, coinciden en su desconfianza respecto a la conciencia [...]. Es fácil, como hacen estos moralistas, poner en guardia contra la confianza en sí mismo y contra lo arbitrario, y exigir que nos inclinemos ante una ley objetiva. No obstante, es preciso siempre que la ley a que obedecemos, se nos dé a conocer bajo la forma de la conciencia. La luz que nos ilumina todo el resto debe, en definitiva, encontrarse en nosotros mismos.

Höffding, *ibid*, IV, 3

Aclaro que Höffding llama moral a lo que yo llamo ética¹. Teniendo esto presente, coincido con él en que la luz que ilumina nuestro accionar más elevado nos viene de dentro, pero esto no significa que las leyes de la ética sean subjetivas. Son tan objetivas como las leyes de la física, pero muchísimo más complejas, y por eso no nos es dable visualizarlas en una fórmula. A mí siempre me disgustaba, en el colegio, tener que demostrar cualquier teorema del que se

¹ La ética es para mí un conglomerado de normativas conductuales absolutas, válidas en cualquier tiempo y lugar, mientras que a las normas morales las circunscribo por definición a un determinado punto del espaciotiempo, y sólo allí son válidas necesariamente.

nos daba el enunciado. ¿Para qué demostrarlo, si ya "sabemos" que es verdadero? Esa repugnancia por las demostraciones me continúa, pero ahora se desplazó hacia el terreno de la ética. Los postulados de la ética son demostrables... metafísicamente, o sea que podrían demostrarse valiéndose de un razonamiento metafísico, mismo que sólo es concienciable dentro de una mente metafísica. Nosotros carecemos de dicha mente, motivo por el cual nos vemos precisados a aceptar estos principios sin más, sin poder explicarlos, pero no cometamos la torpeza de decir que porque no podemos explicarlos, no tienen explicación objetiva. Por lo demás, entiendo lo que Höffding quiere precisar y lo avalo: en los seres intuitivos, el sentimiento subjetivo acerca de lo que hay que hacer en circunstancias cruciales es mucho más confiable que cualquier reglamentación exterior que pueda tener alguna relación con el asunto.

Pero Höffding vuelve a descaminarse, y de una manera espantosa:

Desde el punto de vista moral, una acción nociva, ejecutada con la convicción de que era buena, debe colocarse por encima de una acción buena cumplida con la convicción de que era mala. En el primer caso, el origen era puro; en el segundo, corrompido (*ibíd*, IV, 3).

Si las consecuencias de una acción terminan siendo más dolorosas que placenteras, su origen estaba muy lejos de ser puro. Podría ser considerado así por quien la ejecutara, *subjetivamente*, pero en sí misma era una acción impura. Si nos atenemos a lo que aquí dice Höffding, el Tercer Reich debe colocarse, desde el punto de vista moral, por encima de mi afición a las bebidas espirituosas, pues Hitler tenía la firme convicción de que su accionar era bueno para el mundo² y yo también la tengo respecto de que mi vicio es malo. El mismo Höffding lo dice desde la cita del otro día: la mejor justificación moral la suministra el amor enérgico e *intelectualmente desarrollado* de la humanidad. Subrayo lo último para dejar bien en claro que el amor ciego no basta, que el amor desprovisto de inteligencia puede ser más peligroso que el odio mismo, y que por eso siempre digo que el fundamento de la moral no es la compasión a secas, sino la compasión inteligentemente activa, que es la que no se limita a compadecer sino que procura poner término al dolor que origina el padecimiento... pero de forma tal que la erradicación de dicho dolor no acarree en el futuro males mayores que los que ahora suprime. Con la convicción de que su acción es buena, una madre, al ver la delicada piel de su bebé taladrada por picaduras de mosquitos, la refresca frotándola con algodones empapados en alcohol fino. El bebé se siente aliviado y ya no llora, por lo que cree conveniente repetir este procedimiento una y otra vez... hasta que al fin el niño deja de llorar para siempre. El amor de la madre guió el algodón, pero como era un amor estúpido, su convicción resultó inmoral; su buena intención no sirvió para tornar puro a este asesinato.

² "El pueblo alemán --decía Hitler-- es el único que ha convertido la ley moral en un principio rector de la acción" (citado por Alessandro Ferrara en *La fuerza del ejemplo*, cap. 4, secc. 3, en donde también se citan estas desconcertantes palabras de Adolf Eichmann, el principal responsable del holocausto judío: "Hace bastante tiempo adopté el imperativo categórico kantiano como norma. He llevado una vida conforme a ese imperativo").

Claro está, señor Höffding, que usted no creía en el infierno. De otro modo hubiera tenido muy presente que los caminos que conducen a él están empedrados de buenas intenciones³.

o o o

Viernes 8 de junio del 2007/ 11,32 a. m.

Spencer parte (como Kant) de la idea de que el sentimiento del deber está necesariamente unido a un sentimiento de coacción, y, por consiguiente, de pena. Pero la idea del deber sólo implica que una consideración más limitada se subordine a otra más amplia, sin que tal diferencia u oposición de superior a inferior deba necesariamente experimentarse como una violencia. Este sentimiento puede desaparecer sin que el deber haya prescrito todavía.

Höffding, *ibid*, IV, 7

El sentimiento del deber se manifiesta como tal cuando surge a la conciencia una determinada intuición metafísica que nos recomienda ejecutar o abstenernos de ejecutar determinado acto y nuestra razón, o nuestro instinto, o nuestros memes opinan lo contrario de lo que la intuición anhela. Se produce aquí una suerte de disputa interior de la que saldrá victorioso el motivo de mayor peso, y no siempre, ni casi siempre, gana la intuición. Pero lo curioso es que la sensación de coacción, si bien existe, existe hacia el otro lado del que muchos opinan que se manifiesta: los que nos coaccionan son los motivos contrarios a la intuición. Seguir los dictados intuitivos es dejarse llevar, oponerse a ellos es luchar contra un titán benévolo que sólo pierde su fuerza si se lo ignora, si se le da la espalda y se vive como si no existiera. Viene, pues, el deber acompañado del sentimiento de coacción, pero la coacción no está en el deber mismo sino en nuestra conciencia lógica, instintiva o memética que lo rechaza. El santo actúa frente al deber como una valija en una cinta transportadora; la valija se dirige hacia donde la cinta la lleva sin oponer resistencia ni sentirse coaccionada. Pero el santo es un ente de ficción; los hombres siempre querrán, en más o en menos, ir a favor o en contra de la dirección de la cinta. Si caminan a favor, lo harán con placer, y el sentimiento del deber desaparecerá (desaparecerá el *sentimiento*, pero no el deber mismo, que se estará cumpliendo); si caminan en contra, experimentarán una sensación fatigosa que en general es penosa (aunque a veces puede llegar a ser placentera, sobre todo en quienes están habituados al atletismo espiritual). La coacción se presenta si rechazamos nuestro deber, no si lo aceptamos. No puede uno *resignarse* a cumplir su deber; la resignación aparece cuando el deber ha sido vapuleado. Un misionero que, resignadamente, trabaja sin descanso en un inmundo leprosario, es un misionero que no está cumpliendo con su deber; su deber está en otro lado, por más que su razón, sus memes o su instinto, o todos juntos, opinen lo contrario.

De aquí no se sigue, desde luego, que todo aquel que trabaja con alegría está cumpliendo con su deber. Si le damos la espalda al titán, desaparecerá de

³ "Ama y haz lo que quieras" pregonaba San Agustín. Yo lo corregiría: "Ama, piensa, y haz lo que quieras".

nuestra conciencia, y ya podremos vivir tranquilos --tranquilos, incluso contentos, pero jamás felices-- simplemente armonizando lo más posible aquellas tres facetas de nuestro diario vivir que no aspiran a conocer lo absoluto ni a broncearse con sus rayos.

o o o

Sábado 9 de junio del 2007/ 2,09 p. m.

La ley moral se introduce, según Kant, en la naturaleza humana, de misterioso modo, como revelación procedente de otro mundo.

Höföding, *ibid*, III, 9

"Mi reino no es de este mundo" decía Jesús, y lo mismo cabe decir de los imperativos categóricos de la ética. Este aserto molestaba mucho a Höföding, primero porque Haroldo era un pensador reacio al misticismo y segundo porque no podía tolerar la inconsecuencia kantiana de haber situado la ética en una dimensión distinta de la que ostenta la causalidad. "El interés de Kant por la moralidad --dice--, le conduce a asignar a la ley moral un lugar en el mundo inteligible [noumenal], o a considerarla, por lo menos, como permitiendo el acceso a este mundo, mientras que no está dispuesto a atribuir tal dignidad al principio causal, que le es análogo" (*Historia de la filosofía moderna*, tomo II, libro VII, cap. 4, secc. C). Aquí le doy la razón al danés: los principios éticos tienen para mí la misma jerarquía gnoseológica que los principios causales. La diferencia entre nosotros estriba en que para evitar esta inconsecuencia, Höföding rebaja los principios éticos al mundo de los fenómenos, mientras que yo elevo el principio de causalidad al mundo de los nóúmenos.

o o o

Lunes 11 de junio del 2007/ 1,48 p. m.

¿Conducen realmente al bien la evolución de las facultades y de las fuerzas humanas, el desarrollo de la cultura y su conjunto? Sin duda, la cultura tiene por objeto aumentar los medios de que dispone la especie y desarrollar facultades y aptitudes que no existían antes. Más ¿por ventura, no aumentan, al propio tiempo, las necesidades, tanto materiales como morales, y, por consiguiente, las posibilidades de privación, de dolor y de turbación interior?

Höföding, *La moral*, VII, 2

Esto es lo que sostenía Rousseau: la civilización moderna, lejos de aumentar la felicidad general, la disminuye. "El salvaje --dice Juan Jacobo desde la segunda parte de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*--, el salvaje vive de sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás; y de ese único juicio deduce el sentimiento de su propia existencia". Y en el párrafo siguiente concluye la idea con una impecable disertación:

No es mi propósito demostrar cómo de semejante disposición nació tanta indiferencia por el bien y el mal, juntamente con tan hermosos discursos de moral; cómo, reduciéndose todo a las apariencias, hízose todo ficticio y aparente: el honor, la amistad, la virtud y, con frecuencia, hasta los mismos vicios, cuyo secreto para glorificarlos se encuentra en definitiva; cómo, en una palabra, preguntando siempre a los demás lo que nosotros somos, y no ateniéndonos a preguntarnos a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, de humanidad, cortesía y máximas sublimes, no tenemos otra cosa que un exterior superficial y engañoso, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad. Me basta con haber probado que este no es el estado original del hombre y que solamente el espíritu de la sociedad y de la desigualdad que ésta engendra son los que cambian de ese modo todas nuestras inclinaciones naturales.

De esas inclinaciones naturales, la más benigna y pura es la de la compasión, que según Rousseau está presente hasta en el más primitivo de los humanos; y si bien no es su propósito demostrar por qué razón este sentimiento compasivo suele opacarse demasiado dentro del hombre civilizado, hay una palabra clave que a este respecto no conviene soslayar: *propiedad*:

El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir «esto es mío» y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: «¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!». Pero bien podemos suponer que entonces no habían llegado las cosas al extremo de no poder ya durar tales como eran; porque esa idea de propiedad, como depende de muchas ideas anteriores que no han podido nacer sino sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano (*ibíd*, primer párrafo de la segunda parte).

En efecto, este flagelo social llamado propiedad (propiedad privada o propiedad común; el carácter necrofílico del término no disminuye modificando el adjetivo que lo acompaña) comenzó a gestarse cuando el hombre concibió en su poco desarrollado cerebro el concepto de prestigio:

A medida que las ideas y los sentimientos se suceden y que el espíritu y el corazón se ejercitan, el género humano se domestica, los vínculos se extienden y los lazos se aprietan. [...] cada uno comenzó a mirar a los demás y a querer ser mirado él mismo, y la estimación pública se la consideró como un premio. El que cantaba o bailaba mejor, el más hermoso, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente, llegó a ser el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio. De estas primeras preferencias nacieron, por una parte, la vanidad y el desprecio, y por otra, la vergüenza y la envidia; y la fermentación producida por estas nuevas levaduras produjo al fin compuestos fatales para la felicidad y la inocencia (*ibíd*, segunda parte).

Es en este punto de la civilización, y no antes, que aparece la crueldad; el hombre primitivo no la conoce, es erróneo el aserto de Hobbes respecto de que posee una maldad natural:

Tan pronto como los hombres hubieron comenzado a estimarse mutuamente, y que la idea de consideración se formó en su espíritu, todos pretendieron tener derecho a ello, y no fue posible que impunemente faltase para nadie. Y aquí nacieron los primeros deberes de la cortesía aun entre los salvajes, y he aquí que toda sinrazón voluntaria llegara a ser un ultraje [...]. He ahí cómo, castigando cada uno el desprecio que se le había manifestado, en proporción de la estimación que de sí mismo tenía, las venganzas se hicieron terribles y los hombres sanguinarios y crueles. [...] Por no haber distinguido suficientemente las ideas, observando cuán lejos estaban ya los pueblos del primer estado de naturaleza, es por lo que muchos se han apresurado a deducir que el hombre es naturalmente cruel⁴ y que necesita una autoridad que le

⁴ (Nota añadida el 10/9/9.) Respecto de la posición de Hobbes, no es exactamente cierto que este pensador atribuyera al hombre una "maldad natural". Esta impostura la desenmascara él mismo desde el prefacio al lector de su tratado *De Cive (El ciudadano)*: "La condición de los hombres es tal, por naturaleza, que si no existe el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarán los unos de los otros y se temerán mutuamente, y al ver que todos pueden protegerse por sus propias fuerzas con derecho, entonces necesariamente lo harán. [...] Pues vemos que todos los Estados, aunque estén en paz con sus vecinos, protegen sus fronteras con destacamentos de soldados y sus ciudades con murallas, puertas y guardias. ¿Para qué todo esto si no temiesen nada de sus vecinos? [...] Precisamente porque ésta es la forma general de obrar, tanto los Estados como los hombres confiesan su miedo mutuo y su mutua desconfianza. [...] Algunos han objetado que, si se admite este principio, se sigue inmediatamente que todos los hombres son no sólo malos [...], sino además malos por naturaleza (cosa que no puede decirse sin impiedad). Pero que los hombres sean malos por naturaleza no se sigue de mi principio. Porque aunque los malos fuesen menos que los buenos, al no reconocer a unos y a otros, aun los buenos y honrados se ven continuamente en la necesidad de desconfiar, de precaverse, de anticiparse, de someter y de defenderse de cualquier modo. Pero no se sigue por ello que los malos lo sean por naturaleza. Porque aunque por naturaleza, esto es, desde su nacimiento, por nacer animales, inmediatamente deseen todo lo que les agrada y hagan lo posible, ante los males inminentes, por huir con miedo o por rechazarlos con ira, no por ello se les suele tener por malos; ya que las afecciones del ánimo que provienen de la naturaleza animal no son en sí malas, pero sí lo son a veces las acciones que de ellas provienen, a saber, cuando son nocivas y contrarias al deber. Los niños, si no se les da todo lo que piden, lloran y se enfadan e incluso pegan a sus padres, y a esto les empuja la naturaleza; pero a pesar de ello no tienen culpa ni son malos, en primer lugar porque son incapaces de hacer daño, y además porque los que no tienen uso de razón no están sujetos a ningún deber. Pero si esos mismos en la edad adulta, adquiridas ya las fuerzas físicas que pueden hacer daño, continúan haciendo lo mismo, entonces ya empiezan a ser malos y a ser tenidos por tales. De tal forma que un adulto malo viene a ser como un niño robusto, o un hombre con mente infantil, y la malicia se equipara a la falta de razón en una edad en la que los hombres suelen tenerla por naturaleza, gobernada ésta por la educación y por la experiencia de los años sufridos. Pues a menos que se diga que los hombres han sido hechos por la naturaleza malos por el hecho de que no tengan por naturaleza la educación ni el uso de razón, se deberá reconocer que los hombres tienen pasiones, miedo, ira y demás afecciones animales por naturaleza sin que, a pesar de ello, sean por naturaleza malos". Aclarado este punto, continúa Hobbes seguidamente asentando su hipótesis fundamental, que es, sin impostura ninguna, la que todos conocemos como marca registrada de este sociólogo: "La condición humana fuera de la sociedad civil (condición que puede llamarse estado de naturaleza), no es otra que la guerra de todos contra todos, y en esa guerra todos tienen derecho a todo. Todos los hombres, desde el momento en que se dan cuenta de semejante miseria, desean salir de ese miserable y odioso estado. Lo cual sólo es posible si renuncian a su derecho a todo por medio de pactos". Por lo demás, debo decir que los pactos que promueve Hobbes, considerando su punto de partida, son mucho más lógicos y coherentes que los que propone Rousseau considerando el punto de partida del pensador ginebrino.

suavice, siendo así que nada hay más tranquilo que el hombre en su primitivo estado, cuando expuesto por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de los brutos y de la funesta ilustración del hombre civilizado, y llevado por el instinto y la razón juntamente a prevenirse contra el mal que le amenaza, se siente cohibido, por la piedad natural a hacer mal a nadie por causa alguna, aunque él lo haya recibido. Porque según el axioma del sabio Locke, “no es posible que haya injuria en donde no hay propiedad”⁵.

Parados aquí, entre la civilización y la barbarie, es en donde, a gusto de Rousseau, debimos habernos quedado:

Así, aunque los hombres hubiesen llegado a ser menos sufridos, y la piedad natural hubiera experimentado ya alguna alteración, este periodo del desarrollo de las facultades humanas, que mantenía un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la pretenciosa actividad de nuestro amor propio, debió de determinar la época más feliz y duradera.

Mientras los hombres se contentaron con sus cabañas rústicas; mientras se limitaron a coser sus vestidos de pieles con espinos o zarzas, [...] a tallar con piedras aguzadas canoas de pescador o toscos instrumentos de música; en una palabra, mientras sólo se dedicaron a obras que cualquiera podía hacer por sí, y a las artes que no necesitaban del concurso de muchas manos, fueron libres, sanos, buenos y felices, cuanto podían serlo por su naturaleza [...], pero desde el momento en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se advirtió que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, introdújose la propiedad, fue indispensable el trabajo y las extensas selvas se trocaron en sonrientes campiñas, que hubieron de regarse con el sudor del hombre, y en las cuales viéronse muy pronto germinar y crecer, juntamente con las semillas, la esclavitud y la miseria.

Ya tenemos los conceptos de prestigio, avaricia y explotación⁶; sólo falta que

⁵ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro IV, cap. 3, secc. 18.

⁶ Tanto en el *Estudio del hombre* de Ralph Linton como en la *Psicología social* de Otto Klineberg se toca el tema de la tendencia adquisitiva del hombre occidental moderno, y ambos autores coinciden en negar el carácter instintivo, automático, de dicha conducta. La emparentan más bien, en el marco de las sociedades incivilizadas o pre civilizadas, con el ansia de poseer un buen nombre, de adquirir prestigio frente a sus congéneres, y este apetito de prestigio, que se valdría en ocasiones de objetos materiales acumulables para evidenciarse, este sí sería un móvil conductual sumamente básico dentro del psicologismo humano, por más que no alcance la categoría de instinto y posea, como nos lo hace saber Klineberg (cap. V, p. 119), algunas excepciones.

Pues bien, yo sostengo que este apetito cuasi universal de prestigio no es, en efecto, instintivo, ni tampoco racional. Sería, en mi opinión, memético, es decir, estaría relacionado con el impulso humano por sobresalir culturalmente y dejar una huella socialmente perdurable que atestigüe de la personal existencia del hollador ante la indefinida posteridad si es posible, o si no, más modestamente, como en el caso de las tribus primitivas, que repercute cuando menos entre los vecinos.

Todos nosotros, o casi todos, buscamos prestigio. ¿Es esta búsqueda indeseable para la salud mental del buscador? No necesariamente. Si de la mano del prestigio vienen la vanidad o la soberbia, entonces haremos mal en perseguirlo; no será igual en el caso de poder evitar estos desequilibrios. Y la única forma que a mí se me ocurre para mantenerme a salvo es la de buscar el prestigio posmortem. Así, podremos dar rienda suelta a ese impulso memético que, reprimido, nos enfermaría el alma, sin necesidad de poner en

aparezcan en escena la metalurgia y la agricultura, verdaderas precursoras del derecho de propiedad:

Son el hierro y el trigo los que, al mismo tiempo que la civilización, trajeron la perdición del género humano. Así, uno y otro eran desconocidos para los salvajes de América, que por esto permanecieron siéndolo siempre. Los demás pueblos parece que continuaron en barbarie mientras que practicaron una de estas artes sin la otra; y una razón quizá de las mejores de que haya sido Europa, si no más pronto, al menos más constantemente ordenada que las otras partes del mundo, es que, al mismo tiempo que abundante en hierro, es la más fértil en trigo.

Desarrolladas estas dos artes, sobrevino la propiedad, y con ella la riqueza y la pobreza, y con estas últimas la legislación coercitiva, invención del rico desde luego, pues "lo más racional es creer que una cosa ha sido inventada por aquellos a quienes es útil, más bien que por aquellos a quienes perjudica". El derecho de propiedad, tan precaria y arbitrariamente fundamentado, no impedía por sí mismo que turbas hambrientas lo violaran todo el tiempo; fue entonces cuando,

desprovisto de razones valederas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse, aplastando fácilmente a un particular, pero destruido él mismo por cuadrillas de salteadores, solo contra todos, y no pudiendo, por sus recíprocos celos, unirse con sus iguales contra enemigos unidos por la común esperanza del robo, obligado por la necesidad, el rico concibió por fin el proyecto más reflexivo que jamás ha entrado en el espíritu humano; y fue emplear en su provecho las mismas fuerzas que le atacaban, tomar a sus adversarios por defensores suyos, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que fuesen para ellos tan favorables como adverso les era el derecho natural.

Describe a continuación Rousseau el pérfido pero persuasivo discurso que hubo de pronunciar el rico para convencer a las naciones desposeídas de la conveniencia de instituir leyes, jueces y policías:

Unámonos --les dijo--, para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de aquello que le pertenece. Fundamentemos leyes de justicia y paz, a cuya conformidad se obliguen todos, sin excepción de nadie, para que de esta manera se corrijan los caprichos de la fortuna, sometiendo por igual al poderoso y al débil al cumplimiento de recíprocos deberes. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámonlas en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a los asociados, rechace a los comunes enemigos y nos mantenga en constante armonía.

Escuchaban estas palabras

riesgo el tesoro máspreciado que todo ser humano posee: la humildad. Buscar el prestigio, sí, pero humildemente: he ahí un imperativo cultural y divino a la vez; he ahí la herramienta preferida de la Evolución en su anhelo por concretizarse.

hombres incultos, fáciles de seducir, que además tenían demasiados negocios que desenredar entre sí, para poder arreglárselas sin árbitros.

El resultado fue inevitable:

Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad; porque con demasiada razón, para sentir las ventajas de una fundación política, no tenían bastante experiencia para prever los peligros de ella.

Así fue que, de común acuerdo entre propietarios y desposeídos, pero ideadas por los primeros, aparecieron las primeras leyes coercitivas,

que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas a rico; destruyeron sin esperanza de recuperarla la libertad natural; fijaron para siempre la ley de propiedad y de desigualdad; hicieron de una torcida usurpación irrevocable derecho, y por beneficio de algunos ambiciosos, sujetaron a todo el género humano para lo sucesivo al trabajo, a la servidumbre y a la miseria.

Por último, una vez avalado "legítimamente", el derecho de propiedad parió su fruto mejor y más podrido: el lujo, que

imposible de prevenir entre hombres ávidos de sus propias comodidades y de la consideración de los demás, concluye muy pronto el mal que las sociedades han comenzado.

El lujo [...] es el peor de los males en cualquier Estado, pequeño o grande, ya que, para mantener multitud de lacayos y de miserables creados por el mismo, oprime y arruina al trabajador y al ciudadano, semejante a esos abrasadores vientos del mediodía que, cubriendo la hierba de insectos devoradores, quitan la subsistencia a los animales útiles y llevan la discordia y la muerte a todos los lugares donde se deja sentir (*ibíd*, nota 9).

"Los hombres son perversos" admite Rousseau (nota 9).

Sin embargo, el hombre es naturalmente bueno [compasivo], creo haberlo demostrado. ¿Qué otra cosa puede haberle pervertido, sino los cambios sucedidos en su constitución⁷, los progresos que ha hecho y los conocimientos que ha adquirido? Admírese la sociedad cuanto se quiera; no por eso será menos cierto que lleva a los hombres a odiarse mutuamente, en la proporción en que sus intereses enfrentan a unos con otros; a prestarse en apariencia muchos servicios y en realidad a hacerse los daños inimaginables.

De aquí que se acuse al genial ginebrino de querer volver atrás, de desear la eliminación de las artes, las ciencias, los gobiernos y la religión, acusación

⁷Quéjase Rousseau también del actual carnivorismo y lo acusa de coadyuvar al deterioro del bienestar de los individuos, estando éstos preparados anatómica, fisiológica y psicológicamente para el frugivorismo (ver notas 5 y 8).

infundada que él mismo desestimó desde los párrafos finales de la nota 9 de este *Discurso* y también en otros lugares⁸. Por mi parte, lo único que en este momento se me ocurre agregar a esta obra maestra, impecable, casi matemática en su concepción y en su encadenamiento lógico, es el hecho de que Rousseau no haya mencionado al instinto de territorialidad como primer precursor, como precursor subhumano, del derecho de propiedad y de las instituciones que a él obedecen. Pero claro: yo escribo esto un siglo y medio después de *El origen de las especies*, y la obra de Rousseau es un siglo más vieja que la de Darwin... y ni que hablar de la de Dawkins; era inevitable la omisión de este postulado. Más que esto, mucho más, me perturba el final de la nota 9, en donde Rousseau, después de vapulear como nadie ha vapuleado jamás (o al menos no con tanta clase) a las actuales instituciones civiles, se aletarga un poco y decide obedecer "escrupulosamente a las leyes y a los hombres de que ellas son autores o ministros" (aunque no por eso despreciará menos "una organización [...] de la cual, a pesar de todos los esfuerzos, nacen siempre más efectivas calamidades que ventajas aparentes"). Y no sólo decide obedecer las leyes, sino que además no quiere "confundir lo *tuyo* y lo *mío*", dándole así la razón al primigenio creador que ha olvidado que "los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie". Hay reversas y reversas, amigo Rousseau. No es deseable que la inteligencia, ni las ciencias y las artes que nacen bajo su tutela, se atrofien y retrograden con el fin de aminorar la corrupción de las costumbres, porque si hay algo que puede rescatarnos de la presente corruptela, ese algo es el arte o es la ciencia, o la religión y la filosofía, culminaciones naturales --respectivamente-- de aquellas dos disciplinas. Pero el derecho de propiedad privada o comunal, y el capitalismo y comunismo políticos que son --respectivamente-- sus naturales culminaciones, a éstos sí que hay que desmenuzarlos bien desmenuzados y mantener nuestro accionar al abrigo de sus pestilentes emanaciones, porque son ellos, y sólo ellos (existen otros factores, pero todos concurren allí o le rozan), los que han hecho de nuestra sociedad un nido de ratas, un sitio más despreciable que apetecible, un infierno dentro del paraíso. Schopenhauer tal vez tenía razón cuando decía que hay más dolores que placeres en la vida, pero sólo cuando hablaba de esta vida propietaria y egoísta --y egoísta porque propietaria-- que nos ha tocado vivir en este momento histórico. Y mientras continuemos dándoles la derecha a esas leyes que hasta aquí nos han traído, y mientras continuemos resignándonos a ser carne de un instinto que sirvió de mucho y ya no sirve, y no sólo no sirve sino que daña; mientras permanezcamos glorificando nuestro apéndice intestinal y la peritonitis que nos obsequia en lugar de quirurgizarlo con el escalpelo del intelecto, mientras sigamos así seguirá doliéndonos la vida. Mi vida, tu vida, estimado lector, la vida de cualquiera: es la única posesión que tenemos derecho a reclamar --y ni siquiera

⁸Por ejemplo en una carta dirigida a una tal señorita D. M. (7/5/1764): "Nadie se quita la cabeza como se quita una gorra; nadie, tampoco, vuelve a la infancia, a la sencillez; el espíritu, una vez en movimiento, sigue siempre, y quienes han pensado alguna vez, piensan toda la vida. Esta es la mayor amargura del estado reflexivo". Aquí parece que Rousseau, teniendo la certeza de que no se puede retroceder, quisiera sin embargo hacerlo, pero en una carta anterior (a Scheib, 15/7/1756) asesta un principio que despeja todas las dudas, al menos en lo que respecta a las artes, las ciencias y la religión: "Cuando los hombres están corrompidos, es preferible que sean sabios a ignorantes". Yo afirmo exactamente lo contrario (ver la sección I del Apéndice del presente extracto).

en todos los casos y en todas las circunstancias⁹.

o o o

Jueves 14 de junio del 2007/ 11,44 a. m.

Respondiendo con mayor especificidad a la inquietud que plantea Höfdding, diré que el desarrollo de la cultura *capitalista* es el que por definición aumenta las necesidades de la gente que lo idolatra. Hay otros tipos de desarrollos culturales que no incitan al consumo como el capitalismo y por ende no crean esa dependencia que los modernos experimentan frente a los productos y servicios que la publicidad les quiere vender. Una sociedad que base sus estándares en el altruismo y no en la lujofilia egoísta no aumentará las necesidades materiales de su población. Aumentarán sí las necesidades morales, pero este tipo de necesidades, al satisfacerlas, producen un placer tan grande que opaca con mucho al dolor de los deseos frustrados, y lo mismo pasa con las necesidades estéticas, que también aumentan exponencialmente cuando el desarrollo cultural es sano. Una inquietud artística que se sacia, sobre todo si se sacia sorpresivamente, tuerce la balanza hedonista decididamente hacia el goce, puesto que casi no hay displacer en el hecho de no estar percibiendo ninguna obra de arte cuando se tiene deseos de hacerlo. Es como el perfume de las flores: lo gozamos cuando nos asalta, pero si no nos llega, no nos duele.

o o o

Viernes 15 de junio del 2007/10,03 a.m.

Dudo que sea posible al hombre ser siempre consecuente en sus acciones; pero lo que sí afirmo, es que el hombre siempre pueda ser sincero y decir la verdad. Aquí tiene usted demostrado lo que yo pretendo hacer, decir la verdad desnuda y sin ambages.

Jean-Jacques Rousseau, *Julia o la nueva Eloísa*, segundo prefacio

Es por todos los que me leen conocida mi descarada inconsecuencia, sobre todo la que arrastro desde hace unos tres años, pero nunca he dejado de decir la verdad, mi verdad, en estos escritos. Ahora bien; el desafío no es la veracidad literaria (sobre todo en quien escribe sabiendo que nadie lo lee) sino la oral, el decir la verdad desnuda cara a cara, por incómoda que pueda resultar para el que la dice e injuriosa para el que la escucha. Esta es mi gran deuda para con la posteridad y sobre todo para conmigo mismo, puesto que hace ya tiempo que supongo verdadero aquel aserto unamuniano que dice que si uno quiere descubrir la verdad objetiva, la verdad científica y metafísica de las cosas, lo mejor que puede hacerse al respecto es decir siempre, sin importar las circunstancias,

⁹El progreso implica, muchas veces, regresión, atrofia de algún órgano improductivo a expensas de otros que se perfeccionan, y esto vale tanto para la biología como para la política. Aquí coinciden conmigo incluso pensadores de aburguesada vida como Gilbert Chesterton: "El socialista dice que la propiedad está concentrada en trust y en almacenes: la única esperanza es concentrarla más aún en el Estado. Yo digo que la única esperanza es desconcentrarla, es decir arrepentirse y regresar; el único paso hacia adelante es el paso atrás" (*El mundo al revés*, nota III).

nuestra propia verdad, la verdad subjetiva, lo que creemos ser verdad sobre cualquier asunto, por intrascendente que parezca¹⁰.

Dejando de lado mis cuadernos, yo soy un mentiroso inveterado, y es por eso (principalmente) que ando siempre dando vueltas alrededor de la verdad objetiva, pero nunca me acerco lo suficiente como para arrancarle siquiera un pelo a las barbas de Dios. Me urge hacerlo, pero esta doble vida que ahora llevo y este contracinismo en las formas y en el trato que siempre me caracterizó (cuando estoy sobrio) me lo ponen bien difícil. Lo tengo que hacer, porque si no mi pensamiento filosófico terminará estancado, y confío en que lo haré (o al menos realizaré una prueba piloto para ver si puedo ir por la vida cargando ese armatoste). Lo haré, pero no sé cuándo. Lo más probable es que me demore algunos años en tomar coraje, o espere a que mi padre fallezca (siempre y cuando, desde luego, venga Heracles en mi auxilio y me libere de los picotazos de esta piojosa águila fascinada por el sabor del hígado en salsa de ron. Eso sí: el fuego no lo devuelvo).

0 0 0

¹⁰Unamuno lo dice así: "Eso que llamamos realidad, verdad objetiva o lógica, no es sino el premio concedido a la sinceridad, a la veracidad. Para quien fuese absolutamente y siempre veraz y sincero, la Naturaleza no tendría secreto alguno. ¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios! Y la limpieza de corazón es la veracidad, y la verdad es Dios" (Miguel de Unamuno, "¿Qué es verdad?", ensayo incluido en su libro *Soledad*, pág. 161). Poesía y filosofía en su máxima expresión.

SEGUNDA PARTE

EL NUDO

Capítulo 9

Hildebrand

A una verdad se le hace difícil penetrar en las piedras, pero no porque las piedras no tengan vida o no sean inteligentes, sino porque no son buenas, porque no aman a nadie.

Aproximóseles, Griego básico

Lunes 6 de agosto del 2007/ 2,35 p. m.

Hace ya diez años que vengo sosteniendo una proposición metafísica fundamental dentro de mi sistema filosófico, y es la que afirma que de la conducta ética del individuo depende grandemente la capacidad de raciocinio e intuición que dicho individuo podrá desarrollar durante su vida. Hasta el mes pasado no había encontrado ningún pensador que diera señales de interesarse por esta hipótesis, sea para criticarla o apoyarla. Ahora me topé con un alemán de la escuela de Scheler, el señor Dietrich von Hildebrand, que coincide conmigo en este magno tema. "Una falsa orientación de la voluntad --dice Hildebrand-- obstruye la captación de los valores morales" (*Ética*, cap. 17, secc. 17). Podemos comprender fácilmente, continúa este por momentos esclarecido escritor

por qué existen muchas más opiniones contrapuestas sobre los valores éticos [...] que sobre los colores o sobre las figuras de las cosas corpóreas. Lo entendemos con facilidad en el momento en que nos percatamos de los requisitos morales que hacen falta para un conocimiento claro y profundo de los valores. Sin ninguna duda, la aprehensión de los valores se diferencia de cualquier otro conocimiento en algunos aspectos. Para captar el valor o el disvalor de una actitud, [...] se precisan más requisitos éticos que para cualquier otro tipo de conocimiento. Respeto profundo, auténtica sed de verdad, paciencia intelectual, cierta *souplesse* espiritual son imprescindibles en diferente grado para todo tipo de conocimiento adecuado. Mas, en el caso de los valores morales [éticos], se exige mucho más; no sólo es necesaria en mayor medida la reverencia y la apertura de nuestro espíritu ante la voz del ser, un mayor grado de «conspiración» con el objeto, sino que se requiere también una *disponibilidad de nuestra voluntad* a plegarnos a la exigencia de los valores, cualesquiera que éstos sean (*ibíd.*, 9,3).

Resumiendo,

el conocimiento de los valores, la comprensión de su esencia como valores presupone ya una actitud fundamentalmente reverente y la rectitud de nuestra voluntad. [...] Para tener un adecuado conocimiento de los valores, en especial de los valores morales y de todos aquellos que implican una obediencia moral, hay que presuponer una actitud fundamental y moralmente correcta (17,17).

No se puede comprender lo que la bondad sea si uno no es ya de antemano bueno. Pero no hablemos de comprender la bondad en sí misma, tarea ciclópea y tal vez imposible, sino de comprender los valores que, llevados a la práctica, distinguen al santo del buen ciudadano y al buen ciudadano de aquellos que no lo son. Incluso este conocimiento, de todo punto inferior al conocimiento de la bondad en sí, requiere ya, para surgir a la conciencia, de un comportamiento y una predisposición morales que se acerquen suficientemente a la perfección. Se trata, como bien aclara Hildebrand, "de un conocimiento originario *sui generis*" (17,17); años y años ejercitándonos en la lógica de nada nos servirán a la hora de aprehender estas intuiciones. He ahí la explicación del por qué muchos graves individuos, versados como nadie dentro de una determinada esfera de la ciencia y dotados de una gran inteligencia, se desbarrancan miserablemente cuando pretenden transitar, con esas mismas armas, pero sin bondad, por los ripiosos y estrechos caminos en altura que la epistemología de la ética propone.

Esta necesidad de una previa rectitud moral como antesala del conocimiento no sería privativa, como aclara Hildebrand, de la búsqueda de valores morales; sería requisito también cuando se desea encontrar otro tipo de valores relevantes. Según este pensador, además de los morales¹ existen valores intelectuales, vitales y estéticos, y para descubrir a éstos también se requiere rectitud --aunque no es necesario que sea tan profunda y afilada. Yo no estoy tan seguro de que esto sea así en cuanto a la estética; me parece que una mala persona puede llegar a la creación artística de alto nivel con tanta facilidad o dificultad como cualquier otro individuo de mayor bizarría. Pero como Hildebrand no habla de *creación* estética sino del *conocimiento de los principios y valores* que rigen la estética, puedo entonces llegar a concordar con él también en este punto. Y respecto del conocimiento de los valores intelectuales, no me parece que haga falta echar mano de grandes intuiciones para penetrarlo. Sí sería, tal vez, conveniente la intuición para descubrir si un individuo en particular posee o no en gran medida estos valores --lo mismo que sería útil para comprender si en verdad estamos frente a un gran artista (y como la cuestión de comprender los principios generales del arte y el valor artístico de determinado individuo es diferente de la cuestión de saber conmovirse apreciando las obras artísticas, no se deduce de lo anterior que sea necesaria cierta dosis de intuición para disfrutar a pleno del arte superior. De ahí que haya mucho cretino, mucha lacra social, caminando por los pasillos del Museo Nacional de Bellas Artes o escuchando sinfonías en el teatro Colón).

Volvamos a los valores morales --que son los que más nos interesan tanto a Hildebrand como a mí-- y digamos que el conocimiento intuitivo de dichos valores no nos dibuja, según mi opinión, tanto el perfil seco y conceptual de una determinada proposición o mandamiento como el valor moral de las acciones puntuales que los individuos, según su entorno y circunstancias, ejecutan relacionadas con esa proposición o mandamiento. Nuestra intuición no nos dice que robar es malo en absoluto; si vemos a un hombre robando pan para su hijo

¹ Hildebrand llama "valores morales" a lo que yo llamo valores éticos, es decir, valores objetivos, independientes de la opinión de la sociedad en que se desarrollan.

hambriento, nos dirá que con ese acto no se ha traspasado el umbral de la decencia. La intuición moral capta valores o disvalores no de preceptos sino de actitudes, o incluso de predisposiciones. Un hombre generalmente bueno podrá comportarse mal de vez en cuando, pero el santo, al mirarlo a la cara, comprenderá que hay en ese sujeto una predisposición natural a la bondad por más que no esté haciendo nada bueno en el instante en que el santo lo mira. Y así como los altamente intuitivos ven la predisposición a la bondad incluso en quienes se están comportando malamente, también aprecian el valor de un imperativo categórico incluso en el momento en que alguien lo está quebrantando no para mal sino para bien de la humanidad. Todo imperativo ético tiene sus excepciones²; el individuo intuitivo suele ser el único que aprecia estas excepciones como algo positivo. Y como no todos los imperativos morales (relativos a cada sociedad determinada) continúan vigentes en la ética, él es quien se ocupa de desenmascararlos incluso cuando su ineticidad choca de frente con el gusto y el hábito popular, convirtiéndose así, muchas veces, en el hazmerreír de sus contemporáneos.

Debemos ser ya de antemano buenos si queremos descubrir alguna que otra verdad relacionada con los valores éticos. ¿Esto significa, o da a entender, que para ser bueno no se necesita conocer los valores éticos? Yo creo que existe una bondad originaria, básica o estándar, que no requiere ningún tipo de conocimiento para manifestarse; pero si el sujeto bondadoso desea traspasar este límite, tendrá que ocuparse tarde o temprano de indagarse por dentro en busca de aquellos principios que, con excepciones o no, constituyen la escalera que todo santo necesita para llegar al cielo. Es claro que una vez en el cielo, una vez aureolado, el santo frecuentemente se olvida la escalera, o incluso la destruye a propósito y reniega de ella, pero ¡bien que la necesitó para poder trepar a esas alturas!... San Francisco de Asís, por ejemplo, pensaba que cualquier otro conocimiento que no provenga directamente del acto de la contemplación --como el que aparece con la erudición libresca o la observación de los fenómenos naturales-- es vano y nos aleja de Dios. Francisco generalizaba su propia experiencia: como él no necesitó de tales expedientes para llegar a la santidad, supuso que nadie los necesitaría, que constituirían una diversión, una distracción que hay que obviar si pretendemos perfeccionarnos. Pero lo cierto es que antes de ser santo hay que tener muy en claro aquello que la santidad sea; primero llega la idea, luego --si es que llegan-- los actos. San Francisco concibió su ideal, percibió esos valores éticos con anterioridad a su conversión, pero como los concibió pura y exclusivamente a través de la oración y la reverencia, supuso que el suyo era el único camino. No estoy diciendo aquí que la incorporación de un principio ético a nuestro espíritu pueda verificarse por el sólo hecho de leer un libro que hable de él y lo defienda, lo que digo es que el amor al conocimiento es tan valioso, es tan virtud, como el amor a los hombres o a los animales (siempre que se lo ame por sí mismo y no por los beneficios que pudieran derivarse de él); y como el amor al conocimiento es para mí un valor ético (no sé si Hildebrand lo tomaría como valor intelectual, neutral en lo que se refiere a una calificación moral; en todo caso yo

²Pero "sería totalmente erróneo confundir el papel modificador de las circunstancias con la invalidación del carácter general e inmutable de la ley moral" (Hildebrand, *ibíd.*, 28,1).

no acepto esta valoración³), concluyo que el conocimiento desinteresado nos hace más buenos y, por ello, nos abre los ojos cuando aparece ante nosotros –por qué no, quizá en letra de imprenta-- un principio ético que otras gentes menos piadosas no pueden reconocer como tal.

El procedimiento para llegar a la santidad sería, pues, más o menos el siguiente: a una bondad estándar, genéticamente programada, habría que agregarle una buena educación familiar y social (en algunos casos contados esta educación no sería un requisito fundamental). Una vez conformado el individuo básicamente bueno, en su espíritu aparecerán, aquí y allá, a través de confusas intuiciones, diferentes valores éticos más o menos superiores a la valoración ética que tal individuo viene respetando en la práctica. Si estas intuiciones permanecen confusas, el individuo las tomará con el tiempo como un ideal que difícilmente pueda ser alcanzado por su voluntad, demasiado imperfecta y débil para esa tarea, y se conformará con esa bondad originaria y ovejuna típica del "buen ciudadano" del siglo XXI. Por el contrario, si esas intuiciones, merced a su buen comportamiento, terminan aclarándose lo suficiente dentro de su cabeza, el individuo no tendrá más remedio --para su bien o para su pesar-- que acomodar sus acciones en conformidad con lo que las intuiciones éticas le dictan, porque no es como dice Hildebrand, que el individuo es libre para elegir entre comportarse bien o comportarse mal, sino que es como dice Sócrates: el que es malo no lo es voluntariamente, y si el malo conociese fehacientemente, intuitivamente, el camino del bien, por el solo hecho de conocerlo ya sus piernas lo impulsarían en esa dirección⁴.

Se forma entonces un toma y daca en el espíritu del aspirante a santo: conoce claramente --mediante libros, observaciones, experimentaciones, contemplaciones religiosas, etc., que, por su carácter desinteresado, propicien el advenimiento de la intuición--, conoce claramente un valor ético determinado que aún no practicaba y este conocimiento lo impulsa necesariamente a practicarlo. Luego, como consecuencia de este progreso en su comportamiento ético, surgen nuevas intuiciones en su espíritu, que a medida que vayan perdiendo su carácter difuso serán aceptadas sin más por la voluntad, que se acomodará, generalmente con gran deleite, a las nuevas pautas comportamentales. Esto parecería conducir a una espiral en la que siempre, por fuerza, el aspirante a santo termina concretando su deseo, y así sería de no ser por la creciente difusividad que cobran las intuiciones éticas a medida que se sutilizan. No es que los valores más encumbrados y divinos sean los más difíciles de conocer en el sentido vulgar del término; de hecho, el mayor de los valores, amar a Dios por sobre todas las

³ No la acepto tratándose de conocimientos trascendentes, pero sí cuando estamos en la esfera del conocimiento científico. Conocer a fondo una determinada ciencia o tecnología no es bueno (ni malo) en sí mismo: este tipo de conocimientos *potencian* la condición ética del individuo que los atesora (ver la secc. I del Apéndice). El acto de aprehensión de un conocimiento científico no es nunca desinteresado: se utiliza como medio para otro fin, así sea este fin el placer mismo que puede proporcionar la aprehensión de dicho conocimiento. No sucede así con los conocimientos trascendentes, que pueden potencialmente adquirirse de modo desinteresado.

⁴ Platón subraya en más de una ocasión esta doctrina socrática de la maldad involuntaria, pero no estaba muy convencido de su veracidad: en *Las leyes* admite las penas y los castigos para los hombres malvados.

cosas, es un precepto tan claro como el agua pura. Pero lo que tiene de diáfano lo tiene también de abstracto, y es la interpretación de las mil y una variantes en las que puede derivar lo que se torna complejo para el iniciado⁵, que llegado a ese punto gozará de una vida tan limpia que le demandará grandes sacrificios el desafío de limpiarla más. Basta con un trapo húmedo para limpiar un piso mugriento y notar la diferencia; de ahí en más, si deseamos incrementar la pulcritud habrá que refregar hasta que nos ardan las manos.

El conocimiento de los valores éticos profundos aparece merced al buen comportamiento; luego, es esencial que yo precise lo que entiendo por "buen comportamiento". Lo primero, desde ya, es lo que todo el mundo da por sentado: comportarse bien es beneficiar al prójimo. Esto es tautológico, pero creo romper la tautología al incluir como buen comportamiento lo que Hildebrand llama "respuestas a los valores". El amor, por ejemplo, no es como tal un "comportamiento" sino una afección, pero una afección que presagia un buen comportamiento propiamente dicho, y es por eso que quien ama con desinterés tiene grandes chances de acceder al universo de las intuiciones. Lo mismo sucede con la veneración: honrar a Dios y alabarlo en un templo no es un acto en sí mismo valioso sino una respuesta afectiva a un valor, al valor Dios, el más grande de todos los valores. A mí me parece que si la veneración a Dios es sincera y proviene del fondo mismo de nuestro espíritu, esta respuesta a un valor se traducirá en acciones valiosas, no se conformará con permanecer en esa estática comunión divina y querrá salir a la intemperie, a empaparse con la lluvia del mundo, por muy a gusto que se hallare dentro de su ermita o su convento. Aquí me permito discrepar con Hildebrand, quien toma decididamente partido en favor de las órdenes monásticas cuyo único interés es la adoración y el rezo por sobre las órdenes religiosas que adhieren al ideal franciscano y salen a dar la buena nueva a los cuatro vientos, o por sobre aquellas que buscan, principalmente, ayudar a los necesitados. Lo que dice Hildebrand no admite dobles interpretaciones: "La actitud contemplativa es preferible a la activa" (27,2). Evidentemente se apoya en el episodio evangélico de Marta y María (Lucas, 10: 38-42), pero a mí se me hace que si Jesús criticó a Marta no fue porque se afanara por servirlo sino porque detectó que lo hacía mecánicamente, sin ser impulsada por un sincero amor hacia él, y si elogió a María fue porque suponía que aquella dama, una vez henchida de tanta veneración y alegría, iría por las calles de su pueblo contagiándose a sus vecinos bajo la forma de una enseñanza o de un auxilio⁶.

⁵ Según Jorge Luis Borges, este precepto es muy difícil, si no imposible, de cumplimentar: "¿Quererlo a Dios? En verdad es raro que se lo pueda querer. Temer parece más lógico. Ha de ser por miedo, y por cortesía, para congraciarse que dicen que lo quieren. ¿Cómo van a querer a un ser tan raro y tan incomprensible? No, amor no se puede sentir por él; una gran curiosidad, sí. Quien no tiene curiosidad por él, no tiene curiosidad por nada. Es una relación muy extraña la del hombre y Dios. ¿Qué puede importarle que lo queramos? Es como si nos importara que nos quieran las hormigas o las uñas" (citado por Adolfo Bioy Casares en *Borges*, p. 322).

⁶ Miguel de Unamuno fue uno de los que entrevió claramente la función que cumple la meditación solitaria, o la solitaria contemplación, o el rezo, en el espíritu del aspirante a la iluminación: "Hay quien cree que el destino de los hombres no es otro que hacer la sociedad humana, la humanidad, y que todos nuestros esfuerzos y afanes no convergen sino a que un día sea el género humano un solo y verdadero organismo, una especie de inmenso animal colectivo de que cada hombre sea célula, o al modo de una madrepora espiritual.

Viéndolas desde esta óptica, tomándolas como meras señales indicadoras de futuras acciones valiosas, es como me animo decir junto con Hildebrand que "las respuestas afectivas a los valores morales: el amor, la esperanza, la veneración, la alegría [...] son tan portadoras de valor moral como lo puede ser cualquier acción" (cap. 27). Hildebrand incluye en esta lista el arrepentimiento, pero para mí es claro que el arrepentimiento no tiene valor moral, pues no nos induce a realizar acciones valiosas, más bien nos induce a encerrarnos en nuestro cuarto, a deprimirnos y a flagelarnos con lo que tengamos a mano --y el látigo también se desgasta con el castigo, sobre todo si es látigo pensante y amante de la espalda que lacera. (Opinarán algunos que, gracias al arrepentimiento, los individuos, al estar de nuevo frente a una situación similar a la que les dio la ocasión de arrepentirse, actuarán esta vez en concordancia con lo que la ética sugiere. ¡Craso error! El gordito se arrepiente inexorablemente después del atracón, pero eso no le impide comerse al día siguiente otra tableta de chocolate, y hasta la misma depresión causada por el arrepentimiento lo incita a ello. Y aun si cambiamos de actitud motivados por el recuerdo del arrepentimiento, ¿tendrá este cambio un auténtico valor moral siendo que lo motiva el miedo de no volver a sentir el dolor del arrepentimiento y no un amor sincero por Dios o por las criaturas que se beneficiarán con nuestro acto? Un acto bueno no deja de serlo por más que los motivos o causas que lo posibilitan sean inmorales o neutrales, pero una emoción como el miedo, estadísticamente hablando, aparece mayormente recubriendo al vicio que no a la virtud, y por eso es viciosa de suyo. Se me dirá que uno puede corregir su accionar pretérito por medio del arrepentimiento sin ser víctima del miedo, pero eso ya no es arrepentimiento: es haber abierto los ojos al valor ético que anteriormente no se había percibido. Estar arrepentido, teológicamente hablando, significa ser conciente de haber ofendido a Dios, pero mí no me parece que Dios tenga la propiedad de ofenderse, y menos por algo hecho por una criatura tan minúscula como el hombre pecante.)

Hablamos ya de las acciones éticas y de las respuestas a los valores éticos; las tres esferas de la moralidad --como las denomina Hildebrand-- se completan con las virtudes, que no son respuestas a los valores sino valores en sí mismas según Hildebrand; según yo, las virtudes, al igual que las respuestas a los valores, solamente presagian el buen comportamiento propiamente dicho y sólo

El fin del hombre sería, en tal caso, la humanidad. Y, si esto fuese así, cuando tal fin se cumpla, reconocerá la sociedad humana que los solitarios contribuyeron más que los demás hombres a formarla, y que hizo más por ello tal anacoreta o eremita --de una o de otra clase--, retirado al yermo, que muchos pastores de hombres que han llevado a los rebaños humanos a la victoria o a la matanza. No es menester estar en medio de los hombres para guiarlos. Tú no sabes cuál de tus prójimos es el que más influye en ti; pero puedes asegurar que no es el que tienes más cerca, y a quien ves y oyes más a menudo. [...] Sólo me apena el que mis ocupaciones y mi cargo me impidan rodear y proteger esa soledad interior con soledad exterior, y aislarme de veras, retirarme a un desierto, no ya por cuarenta días, sino por cuarenta meses, y aun más, y dedicarme allí a fabricar un gran mazo, claveteado de grandes clavos, y endurecerlo al fuego y probarlo contra los peñascos y berruecos; y cuando tenga uno a prueba de las más duras rocas, volver con él a este mundo y empezar a descargar mazazos sobre todos estos pobres crustáceos, a ver si, descachadas sus costras, se les ven las carnes al descubierto. [...] Todo esto te servirá para sacar por ti mismo cómo y hasta qué punto es la soledad la gran escuela de la sociabilidad, y cómo conviene a las veces alejarse de los hombres para mejor servirles" (*Soledad*, pp. 40- 41-45-50).

considerándolas así es posible afirmar que poseen valor ético. Entre las principales virtudes, Hildebrand destaca la generosidad, la pureza, la sinceridad, la justicia y la humildad. Yo excluiría del anterior listado a la justicia por una razón parecida a la que tuve para excluir el arrepentimiento de la lista de respuestas deseables a los valores éticos: porque bajo el influjo de la sed de justicia se cometen grandes atrocidades y es muy poco lo que se construye basándonos en ella. Pero ya escucho las quejas: "Tú te refieres a la venganza, no a la justicia". Y ¿qué otra cosa que no sea la venganza es lo que los pueblos llaman justicia? Aun cuando los que castiguen sean jueces o jurados carentes de toda emoción, la venganza no desaparece: se vuelve abstracta, se divide en tantas partes como ciudadanos interesados en ella existan, y al estar tan subdividida pierde aquel ímpetu animal que la caracteriza y deja de ser percibida⁷. Aquí viene al caso resaltar la diferencia que yo hago entre moralidad y eticidad: la sed de justicia, si va bien encaminada, puedo admitir que constituya, en términos estadísticos, una virtud moral, pero jamás podrá jactarse de ser una virtud ética. Se han construido sociedades enteras en base a ese principio (casi todas las que conocemos, incluidas las que ya no existen, se basan o se basaron en él), pero nunca se construirá *la* sociedad en base al sentimiento justiciero. Hildebrand no se cansa de decir que debemos tomar como modelo la moral de los santos, y ¿a qué santo le interesaron las disputas legales?⁸

Respecto de las virtudes, yo he demostrado geométricamente cuál de ellas es la más importante, la que más nos acerca la perfección: la humildad (ver anotaciones del 20/10/97, en especial las últimas páginas)⁹. Esta declaración no parece digna de alguien humilde, pero así soy yo. Un día me levanto humilde y cuasiperfecto y al otro ya estoy presumiendo de esa condición¹⁰.

Y respecto de la tesis principal sostenida en este ensayo, ahora la siento más firme que nunca. Pero si quiero estar más seguro de su veracidad tendré que apertrecharme de más y mejores virtudes y responder con integridad a los valores éticos que me salieren al paso, ya que las intuiciones intelectuales, al igual que las éticas, se nutren de nuestro buen comportamiento para concienciarse, y yo no me vengo comportando muy bien que digamos desde hace bastante tiempo.

o o o

⁷ En rigor de verdad, la justicia no se fundamenta únicamente sobre los deseos de venganza. Es un cóctel de resentimientos, deseos vengativos e instintos territoriales (sublimados estos últimos como "derecho de propiedad"). Por eso no existen los animales justicieros: algunos son territoriales y hasta vengativos, pero ninguno es resentido.

⁸ Se me dirá que la Justicia con mayúscula no está relacionada con las disputas tribunalicias, pero ¿quién puede negar que para cumplimentarla sea necesaria la coacción, en uno u otro sentido? Ahora bien: el santo, en tanto que santo, rara vez coacciona (excepto a sí mismo en algunas puntuales ocasiones). Cuando Jesús disputaba con los mercaderes del templo no se comportaba santamente y eso lo percibe cualquiera que no esté cegado por el fanatismo evangélico.

⁹ Estas anotaciones figuran en la sección XIII del Apéndice.

¹⁰ Dice Hildebrand que "toda la filosofía y teología cristianas consideran que el orgullo es la raíz más fundamental y profunda del mal moral" (cap. 35), y como el orgullo es lo contrario de la humildad, debo decir que la Iglesia, por otro camino, llegó a la misma conclusión que yo.

Miércoles 8 de agosto del 2007/ 6,25 p.m.

Me cito a mí mismo: "La intuición (lo mismo que los razonamientos trascendentes) depende para su perfeccionamiento del consiguiente perfeccionamiento ético del individuo intuyente, de suerte que un individuo de carácter necrofílico está incapacitado para razonar-intuir sobre asuntos demasiado complejos o trascendentes" (anotaciones del 23/1/99). Decía yo esto para sostener que los científicos del futuro que quisieren progresar en serio en sus respectivos campos deberán ser personas de alto porte moral, si no, ¡al tacho sus investigaciones! Pero ahora no me parece que una investigación científica, por beneficiosa que pudiese resultar para la sociedad y por intrincado que sea su desarrollo, eche mano en algún momento de algo parecido a un razonamiento trascendente. De aquí en adelante voy a llamar razonamiento trascendente sólo a los razonamientos metafísicos, vale decir, a los razonamientos que nacen a partir de premisas metafísicas (verdaderas o falsas). Así, los descubrimientos científicos quedarían exentos de intuiciones, reservándose éstas para las verdades metafísicas primarias y las relaciones lógicas existentes entre ellas que dan lugar a las verdades metafísicas de segundo orden (y no estoy muy convencido de que la intuición se ocupe también de esto último). A lo sumo, lo que las intuiciones podrían hacer en favor de la ciencia es orientar la búsqueda de acuerdo con un programa metafísico que se asuma como extrapolación válida de las hipótesis empíricamente refutables que se le parezcan, pero nunca señalarían por sí mismas al investigador hacia dónde debe apuntar su artillería para descubrir tal o cual principio relacionado con algún aspecto de la naturaleza física del universo. Nunca se rebajarían a eso.

8,02 p. m.

Sigo con Hildebrand:

Sin un conocimiento de los valores no puede haber moralidad. Esto es tan evidente por sí mismo como la afirmación de que sin la libertad de la persona no puede haber moralidad. Aun en el caso de que alguien actuase de acuerdo a la norma moral, pero sólo accidentalmente y sin conocimiento de los valores, su acción carecería de valor moral (*ob. cit.*, 17,17).

Ya dejé aclarado que el conocimiento fehacientemente intuitivo de los valores éticos nos impulsa, quieras que no, a comportarnos correctamente. Pero de esto no se sigue que aquel que no conozca los valores éticos tenga que ser por eso un sujeto amoral. Un acto altruista realizado de casualidad y sin intención es igual de positivo para el mundo que el mismo acto realizado intencionalmente. La diferencia no está en el acto sino en el actor, el primero de los cuales permanecerá el mismo después de su obra, mientras que el segundo se habrá perfeccionado. Pero como la ética es la ciencia metafísica que estudia las buenas y las malas acciones y no los buenos y los malos espíritus (estudia también a éstos, pero sólo en función de las acciones), continúa existiendo como tal por más que las acciones estudiadas sean accidentales. Lo que desaparece junto con la intencionalidad y el conocimiento de los valores no es la ética sino el mérito y el

demérito, mismos que, aun estando presentes la intención y el conocimiento de los valores, igual desaparecen en el supuesto de que la libertad de la persona --el libre albedrío-- sea una quimera. Tanto en este caso como en el primero la ética continúa existiendo, sólo se debilita el aparato que algunos como Hildebrand creen inseparable de ella: los premios, los castigos, las alabanzas¹¹, las recriminaciones, el derecho penal, la justicia... Pero al determinista concededor de los valores morales no le pasa lo que al actor accidental. El espíritu del determinista crece lo mismo, por más que no crea en el mérito, cuando se comporta buenamente, porque el crecimiento espiritual le llega como un don del más allá que no se relaciona en absoluto con la soberbia de sospecharse merecedor de aquellos lauros¹².

o o o

Jueves 9 de agosto del 2007/ 11,16 a.m.

"Incluso el determinista más inflexible --continúa Hildebrand-- presupone la responsabilidad cuando se enfurece contra los no deterministas, acusándoles agriamente y haciéndoles responsables de extender errores" (21,2). Es un caso similar al del pacifista empedernido que se toma a golpes de puño con el colectivero que acaba de insultarlo después de haberle destruido el auto. El pacifismo a ultranza es una concepción teórica que requiere de una complicada disciplina mental y un control total de las emociones para llevarse a la práctica con éxito. En cuanto una emoción como la ira se apodera del pacifista, todo el contenido teórico de su doctrina queda de lado y resurgen los instintos de agresividad, de territorialidad y demás. No saber acallar el llamado de estos instintos es, no lo niego, un defecto de aquel que se ha propuesto a sí mismo tal doctrina, pero si es un pacifista convencido, una vez recuperada la cordura se olvidará de su destartalado automóvil y se alejará del colectivero sin ningún amague de reproche. El determinista teórico cree que no hay verdad más edificante que la suya, y cuando encuentra gente que no sólo desdeña su verdad sino que no muestra ni un asomo de duda respecto de que su voluntad es libre (estamos hablando de gente instruida, no de labriegos que nada saben de sutilezas intelectuales y viven sumergidos en el sentido común), la cólera le sube desde lo más profundo de las entrañas y explota en una cadena de improperios que, dice Hildebrand, contradice de plano a su creencia. Pero es que las creencias --y sobre todo este tipo de creencias hipergeneralizantes-- no tienen, al

¹¹ Sólo se debilitan las alabanzas dirigidas a seres finitos. Las alabanzas a Dios no son incompatibles con el determinismo.

¹² Hildebrand considera el determinismo como un precipicio, pero no puede evitar acercársele para observarlo... y termina --sin quererlo, incluso sin saberlo-- cayendo en él: "Tenemos que distinguir tres estadios en el orgullo de autoglorificación: el primero consiste en la convicción de un hombre de poseer un valor; en el segundo, lo encontramos gozando de este valor, deleitándose en su propia belleza, inteligencia o bondad; el tercer estadio consiste en la autoglorificación específica, en el incienso de su propia grandeza, en la antítesis manifiesta de la actitud humilde en la que *toda perfección y valor son considerados como un puro don de Dios*" (*ibíd.*, 35,2, el subrayado es mío). Una persona virtuosa sólo puede conservar la humildad considerándose un títere de Dios. Los valores morales, si se conjugan con la creencia en el libre albedrío, sólo pueden dar como resultado la soberbia.

menos en principio, el poder de gobernar ninguna otra parte de nuestro yo que no sea la parte intelectuosa, la parte que discierne. Es muy difícil --no imposible-- que una convicción propia domine los propios instintos, y estos arranques de desprecio y enfurecimiento contra los librealbedristas en los que yo he caído con gran frecuencia no presuponen la responsabilidad de mis antagonistas, porque la que escribe las diatribas es mi parte animal, o mi parte humana prosaica, que no alcanza por más que intente las alturas del pensamiento puro, del pensamiento metafísico. Con esto no quiero decir que haya en mí dos personas, una que piensa e intuye y otra que hace cosas que ninguna relación presentan con mis procesos cognitivos; no señor. Yo reconozco, cuando estoy en mis cabales, que molestarme por la opinión de alguien que discrepa conmigo es contradictorio con mi postulado determinista. *Cuando estoy en mis cabales*. Si no lo estoy, tengo pleno derecho --no en el sentido corriente del término, hablo de *derecho lógico*-- de insultar a quien me plazca y de aborrecerlo también. Una idea sólo puede ser contradictoria con otra idea, no con un instinto ni con un sentimiento. Si tengo que hacerme cargo de este reproche de Hildebrand, lo hago en el sentido de que aún no aprendí a subordinar mis yo inferiores a mi razón y mis intuiciones, pero no lo acepto en el sentido de ser una persona que --en este asunto-- se contradice. Y además, así soy yo cuando escribo; tan agresivo soy con la lapicera entre mis dedos como manso en el resto de mis momentos. Me costaría muchísimo escribir de otra forma; mi siniestra mano no puede concebir siquiera la idea de que no es libre mientras crea.

o o o

Domingo 12 de agosto del 2007/ 3,22 p. m.

En el anterior ensayo utilicé los términos "ira" y "cólera" como sinónimos, pero Hildebrand no los considera de ese modo. Para él, la cólera se produce cuando alguien o algo se interpone entre nuestro deseo de obtener algo subjetivamente satisfactorio y la concreción del mismo, o cuando se nos hace intencionalmente un daño, corporal o espiritual. La ira, en cambio, aparecería sólo cuando presenciemos un acto de disvalor moral, en el cual son otros individuos los directamente perjudicados, o en aquellos casos en que se produce una ofensa a Dios, por más que nadie resulte directamente perjudicado con ella. También puede aparecer la ira sin necesidad de presenciar el acto de disvalor moral, con sólo escuchar lo acaecido o leerlo de alguna fuente considerada confiable. Es así que según Hildebrand la cólera es inmoral porque la ocasiona un móvil egoísta, mientras que la ira es positiva y hasta "santa" (17, 11) porque aparece como reacción ante un acto de disvalor moral. El mismísimo San Agustín admite haber odiado imperfectamente cuando su odio fue provocado por un mal que se le infligió a él, odio que hubiera resultado "perfecto" y éticamente deseable si el daño lo hubiesen sufrido personas alejadas de su entorno y afectos (cf. *Sus Confesiones*, libro V, cap. XII). Así llegamos a la "justa indignación" que tanto les ha dado de comer a los modernos periodistas de telenoticieros.

Ya el hecho de que alguien aplauda el odio me provoca escozor (sobre todo en estos tiempos en que los odios religiosos aparecen por doquier y riegan el mundo con sangre), pero si el aplaudidor es alguien tan respetado como San Agustín, o si es un representante del pensamiento eclesiástico contemporáneo como

Hildebrand, el escozor amaga con transmutar en indignación, con la consiguiente contradicción ideológica que los que no han comprendido mi anterior ensayo me achacarían. Los musulmanes odian porque está en su sangre odiar, porque nacieron guerreando y guerreando han de morir, y la guerra es odio (por más que algún chino diga lo contrario); lo mismo para los judíos. Pero nosotros, los cristianos, no nacimos odiando sino amando, lo que no quiere decir que no podamos odiar; pero si cuando nos acometen los odios y las indignaciones, en lugar de reprobarnos, la Iglesia los incentiva, ya vemos que aquí hay un anhelo de imitación, y no precisamente de imitación evangélica¹³. Y además, si vamos a la praxis, ¿quiénes son los que se indignan? Las madres de hijas violadas, los dueños de casas robadas y así; y si alguna vieja se indigna contra un violador sin que haya violado a su nieta no es porque la "santa ira" le haga ver en el hecho una ofensa a Dios o a los valores morales, sino porque se imagina que aquello mismo le pudo haber ocurrido a su nieta, es decir a ella misma como propietaria de su nieta. La indignación nunca suele abandonar el terreno de lo subjetivamente satisfactorio.

San Agustín ya me tiene las bolas llenas¹⁴. Hildebrand no parece una mala persona, pero está demasiado apegado a la ortodoxia, al menos en lo que a la ética respecta. Es un exegeta excelente, pero como pensador filosófico deja mucho que desear.

Los odio a ambos. No mucho, un poquito nomás. Los odio con odio imperfecto. Con odio perfecto no podría. El odio perfecto es obra del diablo.

o o o

Lunes 13 de agosto del 2007/ 1,26 p. m.

"La primera característica de los valores morales --afirma Hildebrand (15,1)-- es que presuponen necesariamente una persona. Un ser impersonal no podría ser nunca portador de valores morales. [...] Ningún cuerpo material, ninguna planta, ningún animal puede ser bueno o malo". Yo coincido con él en que los cuerpos inorgánicos están impedidos de portar valores morales, pero me reservo mi opinión respecto de las plantas y aun me atrevo a decir que algunos animales los poseen. El problema es que, para Hildebrand, si algo carece de valores morales ese algo no puede ser nunca bueno ni malo, y yo discrepo con este punto de vista. Una piedra puede realizar un acto éticamente indeseable (como romperle la cabeza a una persona), y en función de eso, y mientras realiza ese acto, yo afirmo que la tal piedra se comporta malamente y por eso es mala. Pero esta piedra carece de valores o de disvalores morales porque no hay en ella una

¹³ Existen, ciertamente, pasajes del Nuevo Testamento en donde se nos describe a un Jesús airado, por ejemplo en la expulsión de los mercaderes o en el episodio de la higuera (Mr. 11. 12-16). Pero este Jesús, según la opinión de Carlos Ayarragaray que yo comparto plenamente (ver anotaciones del 20/9/6, p. 59), es un Jesús en decadencia que ya no respeta los códigos que él mismo ha trazado en el sermón de la montaña.

¹⁴ En ese mismo pasaje de sus *Confesiones* que cité más arriba, Agustín admite sin sonrojarse que cobraba dinero por enseñar. De haberlo conocido, Sócrates le habría enseñado --gratis, desde luego-- que lucrar con la virtud es algo impúdico. (En descargo de Agustín hay que decir que en aquel entonces enseñaba retórica --lo que hoy llamaríamos "letras"--.)

tendencia a romper cráneos. Rompió uno por casualidad, pero seguramente no romperá ya más ninguno. Hizo algo malo y fue mala en el momento en que lo hizo, pero ya está. Incluso si alguien utilizara esa misma piedra una y otra vez para lastimar gente, la piedra no adquiriría un disvalor moral en virtud de sus antecedentes. Por mucho que lastime, la piedra nunca será sádica (algo que sí puede ocurrir, por ejemplo, con los perros).

Por lo demás, este tema de la ética impersonal ya lo toqué hace poco, en la entrada correspondiente al 30/5/7 (pp. 107-8), y no se me ocurre otra cosa que agregar a ese pretérito comentario.

o o o

Martes 14 de agosto del 2007/ 3,37 p.m.

Llama Hildebrand "vivencias intencionales" a las que se manifiestan pura y exclusivamente cuando el individuo conoce las causas que las generan. Así, la alegría es una vivencia intencional, porque no podemos estar alegres sin saber por qué, lo mismo que no podemos sentir amor u odio sin saber a quién amamos u odiamos. Después están las vivencias no intencionales, como la ebriedad o el cansancio, que no necesitan de aquel proceso cognitivo para manifestarse (el borracho seguirá sintiéndose borracho por más que no sepa las causas que produjeron su borrachera, y lo mismo para el cansado). Ahora bien; Hildebrand asegura que "las vivencias intencionales son de rango superior a las no intencionales" (17,2). Lo dice porque las vivencias intencionales son exclusivas de los entes con personalidad (hombres, ángeles, demonios), quedando los animales, vegetales y minerales --según él-- fuera del mundo de las intenciones¹⁵. Pero hay una vivencia que yo estimo superior a cualesquiera otras y que sin embargo, me parece, habría que colocar en la categoría de no intencional; me refiero a la felicidad. La felicidad sería en mi opinión un estado del cual no sólo ignoramos las causas puntuales que la posibilitan sino que por definición no podemos saberlas. Digo causas puntuales porque las causas generales pueden identificarse perfectamente: responden a una vida de comportamientos altruistas (compasión inteligentemente activa). Pero no todas las personas altruistas alcanzan la felicidad, y los que la logran deben contentarse con ignorar el o los sucesos que la determinaron específicamente, los cuales actúan por lo general a

¹⁵ Esto lo lleva a tener que admitir, por ejemplo, que los perros no se alegran al ver regresar a su amo. Como no puede razonar, el perro no puede saber por qué se siente así como se siente; luego --diría Hildebrand-- no es alegría ese sentimiento. El error, me parece, está en pretender que sólo razonando podemos conocer las causas de un suceso. El perro podrá no conocer la relación causal existente entre la llegada de su amo y su estado anímico, pero no se trata de conocer nexos causales sino causas. La causa propiamente dicha del entusiasmo perruno es el avistamiento de su amo, y esto lo conoce el perro de manera cabal, lo mismo que una tortuga que ve una planta de lechuga conoce la lechuga por el solo hecho de haberla visto (no sabe por qué la vio ni para qué la vio, lo único que sabe es que la lechuga existe). Sólo estoy afirmando aquí que los perros actúan con intencionalidad, no que posean personalidad (aunque mi perra Florencia estoy casi seguro de que la tenía). Peter Singer, en su *Ética práctica* (capítulo 5, sección 1), define el concepto de "persona" como un ser racional, con conciencia propia y conocimiento de las conciencias ajenas, conciente de ser una entidad diferenciada con pasado y futuro y que actúa con intencionalidad. Hildebrand aprobaría esta definición, pero cerraría los ojos ante las observaciones y experimentos con chimpancés que describe Singer y que demuestran, según él, que algunos primates deben ser considerados como personas.

través de prolongados períodos de tiempo. Existen tres estados de ánimo que son mayoritariamente anhelados: el estado de diversión, el estado de alegría y el estado de felicidad. El estado de diversión se alcanza *mientras* realizamos algún acto, el estado de alegría surge *después* de haber hecho algo¹⁶ y el estado de felicidad aparece generalmente *mucho después o mucho antes* de acometer una empresa. El estado de diversión es una vivencia intencional: sabemos qué es lo que nos divierte. Y lo mismo el estado de alegría. Pero de la felicidad sólo podemos afirmar que nos la produce nuestro amor metafísico hacia un determinado ser; más precisiones, imposible. Luego, es una vivencia no intencional, lo mismo que las intuiciones, que no sabemos debido a qué procesos concretos aparecen en nuestra conciencia.

Así las cosas, invierto la calificación de Hildebrand: las vivencias no intencionales (o al menos algunas de ellas) son de rango superior a las intencionales.

0 0 0

Jueves 16 de agosto del 2007/ 12.11 p. m.

Existen dos tipos de virtudes: las cardinales, también llamadas valores éticos, y las relativas o temperamentales. Las virtudes cardinales tienen la propiedad de auspiciar acciones que *necesariamente* traerán al mundo espaciotemporal más placeres que displaceres; quien actúa motivado por una virtud cardinal siempre actúa bien (lo que no significa que todo aquel que posea una virtud cardinal actúe siempre bien: actúa bien cuando es motivado por la virtud, pero esta motivación no se le produce a todas horas y en todas las circunstancias). En cambio, las virtudes relativas o temperamentales auspician actos *generalmente* buenos; no es imposible que sean utilizadas para el mal. Las virtudes cardinales configuran un rombo en cuyo ángulo superior aparece la virtud madre, la que fundamenta el edificio de la ética: la bondad inteligentemente activa. Escoltan desde los ángulos medios a la virtud madre la veracidad y la inteligencia trascendente, y en el ángulo inferior se muestra la de menor importancia: el esteticismo centrífugo. La bondad inteligentemente activa es la virtud propia del amante discriminante, de aquel que se guarda su compasión o su simpatía y las despliega sólo cuando corresponde, es decir en circunstancias aptas para que fructifiquen gracias a ellas mayor cantidad o calidad de placeres que de displaceres¹⁷. La veracidad es la virtud que nos impele a decir siempre y

¹⁶ Podemos alegrarnos al leer una carta que dice que un familiar querido nos visitará el mes entrante, pero lo que nos alegra no es la visita (un suceso futuro) sino la noticia de la visita, es decir que nos alegramos a causa de la lectura de la carta e inmediatamente después de este suceso. Del mismo modo, si nos alegra la esperanza de que nuestro hijo se recupere de una enfermedad, lo que nos alegra en la esperanza misma, inmediatamente anterior a la alegría, y no la futura e hipotética curación. Asimismo se sobrentiende a través del ejemplo de la esperanza que cuando digo "hacer algo" incluyo en eso procesos no motores como el pensar, el recordar o el percibir acciones que otros ejecutan.

¹⁷ La bondad indiscriminada produce acciones no siempre deseables desde el punto de vista de la ética, como la de la madre del bebé con comezón descrita el 6/6/7, p. 109.

en toda circunstancia nuestra verdad subjetiva, lo que creemos verdadero, por más que objetivamente tal vez no lo sea¹⁸. El individuo intensamente veraz no puede mentirle a ninguna persona cuerda mayor de diez años y menor de noventa. Esta veracidad extrema¹⁹ debe ser acompañada de un gran sentido del humor; de no ser así, el individuo corre gravísimo riesgo de tornarse sombrío. La inteligencia trascendente posibilita la captación y resolución de los problemas trascendentales de la existencia. Es la única virtud cardinal puramente contemplativa: se ocupa solamente de percibir verdades. Si son verdades gnoseológicas, la inteligencia trascendente se complementa con la veracidad; si son verdades éticas, saltan al terreno de la práctica mediante la bondad

¹⁸ Unamuno dice que es ésta, y no la bondad inteligentemente activa, la verdadera reina de las virtudes: "Dejad la reforma de todo vicio, de toda flaqueza; humillaos al azote de la soberbia, de la ira, de la envidia, de la gula, la lujuria, de la avaricia; pero proponed no mentir nunca ni por comisión ni por omisión; proponed no sólo no decir mentiras, sino tampoco callar verdades; proponed decir la verdad siempre y en cada caso, pero sobre todo cuando más os perjudique y cuando más inoportuno lo crean los prudentes, según el mundo: hacedlo así y estaréis salvos, y todos esos pecados capitales no podrán hacer mella en vuestras almas. [...] Abrigo la fe de que todos, absolutamente todos los males que creemos son la causa de nuestras miserias, [...] todos desaparecerían si fuéramos veraces" (Miguel de Unamuno, "¿Qué es verdad?", ensayo incluido en su libro *Soledad*, pp. 154 y 162).

¹⁹ (Nota añadida el 19/3/8.) "El fanático de la verdad --dice Nicolai Hartmann en su *Introducción a la filosofía*, p.159-- olvida que una franqueza demasiado grande puede ser importuna y arrogante". ¡Desde ya que puede ser importuna y arrogante, pero jamás puede ser inética! Si dejásemos de hacer el bien cada vez que alguien se importunare por ello, ¡qué torcido andaría el mundo!... Puede, sí, que el auténtico móvil de aquella cruda franqueza no sea el valor veracidad sino el disvalor arrogancia, pero no por eso la verdad subjetiva enunciada pierde su poder bienhechor, tal como un diamante no pierde su valor por el hecho de haber sido encontrado en el fondo de una letrina. La veracidad, al igual que las demás virtudes cardinales, no depende para su valoración de la buena o mala intención del individuo que la practica (la virtud madre, por cierto, es la única de las cuatro que no puede practicarse con mala intención). Los actos auspiciados por una virtud cardinal poseen una doble teleología metafísica: ejecútanse para propiciar el propio perfeccionamiento espiritual y el ajeno bienestar; esto cuando se realizan con intención pura. Cuando no --como en el caso de la franqueza por arrogancia-, desaparece la primera teleología, mas no la segunda. Continúa Hartmann diciendo que "se tiene que poseer una justificación especial para poder decirle la verdad a todo hombre". ¿Por qué? ¿Por eso de que no hay que darles perlas a los cerdos? Yo se las doy; si después no las aprovechan como es menester, o si se atragantan con ellas, cuestiones son de los cerdos mismos y su idiosincrasia y no de la virtud puesta en práctica, que garantiza que el mundo en general -- y no necesariamente los cerdos en particular-- se beneficiará con ese acto. Por último, comenta Hartmann que la veracidad, "cuando delata secretos importantes, puede lesionar otros valores, por ejemplo, cometer una grave falta de confianza o una traición". Esta objeción, completamente válida, queda desarticulada más abajo, en la tercera nota al pie del cap. 11.

inteligentemente activa²⁰. Por último tenemos el esteticismo centrífugo, definido como la capacidad, propia del buen artista, de facilitarles a las personas, a través de sus obras, la percepción de la belleza. La virtud complementaria del esteticismo centrífugo es el esteticismo centrípeto²¹, pero éste constituye una virtud relativa y no es imperativo que aparezca junto al primero ni para catalizarlo ni para darle mayor profundidad o sentido.

El listado de virtudes relativas o temperamentales es inmenso, baste citar aquí a las que me vienen a la mente: el sentido del humor, la perseverancia, la lealtad, la valentía, la docilidad, la paciencia, la tolerancia, la ternura, el espíritu de sacrificio, etc.. Estas virtudes menores están insertas en los cuatro lados del rombo antedicho, y tienden siempre a derivar hacia una o dos virtudes cardinales, dependiendo del lado en el que se sitúen y de la proximidad hacia un determinado ángulo. Por dar un ejemplo, la valentía estaría situada en el lado que va desde la veracidad hasta la bondad inteligentemente activa, más cerca de esta última que de la primera.

El cuadro --el cuadro torcido-- se completa con el lienzo. Y bien se ve que todo esto de las virtudes cardinales y temperamentales no es más que la

²⁰ Y así como Unamuno entendía que la veracidad es la virtud suprema, de la que luego surgen las demás, el poeta inglés William Blake parecía inclinarse por la inteligencia trascendente a la hora de establecer un ranking virtudes, según se desprende de este fragmento inclasificado de sus manuscritos en prosa: "Los hombres son admitidos en el cielo no porque hayan domado y gobernado sus pasiones o no tenido pasiones, sino porque hayan cultivado sus entendimientos. Los tesoros del cielo no son negaciones de pasión, sino realidades de inteligencia, de las que emanan las pasiones, indomadas en su eterna gloria. El tonto no entrará en los cielos por santo que sea. La santidad no es el precio de la entrada en los cielos. Los que son rechazados son aquellos que no teniendo pasiones propias, por no tener inteligencia, han gastado sus vidas en domar y gobernar las de otras gentes".

²¹ Defino el esteticismo centrípeto como la capacidad que presentan ciertos espíritus de percibir la belleza que hay detrás de cualquier forma física o mental.

enmarcación de la obra; si la pintura es defectuosa ningún marco la salvará. Claro que nuestra pintura es muy especial. Es una pintura que no ansía ser percibida, que tiene la propiedad de desviar las miradas hacia fuera, hacia el marco que la limita. Las miradas de los entendidos, aclaremos. Los que ignoran los misterios del arte pictórico podrán mirarla durante horas... y jamás encontrarán en ella la armonía que los entendidos presienten que posee. Ese lienzo no es de lino, ni de cáñamo, ni de algodón: está confeccionado con humildad. Sobre ella pintaremos nuestro cuadro, con nuestra personalidad como pincel y nuestros rasgos temperamentales como acuarelas, para luego exponerlo ante el mundo; pues como dice Hildebrand en el capítulo 36, sección 2 de la obra que me ha inspirado estos comentarios, "sólo sobre la base de la humildad los otros valores se muestran en toda su belleza".

Capítulo 10

Ortega y Spinoza

Algunos filósofos simplemente exponen sus filosofías. Cuando acaban sus disquisiciones, cuelgan sus herramientas de trabajo, vuelven a su casa y se permiten los bien merecidos placeres de la vida privada. Otros filósofos viven sus filosofías. Tienen por inútil toda filosofía que no determine la manera como emplean sus días, y consideran absurda cualquier parte de la vida que no incluya a la filosofía. Estos filósofos nunca vuelven a casa.

Matthew Stewart, *El hereje y el cortesano*

Miércoles 19 de septiembre del 2007/11,50 a. m.

La vida humana ha surgido y ha progresado sólo cuando los medios con que contaba estaban equilibrados por los problemas que sentía. Esto es verdad, lo mismo en el orden espiritual que en el físico. Así, para referirme a una dimensión muy concreta de la vida corporal, recordaré que la especie humana ha brotado en zonas del planeta donde la estación caliente quedaba compensada por una estación de frío intenso. En los trópicos el animal hombre degenera, y viceversa, las razas inferiores --por ejemplo, los pigmeos-- han sido empujados hacia los trópicos por razas nacidas después que ellas y superiores en la escala de la evolución.

José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, cap.XI

Acertado aserto, excepto por eso de que los hombres degeneran en los trópicos. En un sentido estadístico sí; no se puede negar la realidad de que la mayoría de los habitantes de las regiones tropicales presentan una marcada inferioridad espiritual respecto de los habitantes de las zonas frías o templadas. Pero esto no significa que, hoy día, si algún europeo espiritualmente sublime se mudare a Centroamérica inexorablemente degenerará, antes bien le sucederá lo contrario. Es claro que no fue deseable para el buen desarrollo del intelecto utilitario del hombre primitivo el hecho de hallar un sitio lo suficientemente satisfactorio como para no tener que esforzarse demasiado en pensar cómo sobrevivir, pero a mí no me preocupa el hombre primitivo sino el superhombre del futuro, el cual desdeñará lo más posible su inteligencia utilitaria para dedicarse a cultivar su inteligencia trascendente, que es la que lo capacita para resolver los problemas trascendentales de su existencia. El clima hostil nos mueve a pensar en dónde refugiarnos, con qué abrigarnos, con qué alimentos hipercalóricos abastecernos y todo eso, es decir, nos ejercita la inteligencia utilitaria, la primera inteligencia que apareció en el homo erectus, la más primitiva y la que muchos de nosotros aún utilizamos con exclusividad. Bien considerado el asunto, hay que agradecer a las desfavorables condiciones climáticas y geográficas el hecho de que esta inteligencia hiciera su aparición en el mundo¹. Pero ¿es deseable continuar intensificando este tipo de inteligencia, representada en la actualidad, en su máxima expresión, por los avances tecnológicos y científicos, en desmedro

¹ Ver la nota 14 del Apéndice.

de la inteligencia trascendente utilizada en el ámbito filosófico? A mí me parece que no, que ya la gente sabe muy bien cómo sobrevivir valiéndose de los avances culturales que todos conocemos y que insistir en esto es machacar sobre lo mismo que machacaban los pobres cavernícolas hace una punta de años, sin progreso ninguno para la espiritualidad profunda del ser. Hoy en día es un deber para el hombre superior el dejar de pensar en la supervivencia y comenzar a pensar en la vivencia. Lo primero es primitivo, chato y embrutecedor; lo segundo es lo que nos ennoblece. Claro que no podemos vivir sin sobrevivir, pero como sobrevivir es la parte pedestre del asunto, preciso es dedicarle a ese menester la menor cantidad de tiempo y energías que fuera posible. ¿Y dónde, por Zeus y por el Perro, se puede sobrevivir con menor esfuerzo y dedicación? ¡En los trópicos, señores! Y hacia allí se dirigirán, no sé si las masas, pero sí los hombres esclarecidos del futuro. Evitarán con el éxodo los problemas del frío y el suelo yermo, pero no emigrarán con el objetivo de olvidar *todo* problema: querrán dedicarse a la resolución o planteamiento de los problemas más arduos que presentarse puedan, esos que se dejan de lado fácilmente cuando el hambre y el frío aprietan, o cuando aprietan la vanidad y la codicia. No por nada los griegos, superhombres del pasado, vivieron en una región semicálida y eran enemigos del trabajo y de la ciencia aplicada.

Quisiera ser un humilde, pequeño y oscuro pigmeo empujado hacia los trópicos por una raza "superior" adoradora de las computadoras y los teléfonos celulares.

o o o

Jueves 20 de septiembre del 2007/1,25 p.m.

Cuando de verdad se va a hacer algo y nos hemos entregado a un proyecto, no se nos puede pedir que estemos en disponibilidad para atender a los transeúntes y que nos dediquemos a pequeños altruismos de azar. Una de las cosas que más encantan a los viajeros cuando cruzan España es que si preguntan a alguien la calle donde está una plaza o edificio, con frecuencia el preguntado deja el camino que lleva y generosamente se sacrifica por el extraño, conduciéndolo hasta el lugar que a éste interesa. Yo no niego que pueda haber en esta índole del buen celtíbero algún factor de generosidad, y me alegro de que el extranjero interprete así su conducta. Pero nunca al oírlo o leerlo he podido reprimir este recelo: ¿es que el compatriota preguntado iba de verdad a alguna parte? Porque podría muy bien ocurrir que, en muchos casos, el español no va a nada, no tiene proyecto no misión, sino que, más bien, sale a la vida para ver si las de otros llenan un poco la suya. En muchos casos me consta que mis compatriotas salen a la calle por ver si encuentran algún forastero a quien acompañar.

José Ortega y Gasset, *op. cit.*, XIV, 4

A mí me consta lo mismo de muchos de mis compatriotas.

o o o

Viernes 21 de septiembre del 2007/11,08 a.m.

La tesis que se avizora en *La rebelión de las masas* es la de que las clases bajas y medias de la sociedad necesitan, para su mejor desarrollo espiritual y eudemónico, estar sometidas a una elite aristocrática que se ocupe de su porvenir, tal como una madre sabia y cariñosa se ocupa de sus ignorantes e imprudentes hijos. Si se permite que el populacho tome la batuta de su propio destino --como parecía estar sucediendo en la Europa de la década del '20, con los comunistas en Rusia, los fachistas en Italia y Alemania y los anarquistas en España--, si se le otorga a la plebe demasiados derechos y muy pocas obligaciones, todos --plebe incluida-- saldrán perjudicados. Y lo mismo, a nivel internacional, si se permite que otras naciones con menor historia y cultura dirijan los destinos del planeta en reemplazo de la vieja y sabia Europa Occidental, encarnada especialmente en Francia, Inglaterra y Alemania.

La verdad, según me parece a mí, es que todos necesitamos estar sometidos, o por mejor decir, necesitamos sentirnos sometidos para mejor desarrollarnos, y el que no se sienta nunca sometido será un peligro lampiño para él mismo y para su entorno. Pero ¿sometidos a qué? ¿A unos aristócratas más estúpidos que nosotros? (que la estupidez no desaparece con el roce social o con los vanos conocimientos), ¿a unos gobernantes que sólo saben dar pan y circo? (y cada vez más circo y menos pan). De ningún modo. Necesitamos estar sometidos a Dios y a nadie más ("intermediarios" incluidos). Los oligarcas huelen mal y hacen de las suyas, ¡que se vayan por dónde vinieron!... Y Ortega y Gasset, que en paz descansa².

o o o

Lunes 24 de septiembre del 2007/12,42 a.m.

Jorge Luis Borges era un incansable pulidor, y decía, influenciado por el mexicano Alfonso Reyes, que la única manera que había encontrado de librarse de los pulimentos era la publicación³. Eso es como decir que la única manera que tiene una embarazada de librarse de los cuidados del hijo en gestación es el parto provocado⁴.

2 (Nota añadida el 6/11/7.) ¿Sometidos a Dios y a nadie más? Esto es exagerado. Dice Aristóteles: "El que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses" (*La política*, libro I, cap.2). No me importa si lo dijo para justificar la esclavitud de los bárbaros en beneficio de los griegos, sólo mido sus palabras y las encuentro correctas en este sentido: los bolcheviques, por ejemplo, fueron esclavos de Marx (ejecutaron con su cuerpo las previsiones de su amo). Así, todos nos encontramos sometidos a una o varias personas espiritualmente superiores a nosotros, pero sometidos por propia voluntad y por propio discernimiento, no como los viejos esclavos de Atenas, encadenados de pies y manos, o los nuevos esclavos de Occidente, encadenados por la cabeza y por los bolsillos.

³ "Esto es lo malo de no hacer imprimir las obras: que se va la vida en rehacerlas" (Alfonso Reyes, *Cuestiones gongorinas*, cap. III, secc. VI).

⁴ (Nota añadida el 22/3/8.) Lo correcto, en sentido estricto, no es tanto pulir las palabras o las frases pretéritamente plasmadas, ni mucho menos las ideas, sino añadir nuevos conceptos a los ya vertidos a fin de complementarlos o, por qué no, contradecirlos, sin por ello desplazar de su lugar a los antiguos. "Yo añado siempre, pero no enmiendo nunca", decía Montaigne. "Y no retoco jamás, si no es de mala gana, lo que ya

0 0 0

Martes 25 de septiembre del 2007/9,56 a.m.

Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, cuando advertí que las cosas que yo tenía no son en sí buenas ni malas sino en cuanto afectan al espíritu, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero, capaz de comunicar su bondad y mover el ánimo por sí solo, sin el concurso de las demás cosas; es decir, si hay algo que, una vez hallado y después de haberlo alcanzado, permita gozar eternamente de una alegría constante y suprema. Y digo que decidí finalmente, porque a primera vista me parecía necio abandonar lo cierto por lo incierto; suponía, en efecto, que, dedicándome seriamente a la investigación de otras materias, me vería privado de las ventajas indudables que proporcionan la reputación y las riquezas; que si por casualidad la suprema felicidad dependiera de aquéllas, yo me vería alejado irremisiblemente de tales beneficios. [...] Los objetos comunes en la vida que los hombres estiman como el sumo bien, a juzgar por sus acciones, se pueden reducir a tres: las riquezas, la reputación y el placer. Estas tres cosas se adueñan del alma de tal modo, que apenas puede ésta concebir otro bien distinto. El placer, sobre todo, encadena el alma con tal fuerza que cree descansar en él como en un bien auténtico, impidiéndole, más que ninguna de las otras dos, pensar en una felicidad distinta; pero detrás de su disfrute viene una profunda tristeza que, si no anula la mente, por lo menos la perturba y embrutece. La reputación y las riquezas no se apoderan menos del alma, sobre todo cuando se buscan por sí mismas, pues esto equivale a hacer de ellas el sumo bien. La reputación distrae mucho más el alma, ya que se supone que es el bien en sí y al cual todos los demás se ordenan como su fin último; además, a la reputación y a las riquezas no sigue un arrepentimiento, como ocurre con el placer, pues cuanto más se poseen, tanta mayor alegría causan y, por consiguiente, más queremos aumentarlas [...]. En especial, la reputación es un gran impedimento, ya que, para conseguirla, es preciso amoldar nuestra vida al gusto de los demás, huyendo de lo que el vulgo huye y buscando lo que él busca. [...] Por eso me parecía que el origen de todos los males derivaba de poner la felicidad o la desdicha en las cualidades de los objetos a los que adherimos nuestra inclinación, pues las cosas que no nos inspiran amor, no nos producen discordias, ni excitan el dolor cuando las perdemos [...]. Pero todos estos males son la consecuencia de poner el amor en cosas perecederas como las que antes hemos nombrado. Por el contrario, el amor a lo infinito y a lo eterno nutre el alma con una alegría pura y sin mezcla de tristeza: nosotros hemos de buscar con todas nuestras fuerzas este bien que es el único digno de ser buscado.

Baruch de Spinoza, *La reforma del entendimiento*, párrafos iniciales

0 0 0

Miércoles 26 de septiembre del 2007/9,05 a.m.

Muchos tienen a Spinoza como el prototipo del filósofo. Yo no. Yo ni siquiera le doy el rango de filósofo⁵, y paso a explicar por qué.

antaoño consignara" (*Ensayos*, III, IX). Yo me manejo parecidamente, pero como no publico, puedo añadir con mayor libertad y oportunismo que mi gran predecesor.

⁵ La diferencia entre un verdadero filósofo y un pensador filosófico --que es lo que era Spinoza-- la discierne a continuación, con bastante criterio, el ser humano que más se acercó a la categoría de filósofo en el siglo XIX (al menos entre los que cobraron fama): "Hoy en día tenemos profesores de filosofía, pero no filósofos. [...] Ser un filósofo no consiste en tener pensamientos sutiles meramente, ni en fundar una escuela, sino en amar la sabiduría tanto como para vivir de acuerdo con sus dictados, para llevar una vida de simplicidad, independencia, magnanimidad y confianza. Consiste en resolver no sólo teóricamente algunos problemas de la vida, sino también prácticamente" (Henry David Thoreau, *Walden*, cap. I).

Hablando de la perfección intelectual y del camino más conveniente para llegar a ella, enumera Spinoza tres reglas que hay que respetar a rajatablas. La última dice así: "No buscar más riquezas que las indispensables para la conservación de la vida o la salud y acomodarnos a las costumbres de nuestros conciudadanos que no se opongan a nuestro designio" (*La reforma del entendimiento*, pág. 34). Ahora bien, ¿cuán rico hay que ser para cumplimentar estos requisitos? Definamos, en consonancia con Matthew Stewart, el concepto de "unidad de filósofo": es la cantidad de dinero que un determinado filósofo necesita por año "para mantenerse con ánimo lo suficientemente bueno como para no dejar de filosofar" (*El hereje y el cortesano*, cap. 9). Afirma Stewart que, por ejemplo, Leibniz consideraba que la unidad de filósofo ideal para él era de unos 2000 taleros prusianos de su época, mientras que Spinoza se conformaba con 300 florines holandeses, que por aquel entonces equivalían a 182 taleros. Lo de los 300 florines lo deduce Stewart de aquel gesto de Spinoza --digno de un hombre magnánimo según podrá suponer alguno que no sea yo-- de limitar la renta anual de 500 florines que su amigo Simón de Vries le obsequiara en su testamento (1667), a sólo 250 ó 300 florines. Según mi opinión, a esta suma tendrían que agregársele unos cuantos florines para llegar a la unidad de filósofo de Spinoza, pues no imagino que se pasara todo el día puliendo lentes por amor al arte, y es probable que, además de De Vries, tuviera otros protectores y benefactores (como el mercader Jarig Jelles, por ejemplo) que le tiraran, cada tanto, algún dinerillo por debajo de la puerta. Pero supongamos que Spinoza se contentaba con 300 florines anuales. ¿Es ésta la cantidad mínima indispensable para la conservación de la vida y la salud y para acomodarlos a las costumbres de nuestros conciudadanos? Comparada con los 2000 taleros leibnizianos parece insignificante, pero si los datos que nos proporciona Stewart (cap. 13) son correctos, hay algo que no cierra teniendo en cuenta que hablamos de un filósofo, no de un gerente industrial, y encima soltero y sin nadie a quien mantener. Stewart dice que las ayudantes de cocina del duque de Hanover ganaban 9 taleros anuales más la comida, y que el desratizador del palacio se llevaba, además de la comida, 11 taleros por año. La cuestión, entonces, es que Spinoza necesitaba por lo menos 20 veces más dinero que el que ganaban esas muchachas --que no creo que fuera un "sueldo mínimo" prusiano teniendo en cuenta que trabajaban para uno de los hombres más poderosos del reino. Digamos que si Spinoza viviese hoy día en la Argentina, consideraría necesario, para poder filosofar a sus anchas, un monto de dinero equivalente a 70.000 dólares estadounidenses anuales, pues las ayudantes de cocina en esta época y lugar están ganando, en promedio, 3500 dólares anuales, y no me refiero a las que trabajan en la casa de gobierno. A mí, 70.000 dólares anuales para subsistir y acomodarme a las costumbres me parece un poco mucho, a no ser que las costumbres a las que tenga que amoldarme sean las de Mirtha Legrand o Marcelo Tinelli. Pero dicen los que lo califican de "filósofo de vida virtuosa" que vivía como un asceta; y entonces ¿qué hacía con tanta cantidad de dinero? ¿Lo amarrocaba? Tal vez apostató de los dogmas religiosos de los judíos y se guardó sus dogmas económicos, quién sabe.

Dijo Spinoza en el citado tratado: "La riqueza, el placer y la gloria no son funestos más que cuando se les busca por sí mismos, pero no cuando se hace de ellos simples medios para lograr bienes distintos. Cuando se toman como medios,

se hacen susceptibles de medida y no causan daño alguno, sino que, al contrario, constituyen una excelente ayuda para la consecución del fin que nos proponemos". ¿Puede la gloria ser un medio para llegar a la perfección intelectual? ¿Puede serlo la riqueza? Más bien parece a casi todo el mundillo filosófico sucederle lo contrario, y es que se utiliza la excusa del perfeccionamiento intelectual para ganar dinero y hacerse famoso, o si se toman estos últimos ítems como medios, se los estira tanto que la medida de que son susceptibles termina rodeando a los fines tal como una medida de güisqui rodea a los cubos de hielo que la enfrían. Y si se aguarda un poco, se verá cómo el hielo se derrite y se mezcla con el güisqui, consustanciándose con él.

Más nos conviene, si deseamos en verdad perfeccionar nuestro intelecto, hacerle caso a otro apóstata judío que sí llegó a ser filósofo:

Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas. Por tanto os digo: no os afanáis por vuestra vida, qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo, que no siembran ni ciegan, ni recogen en graneros; y vuestro padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas? [...] Y por el vestido, ¿por qué os afanáis? Considerad los lirios del campo, cómo crecen: no trabajan ni hilan; pero yo os digo, que ni aún Salomón con toda su gloria se vistió así como uno de ellos. Y si la hierba del campo que hoy es, y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe? No os afanáis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué deberemos, o qué vestiremos? Porque las gentes del mundo buscan todas estas cosas [...]. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas se os darán por añadidura. Así que no os afanáis por el día de mañana, porque el día de mañana traerá su afán (Mateo: 6. 24-34).

o o o

Capítulo 11

Laqueur y Kant

Por sí solo, el imperativo categórico no es nunca el motivo ni el desencadenante de la acción desinteresada, en ninguna actuación que el individuo lleve a cabo regularmente y que sea importante para la suerte de la comunidad. Antes bien, en la mayor parte de los casos, el primer impulso activo parte de la reacción de esquemas innatos y propensiones heredadas.

Konrad Lorenz, *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, ensayo II, cap. IV, secc. 5

Lunes 1º de octubre del 2007/5,37 p.m.

En *Sexo solitario*, Thomas Laqueur sostiene la tesis de que la masturbación se volvió patológica para los eruditos de Occidente, al punto de cobrar según ellos las características de una epidemia, recién a partir del siglo XVIII. Casi todos los pensadores de aquel entonces la consideraron altamente nociva, sea para el cuerpo, sea para el espíritu o para ambos a la vez. Jean-Jacques Rousseau, luego de publicadas sus *Confesiones*, se convirtió en el primer pensador de renombre que admitió haberse masturbado, pero lo hizo con pesar, como pidiendo disculpas por haber abusado de sí mismo. Y el otro gran pensador del siglo de las luces, Immanuel Kant, se adhirió a la moda imperante con una crítica demoledora:

La voluptuosidad es *contranatural* cuando el hombre se ve excitado a ella, no por un objeto real, sino por una representación imaginaria del mismo, creándolo, por tanto, él mismo de forma contraria al fin. Porque ella produce entonces un apetito contrario al fin de la naturaleza, y ciertamente contrario a un fin todavía más importante que el del amor mismo a la vida, porque éste tiende sólo a la conservación del individuo, pero aquél a la conservación de la especie en su totalidad (*Metafísica de las costumbres*, segunda parte, parágrafo 7).

Kant concluye de lo anterior que la masturbación es más inmoral aún que el suicidio, pues en el suicidio

el rechazo altivo de sí mismo, de la vida como un lastre, no es al menos una débil entrega a los estímulos sensibles, sino que exige valor, y en él siempre hay lugar para el respeto por la humanidad en la propia persona; mientras que la total entrega a la inclinación animal convierte al hombre en una cosa de la que se puede gozar, pero también con ello en una cosa contraria a la naturaleza, es decir, en un objeto repulsivo, despojándose así de todo respeto por sí mismo¹.

¹ Finalmente, concluye Kant que quien se masturba es peor que una alimaña: "El onanismo contradice claramente los fines de la humanidad e incluso se contrapone a la condición animal; el hombre degrada con ello su persona y se coloca por debajo del animal" (*Lecciones de ética*, p. 210).

Olvidémonos por ahora del problema del suicidio y centrémonos en el de la masturbación, mucho más sencillo como problema ético según mi parecer. Es evidente que lo que uno busca en la masturbación es placer sensitivo y, por tanto, esta manipulación carece de valor moral a los ojos de Kant y, considerada sólo así, también a los míos; pero habrá que meter en la bolsa del sexo solitario algunos otros considerandos para que la calificación moral del acto no peque de simplista. Por ejemplo, dice Kant que masturbarse es contrario al fin de la naturaleza, que "en la cohabitación de los sexos es la procreación, es decir, la conservación de la especie; por tanto, como mínimo, no se debe obrar contra este fin". Para mí ya es problemático el hecho de aceptar que cualquier acto que vaya contra la conservación de la especie humana sea inmoral de suyo, porque ¿serían inmorales aquellos actos que propiciasen una perfectibilidad tal del espíritu del hombre que terminasen provocando una ruptura entre la vieja especie humana y el nuevo superhombre, apurando la extinción de la primera? Y sin ir tan lejos en cuanto a especulaciones gratuitas, ¿puede alguien asegurar que utilizar preservativos en el acto sexual es ir en contra de la conservación de la especie y no utilizarlos es ir a favor? Aparte del tema del sida, que ya pondría en aprietos descomunales a un Kant contemporáneo que tuviese que optar entre copular sin forro con una enferma o masturbarse ("no hacer ninguna de las dos cosas", nos diría, y nosotros responderíamos: "Esa respuesta no viene al caso, señor: ¡No somos santos y estamos explotando de deseos!"); dejando de lado esta cuestión es muy posible, y en ocasiones parece hasta evidente, que en un mundo al borde de la superpoblación, quien se masturba o coge con forro hace más por la conservación de la especie humana que quien coge con el objetivo de reproducirse. Si somos pocos --como en la época en que Kant escribía-- es moralmente deseable reproducirse; si somos muchos --como en el siglo XXI-- no es moralmente deseable hacerlo. Pero ¿qué clase de normativa es ésta que cambia de acuerdo a meras consideraciones externas? Una normativa ética no puede cambiar nunca, no puede ser verdadera para un siglo y falsa para otro; luego, todas estas especulaciones relacionadas con la masturbación, el sexo por placer o el sexo reproductivo no entran, según mi punto de vista, en el terreno de la ética. El mismo Kant decía que hay que obrar siguiendo la máxima de que nuestras acciones puedan conformarse con una ley universal; y ¿qué sucedería si todos dejásemos de masturbarnos, y si todos los homosexuales buscasen mujeres para copular y lo hiciesen con el objetivo de reproducirse? Sucedería, amigo Emanuel, que la Tierra se volvería un infierno sobresaturado de gente que sobreviviría pisoteando a otra gente. Luego no hay motivos para decir que el sexo con fines reproductivos es más deseable que el sexo con fines hedonistas.

Y respecto de la masturbación, de ningún modo la estoy postulando como un acto ético. Los apetitos de la sensibilidad jamás podrán acceder a semejante rango; en esto coincido con Kant. Pero tampoco hay que demonizarla. En un mundo hambriento, comer en exceso manjares costosos es mucho más inmoral que masturbarse. Yo puedo compartir con un mendigo mi almuerzo en vez de

desperdiciarlo dentro de mi estómago, mas no puedo compartir mi semen ni el placer que siento al eyacularlo.

0 0 0

Martes 2 de octubre del 2007/4,25 p.m.

Este año he prestado particular atención a ciertas obras clásicas de varios de los representantes más ilustres de la denominada "filosofía moderna". Empecé descascarando la *Teodicea* de Leibniz, continúe con el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau, hace unos días critiqué algunos conceptos vertidos por Spinoza en *La reforma del entendimiento* y ahora me ocuparé de Immanuel Kant, pero no de su *Metafísica de las costumbres* ayer citada sino de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, libro que posee la virtud --rara en los trabajos kantianos-- de poder ser asimilado sin necesidad de romperse uno la cabeza tratando de comprender qué era lo que el autor pensaba mientras lo escribía. El estudio de la ética --que también absorbió buena parte de mi tiempo este año-- nunca estaría completo sin un repaso y un comentario de lo que Kant sostenía en este sentido.

El tratado de Kant comienza con las siguientes palabras:

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*. El entendimiento, el gracejo, el juicio, o como quieran llamarse los *talentos* del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del *temperamento*, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena.

En esto coincido con Kant, sólo que yo llamo *virtudes cardinales* a los valores a través de los cuales una buena voluntad se manifiesta, y mis *virtudes relativas* o *temperamentales* equivalen a sus talentos del espíritu y a sus cualidades del temperamento (ver anotaciones del 16/8/7). Continúo el párrafo en donde lo dejé:

Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de *felicidad*, dan valor, y tras él, a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción.

Este pasaje no es tan claro como el anterior, pero viene a significar que por muchos dones de la fortuna que poseamos, si no disponemos de una buena voluntad no podremos nunca ser dignos de la felicidad que disfrutamos, y, a la vez, si no somos dignos de ser felices, no podremos aspirar a la verdadera felicidad, a la felicidad beatífica.

Ahora comienzan las desavenencias. La buena voluntad, afirma el pensador de Königsberg en las páginas 28 y 29,

no es buena por lo que efectúe o realice [...]; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando [...] le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad --no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder--, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor.

Comparto plenamente la metáfora kantiana de la joya que brilla por sí misma: quien intenta rescatar a un naufrago y no lo logra, no por eso dejará de ser una buena persona. Pero a Kant le interesa mucho más la buena voluntad del rescatista que el rescate propiamente dicho y a mí al revés: si es deseable que haya hombres de buena voluntad, lo es en función de la capacidad que presentan para influir en el mundo y mejorarlo, por más que en algún caso puntual no logren hacerlo.

La buena voluntad está, según Kant, por encima de los hechos, pero por debajo del factor que la posibilita:

Una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiera alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta (p. 37).

Actuar por deber es, para mí, actuar intuitivamente, sin estar acicateada la voluntad ni por los instintos, ni por los memes, ni por la razón. Aclarado esto, yo digo que el valor ético de una acción hecha por deber está, fundamentalmente, en la acción misma y en los efectos que producirá, y normativamente en lo que Dios se propuso al realizarla, no en el propósito del agente que la realiza, que puede presentarse ambiguo en su conciencia o incluso inexistente. No existen máximas regidoras del deber tal como Kant suponía, o si existen, existen en la mente de Dios y no pueden traducirse a ninguno a nuestros idiomas concientes. "El deber es la necesidad de una acción por respeto la ley" (p. 38). Pero a una ley divina de la que nosotros no tenemos noticias y que parece cambiar de acuerdo a determinadas circunstancias involucradas en el hecho.

Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la *ley* y, subjetivamente, el *respeto puro* a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones (p. 39).

Una acción realizada por deber excluye tanto el influjo de las inclinaciones instintivas y meméticas como así también *el influjo de la razón*. Esto me diferencia de Kant. Él creía que la razón pura era capaz de descubrir un principio a priori

--no basado en la experiencia-- que diera cuenta de una ley regidora de las acciones morales, una ley perfectamente discernible para el intelecto humano y que sugiere lo siguiente:

Yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal* (p. 41).

Así de fácil es, según Kant, determinar racionalmente cuándo una acción se realiza a favor del deber y cuándo en contra (pero no es tan sencillo determinar si una acción que se realiza a favor del deber es consecuencia de una buena voluntad o de una inclinación que circunstancialmente coincide con el deber). El ejemplo que da clarifica el punto a más no poder: "¿Me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla?" (p. 41). La interrogación versa sobre "si es conforme al deber hacer una falsa promesa". Guiándose por su inapelable hallazgo racional, deduce Kant que de ningún modo es conforme al deber, pues

¿me daría yo por satisfecho si mi máxima --salir de apuros por medio de una promesa mentirosa-- debiese valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal del mentir (p. 42).

Pero ¿qué es una ley universal? Tomada en un sentido jurídico --que es el que Kant utiliza--, es un dictamen que impele a realizar o no realizar determinadas acciones a todos los individuos a que concierna --en este caso, a todos los seres racionales-- *en todo tiempo, lugar y circunstancia*. O sea que, según Kant, es absolutamente imposible que alguien haga o haya hecho alguna vez alguna falsa promesa impulsado por el deber. Puede que así sea, pero a mí me parece que existen situaciones en las que hay que mentir por deber, y hasta matar o incluso torturar por deber². Estos casos, de acuerdo a su principio objetivo del querer, no pueden tomarse como generados por una buena voluntad. Yo no dudo de que, *generalmente hablando*, es nuestro deber decir la verdad siempre y en todo lugar, pero decirle a Hitler en dónde se hallan escondidos unos judíos, por muy verdad que sea, es un acto canallesco. Se me dirá que la máxima a cumplimentar es la de no mentir y no la de decir la verdad siempre; lo concedo. Pero el principio kantiano siempre presentará problemas de interpretación que aparecerán como irresolubles excepto en aquellos casos en que la actitud correcta salta a la vista, y entonces ¿para qué nos sirve? Lo más prudente, cuando aparece un caso conflictivo, es suspender el juicio y abandonarse a la intuición --si es que somos lo bastante buenos como para vivenciarla³.

² Por ejemplo, es un deber amputar una pierna gangrenada por más que no dispongamos anestesia. En cambio, mentir por deber no creo que sea posible. Acá cometí un error, que será reparado en la siguiente nota a pie de página.

³ Esta opción le causaba espanto a Kant; no podía entender la ética sino a través de máximas explícitas que

o o o

Miércoles 3 de octubre del 2007/4,33 p.m.
Dice Kant que

una teoría de la moralidad que esté mezclada y compuesta de resortes sacados de los sentimientos y de las inclinaciones, y al mismo tiempo de conceptos racionales, tiene que dejar el ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreductibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por modo contingente y a veces determinar el mal (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 57).

Esta crítica me pega en pleno rostro, porque yo coincidía con Schopenhauer en que la ética se fundamenta en la compasión, no comprendiendo que el sentimiento compasivo no es más que un presagio del deber, de ningún modo es el causante de nuestro accionar virtuoso. Asimismo, dije hace poco que de las cuatro virtudes cardinales, la de mayor importancia era la bondad inteligentemente activa, pero no en el sentido de que tal virtud determine acciones partiendo de una emoción como la compasión o la simpatía --emociones características del hombre bueno-- sino de la bondad como entidad psicológica. Y lo mismo para las otras virtudes: tanto la veracidad como el esteticismo centrífugo y la humildad, son entidades psicológicas que, cuando se manifiestan en forma pura, determinan indefectiblemente acciones deseables en sentido ético⁴. Pero si estas entidades psicológicas, cuando determinan acciones, apuntan hacia el bien general y no hacia el bienestar individual, ¿no están violando mi principio eudemónico fundamental, el que dice que todos los actos motivados por la razón

no aceptaran excepciones. "Si se pudieran justificar el robo, el asesinato y la mentira por mor de la necesidad, el caso de necesidad vendría a sustituir a toda la moralidad, y quedaría a juicio de cada cual qué haya de considerarse como un caso de necesidad y, al no existir un criterio preciso para determinar eso, se tornan inseguras las reglas morales" (*Lecciones de ética*, p. 274). Y sin embargo, inexplicablemente considerando la inflexible consecuencia lógica con que suele manejarse, en ese mismo párrafo pone reversa justo contra su ejemplo predilecto de máxima moral: "El único caso en que está justificado mentir por necesidad se produce cuando me veo coaccionado a declarar y estoy asimismo convencido de que mi interlocutor quiere hacer un uso impropio de mi declaración". Y da un ejemplo: si alguien te pregunta por la calle si traes dinero con la clara intención de quitártelo, es éticamente lícito mentirle diciéndole que no. La medida de pata no podía ser más precisa, y es que justo eligió Kant al principio de veracidad para relativizarlo cuando en realidad es este principio ético el único que ostenta un carácter absoluto por provenir directamente de una virtud cardinal. Todos los demás principios éticos o morales admiten excepciones, pero éste no: nunca, absolutamente nunca es bueno mentir. En el ejemplo kantiano, si no miento me asaltan; ¿y qué? ¿Desde cuándo hay que modificar el concepto del deber para evitar perder la billetera? Nunca sabremos si actuamos motivados por pura bondad inteligente, o por pura humildad, o por puro esteticismo centrífugo y por eso sólo podemos *sospechar* que en tal o cual caso actuamos bien... excepto cuando somos veraces. Ahí sí que tenemos la certeza de haber actuado bien, porque ser veraz es actuar conforme a una virtud cardinal; y, por contraste, mentir es malo *en cualquier circunstancia*, por más que la billetera de Kant esté de por medio. (En el caso de los judíos escondidos, ante la pregunta de Hitler debemos responder lo siguiente si no queremos faltar a la ética: "Sí señor, yo sé dónde se ocultan, pero no se lo voy a decir".)

⁴ No menciono a la inteligencia trascendente porque la misma es una virtud puramente contemplativa, incapaz de determinar acciones por sí misma (ver anotaciones del 16/8/7).

conlleven la finalidad conciente o inconciente de beneficiar sólo al individuo que los ejecuta? Pareciera que sí; y es entonces que me veo en la obligación de rejerarquizar a las entidades rectoras de las virtudes cardinales: son *entidades metapsicológicas*. No son hijas de la razón sino que hacen de nexo entre la razón y la intuición, habiendo surgido de la última. Cuando actuamos por deber, pues, podemos hacerlo empujados por la intuición, que no depende en absoluto de ninguna elaboración lógica, o empujados por una *metarrazón*, que tampoco depende de un proceso lógico pero que se manifiesta en nuestra conciencia como un desprendimiento de un principio perfectamente claro a nuestro entendimiento. Así, cuando actuamos motivados por nuestra bondad inteligentemente activa, *sospechamos que somos buenos*, sin importar las emociones que nos embargan al realizar el acto, si que se presentan, y lo mismo sospechamos que somos humildes cuando nos motiva la humildad o que somos artistas cuando el esteticismo centrífugo se nos impone. Con la veracidad, en cambio, no hay sospecha sino total certidumbre: decimos la verdad y *sabemos* que la decimos, porque no se trata de la verdad objetiva sino de la subjetiva, de lo que nosotros creemos que es verdadero. (Nótese que hay más virtud en ser veraz que en decir verdades objetivas --y esto es porque la veracidad, a la larga, atrae, de misterioso modo, las verdades objetivas hacia nuestra conciencia.)

Según Kant, todos los conceptos que él llama morales y yo llamo éticos "tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón", y "no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico" (p. 57). Para mí, los conceptos éticos representados por mis cuatro virtudes cardinales más la humildad aparecen *a priori* en nuestra mente, o sea que no derivan de la empiria sino de la intuición metafísica. Esto es prácticamente lo mismo que dice Kant, pero él prefiere llamar "razón" a lo que yo llamo intuición metafísica. Yo entiendo que la razón trabaja de tres modos: a) en el terreno ético y metafísico, partiendo de premisas obtenidas por intuición, b) en el terreno lógico y matemático, partiendo de premisas obtenidas de sí misma, y c) en todos los demás órdenes, partiendo de premisas obtenidas de la experiencia. Como Kant no cree en la intuición metafísica tal y como yo la expongo, tengo que concluir que supone que los conceptos éticos aparecen en nuestra conciencia como aparecen los conceptos de la lógica y la matemática. Esta idea, según estimo, sin llegar a ser correcta se aproxima mucho más a la verdad que aquella otra de los empiristas duros y de los relativistas que afirman que la ética se deduce de lo que se observa y se ha observado que hace la gente a través de las diferentes culturas que van pasando por el mundo, es decir, que lo que yo llamo ética se reduce a lo que yo llamo moral. Si la ética deriva de lo que observamos, y visto que se observan comportamientos de lo más dispares entre razas y civilizaciones aisladas en tiempo o espacio, entonces la supuesta objetividad de sus leyes es ficticia y no existen los comportamientos buenos o los comportamientos malos propiamente dichos. Para evitar esto es menester derivar los conceptos éticos de un único parámetro y no de sentimientos, razonamientos hijos del sensorio y experimentos que posibilitarán la confusión y el obnubilamiento. Kant los deriva de la razón pura, yo de la intuición, y por eso nos mantenemos a salvo.

o o o

Jueves 4 de octubre del 2007/6,49 p.m.

La voluntad humana puede tomar interés en algo, sin por ello obrar por interés. Lo primero significa el interés práctico en la acción; lo segundo, el interés patológico en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que depende la voluntad de principios de la razón en sí misma; lo segundo, de los principios de la razón respecto de la inclinación, pues en efecto, la razón no hace más que dar la regla práctica de cómo podrá subvenirse a la exigencia de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción; en el segundo el objeto de la acción (en cuanto me es agradable)

Kant, *op. cit.*, pp. 60-1.

Coincido plenamente hasta el final de la segunda oración. Se puede tomar interés en algo sin por eso estar obrando por interés. Tomamos interés en un acto por el hecho mismo de practicarlo cuando decimos nuestras verdades impulsados por la virtud de la veracidad, cuando auxiliamos a un ser que sufre impulsados por la virtud de la bondad o cuando creamos una obra de arte impulsados por la virtud esteticista (se puede decir la verdad, ayudar a un doliente o crear arte impulsados por motivos ajenos a las virtudes cardinales, pero en estos casos ya estamos obrando por interés). Pero estas desinteresadas tomas de interés no surgen en mi opinión de principios de la razón en sí sino, como ya se dijo, de principios intuitivos, metapsicológicos. La razón en sí misma, sin ayuda de la intuición, no puede dejar de obrar por interés. Si se libra de las inclinaciones instintivas y meméticas, obrará por interés propio; si es interceptada por un instinto que la eclipsa, obrará por interés de la especie o grupo específico; si es coloreada por la fuerza de los memes, obrará por interés cultural, por dejar algo no genético a las generaciones que la sucedan. Y este tomar interés característico de las acciones realizadas por deber no conlleva nunca, ni en las voluntades santas ni en las no santas, un resabio de desagrado, por más que en las últimas choque contra las propias inclinaciones. El conflicto, en las voluntades imperfectas, se presenta, pero la sensación de desagrado se produce si contrariamos la toma de interés en beneficio de las bajas inclinaciones y no al revés como Kant suponía (esto ya lo hablé hace poco, en mis anotaciones del 8/6/7). "Una voluntad perfectamente buena hallaríase --aclara en la p. 61-- igualmente bajo leyes objetivas (del bien); pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conformes a la ley, porque por sí misma, conforme su constitución subjetiva, podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa* no valgan los imperativos: el «debe ser» no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley". Esto es acertadísimo en el sentido de que los santos hacen el bien sin deliberación, sin conflicto de intereses: todas sus inclinaciones, tanto las intuitivas como las racionales, instintivas y meméticas, apuntan en la misma dirección y sentido, o se declaran inexistentes, sin peso específico en lo

que hace a una determinada situación (esto puede suceder con sus instintos y/o con sus memes, y en contados casos con sus razones; las intuiciones nunca desaparecen en una voluntad santa en tanto que tal). El constreñimiento ético en las voluntades imperfectas existe, no lo niego, pero la sensación de desagrado que acompaña el pensamiento de estar a punto de actuar en contra del interés psicológico se prolonga solamente hasta que la deliberación finaliza y el acto se consume. Si se consume en favor del deber, hay una sensación de desahogo completamente agradable que contrasta notablemente con la primera, independientemente de que por causas inherentes al acto ejecutado se produzcan otro tipo de sensaciones desagradables (fisiológicas o psicológicas). Y si el deber no se cumple por haber sido eclipsado por algún tipo de interés, el constreñimiento también desaparece, pero no transformado en desahogo sino en remordimiento, y más remordimientos cuanto más pareja haya sido la disputa, esto es, cuanto mejor se haya vivenciado la intuición derrotada.

Es Kant de la opinión que una voluntad imperfecta que cumple con su deber es infeliz antes de cumplirlo y en el momento de hacerlo. Yo entiendo que sólo es infeliz *mientras se decide* a obrar moral o inmoralmente, y que el cumplimiento del deber es, en sí mismo, harto satisfactorio⁵.

0 0 0

Viernes 5 de octubre del 2007/3,56 p.m.

*Si la razón por sí sola determina la conducta,
ha de hacerlo necesariamente a priori.*

Kant, *op. cit.*, p.81

Yo digo que no, que la razón por sí sola sólo puede trabajar a priori en el campo de la matemática y la lógica --de la lógica pura, no aplicada--, y que si quiere determinar deberes debe subordinarse a las entidades metapsicológicas nacidas por intuición (virtudes cardinales). "Fácilmente puede cualquiera, por medio del más mínimo ensayo de su razón [...] convencerse de cuánto obscurece la moralidad todo lo que aparece a las inclinaciones como excitante" (p. 80). Lo que no acepta Kant es el hecho de que la misma razón inclina y excita, y no siempre para el lado correcto. Hay un fin, dice desde las pp. 63-4,

que puede presuponerse real en todos los seres racionales [...]; hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y este es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es *asertórico*. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia. [...] el

⁵ Ya sobre el final del tratado (pp. 132-3) admite Kant que "para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que *inspire* un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber". Si esta es su definitiva opinión, me disculpo por la crítica y pasó coincidir con él en este punto, sin interesar que en el mundillo filosófico se dé por sentado que según Kant hacer el bien por deber es desagradable.

imperativo que se refiere a la elección de los medios para la propia felicidad, [...] es *hipotético*; la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito.

Esto es lo que sucede *siempre* cuando la razón opera por sí misma, sin coacciones intuitivas, instintivas o meméticas: busca la felicidad (yo diría mejor: busca el bienestar o la evitación del malestar) del individuo que la utiliza. Continúa Kant a párrafo seguido:

Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. El imperativo es *categorico*. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde eso sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad*.

Yo lo llamaría mejor el imperativo de la ética (pues la moral para mí es relativa), y lo situaría fuera de la razón precisamente porque la razón, cuando se aboca a determinar la propia conducta, es en esencia y a priori eudemónica o hedónica y egoísta, y el deber nada tiene que ver, en principio, con el hedonismo y el eudemonismo individuales.

5,45 p. m.

Pero la felicidad, al fin y al cabo, siempre termina emparentándose con la ética.

En realidad, dice Kant en las pp. 30-1,

encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir [...] cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque, computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias --que al fin y al cabo aparécenles como un lujo del entendimiento--, encuentran, sin embargo, que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer u omitir.

Yo no creo que el hombre vulgar sea más dichoso que el hombre ilustrado, pues el ilustrado posee la ventaja de buscar, por medio de la razón, su propio bienestar --aunque a veces lo busque por donde no le conviene--, mientras que el hombre vulgar se deja guiar por sus instintos, y los instintos buscan el bienestar de la especie y no el del individuo. La razón de que muchos hombres ilustrados añoren el estado de salvajismo radica en que los hombres semicivilizados, al ser menos

concientes de su entorno y de sí mismos, sufren menos que los civilizados. Pero hay que tener en cuenta que también gozan menos, así que no creo que sea positivo retrotraernos a las cavernas. La razón humana, dentro de sus limitaciones, ha hecho bastante por acercar la felicidad al mundo, sólo que Kant no quiere admitirlo porque, según él, la razón está para cosas mayores:

Hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero los rimbombantes encomios de los grandes provechos que la razón nos ha de proporcionar para el negocio de la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo⁶; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre (p. 31).

Ese fin

tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en su distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad (p. 32).

No tiene por qué haber necesariamente involucrada una razón para que haya teleología; o mejor sí, pero la teleología implícita en los imperativos categóricos es de origen divino: es de la razón de Dios de donde surgen. Y estos razonamientos divinos, a la postre, terminan abonando el objetivo que en un principio parecían desdeñar:

La razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque eso tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación (p. 32).

Es más probable, dice Kant, que seamos más felices haciendo el bien y pasando hambre y frío, que buscando nuestro propio provecho siempre, alimentados y vestidos como reyes. El santo es el individuo más feliz porque, haciendo el bien, ni se entera de que existe algo como el hambre y el frío, pero el individuo imperfecto que hace el bien por deber también accede a la felicidad, una felicidad matizada por el dolor de la sensibilidad y el orgullo contrariados pero más meritoria aún que la del santo si hemos de creerle a Kant:

Ser benéfico en cuanto se puede es un deber; pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmisericordia, que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría en

⁶ Seguramente pensaba Kant en Rousseau mientras escribía esto.

torno suyo, sin que ha ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio, y que pueden regocijarse del provecho de los demás, en cuanto que es su obra. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero.

Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo está envuelto en las nubes de un propio dolor, que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; [...] si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces, y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral. Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que [...] fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste [...], ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber" (pp. 34 a 36).

No puedo evitar ver aquí el autorretrato de quien, por deber y no por gusto, se apartó del mundo para dedicarse con todas sus fuerzas a pensar y a escribir la buena nueva que iluminaría el espíritu de los hombres. ¿Y has sido feliz, Emanuel, así, encerrado en tu propio mundo intelectual, dialogando sólo con conceptos, acariciando sólo máximas y preceptos sin nadie que te acaricie? Ojalá que sí. Yo voy por parecido camino y la felicidad no se me aparece, sin duda porque aún mis inclinaciones no me permiten cumplir acabadamente con mi deber.

o o o

Sábado 6 de octubre del 2007/11,55 a.m.

El deber, según Kant, no está en absoluto relacionado con el temperamento de cada individuo. Es éste uno de los aspectos más controvertidos de la ética kantiana, y Ortega y Gasset hizo muy bien en levantar su voz de protesta en este sentido:

No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que cualquier otro puede querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona. [...] No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo ("Estética en el tranvía", 1916, ensayo que figura en *El espectador*, tomo I, pp. 67-8).

Decía Kant que no interesa demasiado el hecho de que el imperativo categórico se haya o no puesto en práctica en este mundo alguna vez⁷, pero ¿cómo no va a interesar? ¿De qué sirve que haya un deber que cumplir si nadie lo cumple? Lo que pasa es que Kant situaba el imperativo categórico en un escalafón tan alto, que lo hacía parecer utópico, y eso era porque al negar dignidad moral a lo que hacemos por inclinación, en realidad no queda nada por hacer, pues hasta las mismas intuiciones generan un impulso, un deseo de llevarlas a la práctica que es lo que en definitiva posibilita que las realicemos, pues la voluntad humana, lo mismo que cualquier otra voluntad, sólo se mueve a través del combustible del deseo. Este deseo intuitivo no es, desde luego, emotivo, porque las emociones no determinan comportamientos (aunque suelen aparecer anexadas al deseo y como incentivándolo), pero tampoco es racional como era la opinión del alemán. Es un deseo y nada más. No puede deducirse de máximas o principios. Tampoco --y en esto acierta Kant-- puede deducirse de la experiencia, pero esto no invalida la idea de que cada ser humano, de acuerdo a su particular inclinación temperamental, prepara inconscientemente sus propios deberes, muy distintos de los deberes de su vecino pero igual de valiosos, porque sería inútil encarpetar deberes que nunca se plasmarán, y la ética es, por mucho que Kant reniegue, *utilidad*. Ya se cumplen por estos días diez años de la redacción de mi estudio sobre la perfección temperamental; es ahí en donde aboné la opinión de que hay personas que nacieron para la santidad, para brindar amor, pero que hay otras que nacieron para la sabiduría y otras para la revolución, y no hay menos provecho para el mundo en el hecho de ser revolucionario (según mi propio concepto, no el general) que en el de llegar a la santidad o a la sabiduría. El verdadero error consistiría en querer ser santo sin tener "pasta" para ello, o en querer modificar las estructuras del mundo en que uno se mueve siendo uno una persona netamente introvertida. Esos errores aparecen cuando se deducen los deberes de razones a priori, uniformizándose como si todos tuviésemos el mismo rol que cumplir para que todo funcione como corresponde. ¡No, no --grito con Ortega--; el deber no es único y genérico! No argumentemos para saber qué es lo que tenemos que hacer. Empecemos por llevar adelante, a gruesos trazos, el proyecto de hombre que todos nosotros llevamos dentro⁸, que después, ya bien encaminados, los impulsos intuitivos aparecerán por sorpresa y nos dirán al oído lo que al mundo, y no a nosotros, le conviene que hagamos. Será, de seguro, algo que vaya para el mismo lado que nuestras inclinaciones temperamentales, aunque también de seguro irá en contra de otras inclinaciones que tengamos, más rastreras, carnales quizá, orgullosas tal

⁷ "Para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber [...], nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esa pura fuente, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón" (*op. cit.*, p. 51).

⁸ "Para mí, ser santo significa ser yo mismo. Por lo tanto, el problema de la santidad y de la salvación es, en verdad, el problema de saber quién soy yo y de descubrir mi verdadero ser" (Thomas Merton, *Nuevas semillas de contemplación*).

vez. Lo concreto es que somos más parecidos a la torre de Pisa que al Obelisco: podemos mantenernos de pie, sin caer jamás, pero siempre nos verán inclinados⁹.

0 0 0

Domingo 7 de octubre del 2007/11,37 a.m.

... Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor, como inclinación, no puede ser mandado; pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor práctico y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, que se funda en principios de la acción y no en tierna compasión, y éste es el único que puede ser ordenado.

Kant, *op. cit.*, p.37

Es verdad que el deber no es único y genérico y que el criterio moral que Kant centraliza en su famoso apotegma del obrar conforme a una ley universal no es tan universal como él creía, pero esto no significa en absoluto que haya que desechar los principios racionales a la hora de tomar una resolución ética. Decía Thoreau que no podía sentir compasión por los peces, y al serle imposible el compadecerlos, se los comía sin ningún cargo de conciencia¹⁰. Aquí vemos claramente cómo la moral rigorista y desapasionada de Kant es, sin ser perfecta, mucho más clarividente que la ética que se fundamenta en sentimientos. Si vamos a poner todo nuestro empeño en obrar conforme a la ética, no podemos esperar, para ello, que la compasión nos asalte y nos indique los caminos, porque la compasión, si bien es un indicio bastante fiable y una señal que no conviene soslayar, no siempre se presenta en tiempo y forma, y a ciertos individuos de temperamento poco amable no se les presenta casi nunca --como era el caso, seguramente, del propio Immanuel Kant. Y nada mejor que este pasaje del sermón de la montaña que Kant trae a colación para clarificar el asunto. Nadie que no sea un santo, es decir, que no posea un temperamento de tendencia viscerotónica muy equilibrado, puede ser capaz de sentir simpatía por sus enemigos. Podrá sentir, en determinados casos, compasión por ellos, pero nunca simpatía. ¿Significa esto que la regla cristiana que más de lleno se opone a la

⁹ Kant no niega que haya querer, esto es, deseo, en una voluntad que obra por deber, pero dice que allí se desea por principios derivados de la ley moral y no por inclinaciones. Yo estimo que al obrar por deber el deseo parte de una virtud cardinal y no de la sensorialidad, pero no puedo dejar de llamar *inclinación* a ese deseo, porque lo siento así, siento que *me inclina* hacia una determinada resolución, y es irrelevante si me inclina por causas fisiológicas, psicológicas, espirituales, lúbricas, etc.

¹⁰ Así lo explica Thoreau: "Cuando vivía en la laguna, a veces deseaba añadir pescado a mi dieta a fin de variarla. En realidad, pescaba por la misma necesidad que movió a los pescadores primitivos a hacerlo. Cualquier benevolencia que contra ello pudiera yo evocar sería totalmente ficticia, y tendría que ver más con mi filosofía que con mis sentimientos. [...] No compadecía ni a los peces ni a los gusanos; simplemente era cuestión de costumbre" (*Walden, o la vida en los bosques*, cap. XI).

moral hebrea es impracticable, como es la opinión de un sinnúmero de moralistas (moralistas en el sentido de personas que *estudian* la moral)? En absoluto. Como dice Kant, es ilógico que una regla o un ser humano, o un dios, nos ordene amar, porque nuestra conciencia no gobierna nuestros sentimientos. Lo que sí se nos puede ordenar es que utilicemos nuestra bondad inteligentemente activa --la bondad no es un sentimiento, como el amor, ni es una emoción como la compasión o la simpatía, sino una entidad metapsicológica--, que la utilicemos en provecho de nuestros enemigos de acuerdo a la propia inclinación temperamental. Así, los que tiendan a la santidad sentirán amor por ellos y procurarán contagiarles ese sentimiento, mientras que los que tiendan al heroísmo revolucionario, sin sentirse en infracción por no poder amarlos, volcarán todas sus energías en auxiliarlos, y los que tiendan a la sabiduría procurarán persuadirlos con palabras de que hacer el bien de vez en cuando no es tan displacentero como suponen. Y no es que haya equivocado aquí los términos para dirigirme al hombre malo y no al enemigo: aquellos que rozan la sabiduría --lo mismo que quienes rozan la santidad o el heroísmo-- tienen por enemigos únicamente a los hombres malos.

Pero guarda el hilo, porque si bien considero a esta máxima cristiana como desprendida de una intuición intelectual y por lo tanto esencialmente correcta, ya se ha dicho que las intuiciones, por sí mismas, no son racionalizables en el sentido de que puedan traducirse a un principio rector o ley sin perder en esta transmutación parte de su absolutez. Lo que quiero decir es que tal principio no debe ser aplicado mecánicamente ante cada situación que lo amerite; el detonante de nuestro accionar ético, como siempre, ha de ser el impulso intuitivo, ese deseo *sui generis* que nos coacciona (o, con más probabilidad, nos coacciona, pues me sigue pareciendo más verosímil esta modalidad utilizada por el demonio socrático, la disuasión ética, que su acompañante la persuasión, aunque no descarto tajantemente a esta última) como sabiendo más de lo que la razón conoce. Vemos así que los partidarios del sentimiento ético tampoco estaban errados del todo: éticamente se actúa, en última instancia, siempre gatillados por un sentimiento, o mejor dicho por un pre-sentimiento que nos indica qué resolución adoptar en cada caso particular. Pero este presentimiento, en primer lugar, no se manifiesta como una emoción primaria, la cual puede aparecer, sin duda, conjuntamente con él, pero seguir la emoción sin haberse presentado el impulso intuitivo es errar el camino. Y en segundo lugar, no crea el lector que ante cada resolución que se nos presenta en nuestra cotidianeidad ha de aparecer este impulso intuitivo. Se presenta en las decisiones críticas, fundamentales de nuestra vida y sólo cuando nuestra voluntad está como desconcertada y sin saber de dónde agarrarse. En los otros casos, es decir en el 99% de nuestras diarias decisiones, conviene hacer sencillamente lo que nos viene en gana. ¿Libertinaje? Nada de eso. Las intuiciones, como los impulsos, podrán aparecer muy de vez en cuando, pero permanecen todo el tiempo en nuestra conciencia sosteniendo aquellos principios rectores que, merced a ese sostén metafísicamente frío, marcan el rumbo general de la conducta diaria de aquellos hombres que ansían elevarse. Estos principios racionales pero de base intuitiva son como el piloto automático de la ética: en situaciones normales, es bueno relajarse y dejar todo en manos de la computadora de a bordo, pero ningún

aeronavegante cuerdo, ante un aterrizaje de emergencia, dejaría de guiar la nave con sus propias manos.

o o o

Miércoles 10 de octubre del 2007/7,22 p. m.

Todos los hombres se piensan libres en cuanto a la voluntad. Por eso los juicios recaen sobre las acciones consideradas como hubieran debido ocurrir, aun cuando no hayan ocurrido. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de experiencia [...]. Por otra parte, es igualmente necesario que todo cuanto ocurre esté determinado indefectiblemente por leyes naturales, y esta necesidad natural no es tampoco un concepto de experiencia, justamente porque en ella reside el concepto de necesidad y, por tanto, de un conocimiento a priori. Pero este concepto de naturaleza es confirmado por la experiencia y debe ser inevitablemente supuesto, si ha de ser posible la experiencia, esto es, el conocimiento de los objetos de los sentidos, compuesto según leyes universales.

Kant, *op. cit.*, p.125

Estamos por asistir al segundo gran intento de conciliación --el primero fue el de Leibniz-- entre los conceptos de necesidad y libre albedrío. Leibniz intentó conciliar la libertad de la voluntad con el principio de razón suficiente, principio éste que Kant troca por el de causalidad, pero nada cambia, pues el primero es el armazón lógico, teórico, del segundo. Comienza Kant admitiendo que la necesidad natural es confirmada por la experiencia, mientras que la libertad "es sólo una *idea* de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa" (p.125). Entiende Kant por "idea de la razón" un concepto que no es deducido o inducido a través de la experiencia. También la causalidad es una idea de la razón, pero confirmada por la experiencia, lo que no sucede con la libertad. (Las ideas que se toman de la experiencia son para él *conceptos del entendimiento* y nada tienen que ver con la razón.) Pero los hombres, dice Kant, se piensan libres (yo diría mejor que se *sienten* libres, pues todos sentimos eso, incluso los que no creemos en el libre albedrío), y entonces nace

una dialéctica de la razón, porque, con respecto a la voluntad, la libertad que se le atribuye parece estar en contradicción con la necesidad natural; y en tal encrucijada, la razón, *desde el punto de vista especulativo*, halla el camino de la necesidad natural mucho más llano y practicable que el de la libertad; pero *desde el punto de vista práctico* es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones [es decir, tomar decisiones prescindiendo de toda experiencia particular, cultural o genética]; por lo cual ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad. Hay, pues, que suponer que entre la libertad y necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción; porque no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad (pp. 125-6).

No alcanzo a discernir por qué "ni la filosofía más sutil" puede nunca excluir el concepto de libertad. Basta con negar, al mismo tiempo, que la razón tenga la capacidad de trabajar a priori, esto es, sin valerse de la experiencia como primer escalón, y que la intuición metafísica exista. Negando estos dos postulados, no existe impedimento lógico alguno que impida negar la existencia del libre albedrío. Muchos empiristas del siglo XIX procedieron así. ¡Y no me digan que la filosofía de esta gente tiene algo de sutil!

Pero Kant se da cuenta muy rápidamente de que cometió un exabrupto y retrotrae a la categoría de cuerdos a los deterministas:

Es imposible evitar esa contradicción si el sujeto que se figura libre se piensa en el mismo sentido o en la misma relación cuando se siente libre que cuando se sabe sometido a la ley natural, con respecto a una y la misma acción (p.126).

El hombre que actúa motivado por el deber, según Kant, no se mueve debido a causas antecedentes, sino que lo hace merced a principios de conducta que la razón extrae a priori de sí misma, y entonces estos movimientos quedan excluidos de las leyes del mundo físico en el sentido de que no son originados por ellas, aunque debo suponer que los efectos de ese supuesto accionar libre sí hay que tomarlos como pertenecientes al mundo físico y obedientes de sus leyes en el sentido de que, a partir de ellos, se inician nuevas cadenas causales completamente deterministas. Todo acto libre inicia una espontánea serie causal; todos tenemos, en potencia, la capacidad de crear algo de la nada --de la nada sensitiva. Kant es partidario del politeísmo; aún más: del *hiperteísmo*.

Después pretende argumentar en favor de la existencia del libre albedrío en base a que no tiene sentido que nuestra razón nos tome por idiotas: dice que la libertad y la causalidad

no sólo *pueden* muy bien compadecerse, sino que deben pensarse también como *necesariamente unidas* en el mismo sujeto; porque, si no, no podría indicarse fundamento alguno de por qué íbamos a cargar la razón con una idea que, si bien se une *sin contradicción* a otra suficientemente establecida, sin embargo, nos enreda en un asunto por el cual la razón se ve reducida a grande estrechez en su uso teórico (pp. 126-7).

A mí me parece que el libre albedrío, antes que un concepto, es una *sensación* que todos los seres racionales vivenciamos. Después algunos --casi todos-- deducen de tal sensación el concepto, o sea que lo deducen *a posteriori*, valiéndose de la experiencia; pero la razón, según Kant, no puede trabajar así: las deducciones a posteriori son cosa del entendimiento, la razón se mueve *a priori*. Luego el libre albedrío no es, en el esquema kantiano, una idea de la razón. Pero supongamos que no, que el libre albedrío es antes que nada una idea que la razón extrae de sí misma, sin auxilio de la experiencia, igual que la causalidad. La razón, entonces, estaría provocando un enredo de conceptos que no estaría justificado *a menos que ambos conceptos sean verdaderos*. Pero este principio

que sostiene Kant de que a la razón no le gusta enredarnos¹¹, ¿es él mismo verdadero? Antes bien me parece ser verdadero su contrario, pues el propio Kant admite que los conceptos más trascendentes que la razón elabora son los morales, y ¿no vivimos en un perpetuo enmarañamiento en lo relacionado con nuestra conducta? Me dirá Kant que no, que él tiene muy en claro que la máxima a respetar es la del imperativo categórico y la que hay que subordinar a ésta es la de la felicidad personal, pero no se trata de él sino del común de la gente, que no termina de decidirse nunca entre cuál principio subordinar a cuál y transita por la vida zigzagueando entre ambos, si no es que cae de lleno en el principio de placer. La opción del placer es "falsa": nos aleja de la bienaventuranza terrenal y celestial (según Kant, esta elección nos manda derechamente al castigo eterno; según yo, simplemente aminora la calidad de los goces terrenos y escatológicos). Y sin embargo, siendo la opción incorrecta, ¿por qué la razón una y otra vez la recomienda? Pues porque a la razón le fascina enredarnos. Y así como nos enreda en problemas morales, también nos tiende trampas metafísicas para ver cómo las solucionamos. Y así como a casi todo el mundo le parece obvio que si quiere ser feliz debe dedicarse a gozar de los placeres de la vida y no a comportarse bienamente --lo que es falso tanto para Kant como para mí--, así también casi todos los hombres persisten a través de los tiempos en creer que la causalidad del mundo (físico y metafísico) está subordinada a las decisiones de la razón, siendo que es la causalidad (física y metafísica) la que gobierna y la razón la que obedece. Pero la razón gusta de engañarse a sí misma, sobre todo cuando lo que está en juego es el placer (y es que el motor de la razón práctica, diga Kant lo que quiera, es la búsqueda del personal bienestar) o un instinto ligado desde siempre a la conservación del ser (que es el que despierta en nuestra conciencia la necesidad del derecho penal, que a su vez necesita del concepto de libre albedrío para legitimarse). Subordinar el propio beneficio al beneficio universal: he ahí la opción éticamente correcta. Subordinar las decisiones racionales a los designios divinos: he ahí la opción lógicamente correcta. Quien quiera seguir enredándose, enrédese bajo su propia cuenta y cargo.

0 0 0

Jueves 11 de octubre del 2007/5, 30 p.m.

No hay la menor contradicción en que una cosa en el fenómeno (perteneciente al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, y que esa misma cosa, como cosa o ser en sí misma, sea independiente de las tales leyes.

Kant, *op. cit.*, p.128

No voy a ser yo quien despotriquee contra la cosa en sí, porque me parece un descubrimiento platónico-kantiano formidable y verdadero en esencia, pero una cosa es la cosa en sí y otra muy distinta es el fenómeno espaciotemporal que

¹¹ Seguramente tomó Kant esta idea de Descartes, quien afirma en sus *Principios de filosofía*, primera parte, artículo XXIX, que a Dios le repugna engañarnos.

percibimos merced a ella. Es evidente que mi esencia, en sí misma, no depende de ninguna cadena causal de orden físico o fisicoquímico, porque estas cualidades operan en el espaciotiempo y mi esencia no pertenece a esa esfera. Pero por ese mismo hecho, por no pertenecer al espaciotiempo, mi esencia está impedida de mover nada excepto a través de mi ser espaciotemporal, es decir, de mi cuerpo en general y de mi cerebro en particular. Aceptando que mi cerebro pertenece al mundo fenoménico lo mismo que una piedra o un ascensor, y aceptando que las mismas piedras y los mismos ascensores derivan cada uno de una piedra en sí o de un ascensor en sí, que corresponden al substrato metafísico, no perceptible, del objeto percibido, y sospechando como sospechan todos que tales objetos carecen de libre albedrío, tenemos que concluir una de tres cosas: (a) que cualquier movimiento de mi cuerpo está necesariamente determinado por las leyes del mundo físico, o (b) que al menos algunos movimientos de mi cuerpo (y de todos los cuerpos autoconcientes) están determinados o pueden en potencia determinarse a través de leyes que no pertenecen al mundo físico, o (c) que tienen la capacidad de acaecer espontáneamente, es decir, sin obedecer a ningún tipo de ley física o metafísica. La hipótesis de la espontaneidad absoluta es descartada por Kant, lo mismo que la del determinismo físico. Queda el determinismo metafísico, el cual se acomodaría muy a gusto dentro del sistema kantiano si no fuera porque su autor no se cansa de repetir que la causalidad es una "categoría a priori del entendimiento" y que por ello no puede operar fuera del mundo de los fenómenos. No existiendo la causalidad metafísica, los motivos que la razón extrae de sí misma cuando nos impele a obrar por deber tienen que provenir de la empiria o no existir. Como Kant no acepta ninguna de estas dos alternativas, queda encerrado en un callejón sin salida¹².

o o o

Viernes 12 de octubre del 2007/3,58 p.m.

¹² (Nota añadida el 28/5/8.) Es mentira Kant no acepte la existencia de la causalidad extrafenoménica. Bien claro afirma que "nada impide que atribuyamos al objeto trascendental [la cosa en sí], además de la propiedad a través de la cual se manifiesta, una causalidad que no sea fenómeno, aunque su efecto aparezca en un fenómeno" (*Crítica de la razón pura*, A 539 y B 567 de la nomenclatura erudita). Y esta causalidad no desemboca en Kant en un determinismo metafísico porque, según él, la "causalidad inteligible" produce sucesos por sí misma, desligada tanto de lo externo (físico) como de lo interno (psíquico). Si esto de suponer que una decisión racional no depende, por ejemplo, de la constitución del cerebro y de sus interconexiones, es algo creíble o increíble, no viene al caso ahora; sólo interesa saber que Kant entendía que la razón práctica es en esencia metafísica y que tiene poder sobre los fenómenos físicos, y que por eso no queda encerrado en ningún callejón lógico como yo, con gran irresponsabilidad intelectual, así suponía.

Si un tipo viene y me dice que es capaz de doblar una barra de acero macizo de 10 cm de diámetro con sus propias manos, yo lo acuso de ilógico (o de mentiroso) por entender que no existe hombre ninguno que pueda realizar esa proeza. Pero si luego me retruca que no estoy en presencia de un hombre común sino de Superman, ahí ya no puedo afirmar que sea ilógica su creencia de que puede doblar la barra. Pues bien: según Kant, todos los seres dotados de raciocinio son incluso más poderosos que Superman, son dioses, capaces de iniciar por su propia cuenta y riesgo cientos de cadenas causales diariamente, produciendo sucesos que no dependen más que de ellos mismos para su aparición en el espaciotiempo. Esto, según mi punto de vista, es una locura, pero las consecuencias que Kant extrae de dicha locura son perfectamente lógicas.

La razón práctica no traspasa sus límites por pensarse en un mundo inteligible; los traspasa cuando quiere [...] sentirse en ese mundo. [...] El concepto de un mundo inteligible es sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como práctica; ese punto de vista [...] es necesario, si no ha de quitársele al hombre la conciencia de su yo como inteligencia y, por tanto, como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente. Este pensamiento produce, sin duda, la idea de otro orden y legislación que el del mecanismo natural referido al mundo sensible, y hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas); pero sin la menor pretensión de pensarlo más que en su condición formal, esto es, según la universalidad de la máxima de la voluntad, como ley, y, por tanto, según la autonomía de la voluntad [...]; en cambio, todas las leyes que se determinan sobre un objeto dan por resultado heteronomía, la cual no puede encontrarse más que en las leyes naturales y se refiere sólo al mundo sensible.

Kant, *op. cit.*, pp.129-30

Toda la confusión deriva de suponer Kant que la conciencia racional es la cosa en sí, cuando en realidad esta conciencia trabaja muy dentro del mundo de los fenómenos y obedece ciegamente a las leyes fisicoquímicas que le son pertinentes; y es, en el lenguaje de Kant, heterónoma: se determina sobre un objeto, no sobre sí misma, y ese objeto es el bienestar personal. Por eso Kant, cuando afirma que las máximas morales derivadas del deber son descubiertas por la razón *a priori*, dice algo que no se corresponde con la realidad, porque si son descubiertas por la razón, necesariamente fueron tomadas de la experiencia o elaboradas a partir de ella, y entonces podrán ser, sí, máximas morales (restringidas en un determinado espaciotiempo), pero nunca máximas éticas (invariables para todo tiempo y lugar); y si son descubiertas *a priori*, entonces no lo son por la razón sino por intuición metafísica, y no pueden ostentar el carácter de máximas inapelables porque, al ser interceptadas por la conciencia y traducidas a un lenguaje comprensible para ella, pierden en el proceso de traducción parte de la pureza que las hacía 100% verdaderas para todo tiempo y lugar y en cualquier circunstancia. Pero no pierden su autonomía: cuando se actúa influenciado por ellas, la teleología es inconciente y responde al bienestar universal antes que al personal, cultural o específico¹³. La razón pura, sin auxilio de la intuición metafísica o intelectual, puede perfectamente determinar principios de acción no egoístas, es decir, principios morales (pero no éticos); pero la razón puesta al servicio de la voluntad, esto es, la razón práctica, sin auxilio de la intuición, nunca podrá determinar un comportamiento moral --no digamos ya ético-- por más que tenga presente la máxima moral que la razón pura

¹³ (Nota añadida el 24/3/8.) Pero no es suficiente un tipo así de teleología para decir que hay aquí autonomía. La voluntad continúa siendo heterónoma, sólo ha cambiado la modalidad de la tiranía (en lugar de un tirano instintivo, cultural o psicológico, somos presa de un tirano divino).

descubriera, a no ser que el comportamiento que dicha máxima sugiere coincida con los intereses particulares del individuo que razona, porque un individuo puede ser todo lo altruista que se quiera razones adentro, pero a la hora de actuar, si sigue razonando y la intuición no aparece, se comportará de manera egoísta, sépalo él o no lo sepa y pudiendo suceder --y les sucede muy frecuentemente a los individuos esclarecidos-- que su comportamiento egoísta sea beneficioso para la sociedad en que vive o incluso para el universo espaciotemporal. Pero estará, en este último caso, obrando bien de casualidad o mejor dicho de rebote, pues la intención que tenía (quizá inconciente) era la de beneficiarse él mismo (material o espiritualmente) con ese acto. Si: intención inconciente. Si uno actúa motivado por la razón, podrá suponer lo que quiera, pero sus resortes motivacionales internos estarán buscando la propia satisfacción y secundariamente la del prójimo. Dice Kant que "de toda acción conforme a la ley, que, sin embargo, no ha de ocurrir por la ley, puede decirse que es moralmente buena sólo según la *letra*, pero no según el *espíritu* (la intención)" (*Crítica de la razón práctica*, p.108). Para él, la intención lo era todo: quien actuaba con intenciones altruistas era altruista por más que el acto resultase fallido. Yo creo que podemos actuar por deber (impulsados por una intuición práctica o por un principio racional derivado de una intuición teórica) suponiendo que actuamos por propio interés, y si actuando así logramos nuestro cometido, algo bueno hicimos y algo bueno somos, pues somos lo que hacemos: lo único que importa en la ética es el acto¹⁴. Si es deseable que una persona tenga buenas intenciones, lo es más que tenga buenas intuiciones, y todo esto es deseable sólo en función de los actos que tales personas acostumbran realizar.

o o o

Sábado 13 de octubre del 2007/1,39 p.m.

No podemos explicar nada sino reduciéndolo a leyes, cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible. Mas la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales, por tanto, en ninguna experiencia posible; por consiguiente, [...] no cabe concebirla ni aun sólo conocerla. Vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, pues, independientemente de los instintos naturales). Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y sólo resta la

¹⁴ En cambio, según Kant "la ética es una filosofía de las intenciones" (*Lecciones de ética*, p.113). El contraste no podría ser mayor. Y sin embargo admite que *no necesariamente* las buenas intenciones concientes señalan que se ha obrado pura y exclusivamente por deber: "Solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p.50). La ética, pues, no es para Kant, desde luego, una filosofía de las acciones, pero tampoco una filosofía de las intenciones: es una filosofía de los principios.

defensa, esto es, rechazar los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas, declaran sin ambages que la libertad es imposible. Sólo cabe mostrarles que la contradicción que suponen haber descubierto aquí no consiste más sino en que ellos, para dar validez a la ley natural con respecto a las acciones humanas, tuvieron que considerar al hombre, necesariamente, como fenómeno, y ahora, cuando se exige de ellos que lo piensen como inteligencia, también como cosa en sí, siguen, sin embargo, considerándolo como fenómeno, en cuya consideración resulta, sin duda, contradictorio separar su causalidad (esto es, la de su voluntad) de todas las leyes naturales del mundo sensible, en uno y el mismo sujeto; pero esa contradicción desaparece si reflexionan y, como es justo, quieren confesar que tras los fenómenos tienen que estar las cosas en sí mismas (aunque ocultas), a cuyas leyes no podemos pedirles que sean idénticas a las leyes a que sus fenómenos están sometidos.

Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 131-2

Kant no duda en calificar a los engranajes instintivos de los animales y de los propios seres humanos como pertenecientes al mundo de los fenómenos, al mundo sensible, y por ende sujetos a las leyes deterministas del mundo físico, pero cuando habla de los engranajes racionales afirma, en primer lugar, que los animales no humanos están desprovistos de tal mecanismo (algo que a estas alturas, después de tanta investigación etológica, aparece como decididamente falso), y en segundo lugar dice que la razón no pertenece al mundo de los fenómenos ni se rige por sus leyes. Yo digo que las leyes que gobiernan la parte racional de la mente son tan fenoménicas como las que gobiernan su parte instintiva, pero no estoy negando con esto la existencia de otro tipo de leyes además de las físicas¹⁵. Yo digo, con Kant, que el mundo de las cosas en sí existe y se rige por medio de otro tipo de leyes¹⁶, pero niego que este mundo sea un mundo inteligible, racional, y que la causalidad no tenga en él jurisdicción. Habla Kant a veces de cierta "causalidad de la razón", lo que resulta incomprensible dentro de su sistema... a menos que se refiera a una determinación no causal, a cierto resorte que activa el movimiento de la voluntad sin ser él mismo un movimiento. Esto sería parecido a lo que yo pienso respecto del proceso intuitivo, sólo que yo sostengo que aquí sigue habiendo causalidad, porque para mí la causalidad no es una categoría del entendimiento y por lo tanto puede continuar trabajando fuera del espaciotiempo, sin echar mano de ningún movimiento para producir efectos. Suponiendo entonces que Kant admite la posibilidad de "determinarse" a realizar un acto voluntario por medio de la razón, se sigue de esto que no puede ser el cerebro el que dé la orden, porque la neurobiología ya

¹⁵ Cuando hablo de "leyes físicas" incluyo en ese término a todas las leyes que la ciencia pueda contemplar, incluidas las psicológicas, sociológicas y morales --pero no las éticas.

¹⁶ Ambos mundos, el fenoménico y el nouménico, se rigen por leyes matemáticas, pero la matemática de las leyes nouménicas es incomprensible para la razón humana. Y las leyes metafísicas no trabajan en paralelo con las físicas, sino que las absorben, desbordan y rectifican.

dejó bien claro que las conexiones sinápticas, junto con los neurotransmisores, se mueven y mucho cada vez que tomamos una decisión, y ningún movimiento, según Kant, puede formar parte del mundo de las cosas en sí mismas y mucho menos determinar un acto libre¹⁷. Si Kant viviera hoy día y no quisiera rectificarse, tendría que argumentar que cuando los neurobiólogos ven moverse algo en el cerebro que decide, es un cerebro que está tomando una decisión instintiva, un cerebro gobernado por las "inclinaciones" y no por la voluntad. Y si los neurobiólogos le retrucasen que *todo* vez que observan el cerebro de un hombre a punto de actuar, ven en su interior algo que se mueve, y que han visto ya incontables cerebros en ese trance, diráles Kant muy suelto de cuerpo que eso es perfectamente previsible, pues es probable que ningún ser humano haya obrado nunca por deber en ningún momento¹⁸; o tal vez todas esas personas cerebrizadas actuaban por deber liso y llano, pero sus movimientos neurales no eran la causa ni el correlato paralelo del accionar libre sino que obedecían a otras variables que se manifestaban simultáneamente. Llegada la discusión a ese punto, los neurobiólogos, como hombres de ciencia que son, poco afectos a este tipo de disputas que se salen de madre, tirarán la toalla y se alejarán de su oponente mirándolo de reojo. ¡Y todo por querer sostener que la razón no está relacionada, ni directamente ni en paralelo, con los procesos cerebrales! Yo soy el primero en reconocer las bondades del sano raciocinio, pero divinizarlo ¡jamás! Si hay algo que nos aleja de Dios es la razón, porque nunca comprenderemos las razones divinas por medio de la razón humana, y la metafísica y la ética, libradas a los postulados de la pura razón, jamás cobran altura, incluso jamás nacen. Los pueblos que idolatran la razón --los franceses en la época de la ilustración, los ingleses desde siempre-- carecen de metafísica y su ética no es ética sino moral mal digerida. Por suerte los continuadores de Kant en Alemania --Schopenhauer sobre todo-- pusieron a la razón en su lugar, lo mismo que los que sucedieron a los positivistas franceses --Bergson sobre todo. La libertad de la voluntad podrá ser una idea verdadera o falsa, pero si es verdadera no creo que se active por medio de decisiones racionales. Sería como pretender que una mina personal sea detonada por el paso de una hormiga.

o o o

Lunes 15 de octubre del 2007/12,50 p.m.

Acepto la protesta de Kant en relación a la razón animal: diría él que ciertos animales poseen un pequeño entendimiento, pero que ninguno se guía por preceptos y máximas, médula ésta de una voluntad enteramente racional.

¹⁷ Si Kant apoyaba la hipótesis del paralelismo psicofísico esto se complica.

¹⁸ "Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea" (*op. cit.*, p.50). O "quizá nunca un hombre haya cumplido con su deber --que reconoce y venera" (*Lecciones de ética*, pp. 83-4).

3,11 p.m.

Para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que inspire un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber, y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conforme a sus principios. Pero es imposible por completo conocer, esto es, hacer concebible a priori, cómo un mero pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o de dolor; pues es ésa una especie particular de causalidad, de la cual, como de toda causalidad, nada podemos determinar a priori, sino que sobre ello tenemos que interrogar a la experiencia. Mas como ésta no nos presenta nunca una relación de causa a efecto que no sea entre dos objetos de la experiencia, y aquí la razón pura, por medio de meras ideas (que no pueden dar objeto alguno para la experiencia), debe ser la causa de un efecto, que reside, sin duda, en la experiencia, resulta completamente imposible para nosotros, hombres, la experiencia de cómo y por qué nos interesa la universalidad de la máxima como ley, y, por tanto, la moralidad.

Kant, *op. cit.*, pp. 132-3

El anterior pasaje revela la incoherencia kantiana que surge cuando admite que los instintos pertenecen al mundo fenomenológico y la razón que motiva voluntades a través de preceptos elaborados por sí misma no. "Es imposible --dice-- conocer cómo un mero pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o de dolor". Reemplácese la palabra "pensamiento" por "instinto" y se verá que la oración continúa teniendo sentido y siendo verdadera. Los instintos no son sensibles, no pueden percibirse sino a través de sus efectos en la conducta, lo mismo que los pensamientos¹⁹, y quien está controlado por un determinado instinto siente la necesidad de actuar conforme a él, o sea que el instinto le inspira un sentimiento de placer o de satisfacción cuando es llevado a la práctica. "La experiencia --continúa Kant-- no nos presenta nunca una relación de causa a efecto que no sea entre dos objetos de la experiencia". ¿Cómo debemos interpretar esta frase si deseamos explicar el comportamiento instintivo? Los instintos, en sí mismos, no son objeto de la experiencia, pero son hijos de la experiencia en el sentido de que han sido desarrollados a través de las experiencias que cada especie vivenció durante su filogenia. Es, pues, la experiencia de la especie la que determina, instintos

¹⁹ Esto vale para quien observa desde fuera. El propio interesado sí percibe la influencia del instinto desde antes de su puesta en práctica, pero lo mismo percibe sus pensamientos antes de que lleguen a su voluntad. Es verdad que los instintos, así percibidos, afectan de un modo más carnal y sensible que los pensamientos, pero no hace falta tanta sensorialidad para justificar la inclusión de un suceso dentro del espaciotiempo, con que sea percibido *de algún modo* ya es suficiente. (Hay que notar, además, que lo que se percibe cuando somos presa de un instinto tiene muchas veces más relación con ciertas emociones anexadas al proceso que con el instinto en sí mismo, mientras que los pensamientos se perciben claramente aun en ausencia de emociones.)

mediante, el comportamiento no racional de los animales. Y algo similar ocurre con las ideas provenientes de la razón (sin auxilio de la intuición metafísica): no contienen en sí nada sensible, pero fueron desarrolladas a partir de observaciones, experimentos, lecturas, etc., o sea que provienen de la experiencia y es ella la que, a través de conceptos racionales, posibilita la conducta moral. No hay nada misterioso, ni queda en suspenso ninguna ley del mundo físico, cuando entran en juego los instintos o cuando entra en juego la razón. Kant niega, desde luego, que la razón obtenga sus conclusiones a partir de la experiencia; de ahí que postule una "causalidad de la razón" que no trabaja de igual modo que la causalidad ordinaria. Ahí nos vamos, sí, del mundo de los fenómenos y entramos en el mundo de la intuición metafísica, pero no podemos entrar en este nuevo y desconocido ámbito cargando con el aparato de la razón ni con ninguno de sus componentes, por puro que sea. "Resulta completamente imposible para nosotros, hombres, la experiencia de cómo y por qué nos interesa *la universalidad de la máxima como ley* y, por tanto, la moralidad [eticidad]". Esta experiencia nos resulta completamente imposible por la sencilla razón de que no existe. Nadie conoce ninguna máxima de la ética que sea universal, es decir, no hay ni puede haber preceptos éticos absolutamente verdaderos en ninguna mente finita (como tampoco pueden existir en una mente finita enunciados correspondientes a leyes del mundo físico que sean absolutamente verdaderos); y no pudiendo nadie conocer los preceptos del puro deber, *nadie puede obrar por deber impulsado por un precepto que conscientemente conoce o por una máxima derivada de aquel precepto*. Si le preguntásemos a una polilla por qué se dirige al fuego y ella pudiese contestarnos, nos diría "porque sí, porque siento la necesidad de ir hacia allí". No hay preceptos ni máximas que determinen al instinto: son sólo impulsos que se sienten. Y de parecida forma trabajan las intuiciones prácticas que posibilitan que cumplamos con nuestro deber: nos impulsan a ello por sí mismas, sin que sean necesarias las ideas (que a veces aparecen junto con el cumplimiento del deber o antes de cumplirlo, pero son un fenómeno accesorio que no lo determina). El deber, al igual que el instinto, se cumple irracionalmente --en ausencia de razones--, pero se diferencian en que nacen, el uno, fuera del mundo físico, y el otro muy dentro de él. La razón trabaja en base a experiencias individuales --y por eso es fenoménica--, el instinto en base a experiencias específicas --adquiridas por la especie a lo largo de su evolución-- y la intuición en base a experiencias divinas --y por eso es nouménica. Cualquier precepto que determine por sí mismo nuestro accionar lo estará determinando en vistas a procurarnos algún bienestar personal o a evitarnos algún malestar personal, es decir, no estaremos obrando por deber, por más que supongamos que así lo hacemos y por más que los efectos de nuestro accionar concuerden con los efectos que se habrían producido de haber sido nosotros, verdaderamente, impulsados por el deber. Voy entonces a rectificarme y a decir que *no existen las intuiciones metafísicas conceptuales en el plano de la ética*. Yo ya dije que no existen los preceptos éticos ciento por ciento verdaderos; ahora profundizo este punto de vista con el simple recurso de abreviar el aserto: *no existen los preceptos éticos*. Los que hasta el momento suponía como tales, y que derivaban, pensaba yo, de una intuición conceptual, no son más que preceptos morales, válidos solamente para un determinado sector del universo espaciotemporal, y

derivan de la experiencia, al igual que cualquier otro enunciado científico (la moral es una ciencia). Pongamos por caso el siguiente precepto: "Mientras tengas a tu alcance otro tipo de alimentos, no mates animales para devorarlos". Yo pensaba que derivaba de una intuición conceptual y que por ende tenía rango ético; ahora digo que sólo es un precepto moral. Posiblemente sea un precepto moral ampliamente abarcativo, esto es, que no sólo a mi sociedad, sino a casi todas las sociedades existentes hoy en el planeta, y quizá también a las que vendrán con los siglos, les conviene y les convendrá comer vegetales. Pero esto no alcanza para decir que tal precepto es ético. Ajustar la conducta de acuerdo a este tipo de normativas es en general saludable para el espíritu y lo más probable es que tal conducta sea en verdad correcta desde el punto de vista ético, pero no siempre, y en rigor casi nunca (en esto coincido con Kant) lo que se hace a favor de la ética se hace por causa de la ética, por más que los efectos, que son lo que realmente interesa (en esto discrepo con Kant) sean iguales en ambos casos. Sólo actuamos por deber cuando somos impulsados por una intuición metafísica práctica, y ésta sólo aparece cuando la tentación de ir contra la ética es grande, la decisión a tomar es importante, y el precepto moral, por sí mismo, carece de la fuerza suficiente para impulsarnos o va en contra del designio ético, lo que sucede con mayor frecuencia cuanto más corrompida esté la sociedad en que habitamos²⁰.

Las únicas intuiciones metafísicas conceptuales aparecen en el plano teórico, en las cuestiones metafísicas propiamente dichas²¹. La existencia de un Dios separado del mundo, la vida después de la muerte, el libre albedrío...; eso se dilucida por medio de intuiciones conceptuales. Atendiendo a todo esto, tengo que concluir que cuando nos comportamos (bien o mal) motivados por preceptos, la raíz de tal motivación es en todos los casos egoísta: buscamos en el bien ajeno (o en el mal ajeno) nuestra propia satisfacción; por caritativo que sea nuestro acto, lo realizamos porque sospechamos que así nos sentiremos mejor que si no lo hiciéramos. Esto no tiene nada que ver con el hecho de que los preceptos aplicados sean verdaderos o falsos (o sea, que contribuyan o no al bienestar de la sociedad en que se aplican). Sea el precepto moral verdadero, sea falso, nadie puede aplicarlo sin atención a su propio beneficio. Si damos dinero a un pobre no por impulso intuitivo sino por un precepto moral que nos lo recomienda, lo hacemos porque suponemos (tal vez inconscientemente) que nos sentiremos mejor luego de aquello, o que si no lo hiciéramos nos sentiríamos peor. *Todo precepto moral (o inmoral) se aplica por interés personal y por tanto queda fuera de la esfera del deber.* Si hay quien tome tal afirmación como una denigración hacia la parte racional de nuestro ser, puede que acierte, pero no se olvide de que lo que a mí me interesa, y creo que a la ética también, son los hechos y no las motivaciones, y fundamentalmente téngase presente la siguiente afirmación: los

²⁰ Los preceptos morales los elabora cada quien en su raciocinio, pero la sociedad involucrada contribuye no poco con este personal proceso.

²¹ Hay una excepción: el precepto de decir siempre la verdad subjetiva. Es una intuición metafísica conceptual de orden práctico, porque depende directamente de una virtud cardinal. El caso del precepto "sé bueno" no puede contemplarse como válido porque uno no sabe a ciencia cierta qué hay que hacer para cumplimentarlo, cosa que no sucede con la veracidad.

santos actúan, la mayor parte del tiempo, motivados por preceptos morales y por eso son, la mayor parte del tiempo, egoístas. Actúan con bondad y con humildad, pero como esas entidades metapsicológicas van, por lo general, a favor de los actos que aconseja la moral, y los instintos y los memes están en ellos como dormidos, resulta que no se sienten constreñidos al comportarse conforme a la ética, y si no hay constricción no hay deber (nueva concordancia con mi maestro).

Esta idea que me acaba de amanecer en la cabeza, esto de la inexistencia de las intuiciones éticas conceptuales, ¿de dónde ha salido, de una intuición o de la experiencia? Si es falsa salió de la experiencia o de un presentimiento trucho, pero si es verdadera salió de una intuición, porque tal idea, si bien se relaciona con la ética, no es preceptual, no sugiere ni prohíbe ningún comportamiento, y es metafísica precisamente porque se relaciona con la ética y ésta no es refutable por vía experimental.

El mundo de las intuiciones ha quedado reducido a sólo dos casos posibles: las intuiciones metafísicas, que son conceptuales, y las intuiciones éticas o prácticas, que son impulsivas. Lo que acabo de descubrir hace unas horas, si es verdadero, pertenece al primer caso.

o o o

Martes 16 de octubre del 2007/3,44 p.m.

Antes de seguir con Kant debo corregir, a la luz de mi nueva doctrina de las intuiciones, algunos pasajes escritos en estos días que ya no pueden tomarse como válidos dentro de mi sistema. (De más está decir que tendría que comenzar las correcciones desde una fecha muy anterior, pero sería engorroso para todos y de poco provecho, pues estaría machacando una y otra vez sobre lo mismo.)

Este 3 de octubre afirmé que las virtudes cardinales y la humildad se apoderan de nuestro espíritu (como impulsos, no como conceptos) debido a un proceso intuitivo. Me parece ahora que no, que lo que posibilita la percepción y el crecimiento de los impulsos virtuosos es nuestro buen comportamiento, nuestras acciones acorde con --aunque no necesariamente motivadas por-- el deber. Son estas acciones las que posibilitan el ingreso a nuestra conciencia de las intuiciones, tanto de las prácticas como de las metafísicas, y las primeras, a su vez, se valen de alguna o de varias virtudes cardinales para impulsar nuestra conducta hacia el lado correcto, formándose así un círculo virtuoso del que ya no se puede salir, característico de los hombres que van directo hacia la santidad, la sabiduría o el heroísmo. Dije también ese día que la razón trabaja, "en el terreno ético y metafísico, partiendo de premisas obtenidas por intuición". Ahora discrepo: en el terreno ético, la razón no trabaja en absoluto.

Cuatro días después, el 7 de octubre, insinué que no es correcto "desechar los principios racionales a la hora de tomar una resolución ética". Acá no me rectifico, pero al tomar esa decisión hay que ser conscientes de que aquellos principios racionales, si bien pueden ser la causa de la ejecución de buenas acciones en sentido ético, no pertenecen ellos mismos al ámbito de la ética sino a la moral, con todo el relativismo que implica esa condición. Y terminando ya la entrada correspondiente a esa fecha, dije lo siguiente: "Las intuiciones, como impulsos, podrán aparecer muy de vez en cuando, pero permanecen todo el

tiempo en nuestra conciencia sosteniendo aquellos principios rectores que, merced a ese sostén metafísicamente frío, marcan el rumbo general de la conducta diaria de aquellos hombres que ansían elevarse". Queda claro que ya no creo en la existencia de un sostén así. Estamos mucho más librados a lo que nuestra mera razón nos indique que lo que yo, esperanzado, suponía. (Pero ¿es que hace falta poseer un conocimiento tan avanzado en cuestiones de comportamiento? ¿Para qué, si ni siquiera somos capaces de cumplir con las normativas morales más elementales?)

Por último, corregiré lo dicho este 12 de octubre: las máximas que responden al ideal ético no existen. Existen máximas morales, y su puesta en práctica es egoísta en todos los casos (egoísmo inconciente a veces). El único caso en donde la teleología (inconciente en el momento de actuar) responde al bienestar universal se da cuando nos impulsa una intuición práctica.

5,22 p.m.

El interés lógico de la razón [por aumentar sus conocimientos] no es nunca inmediato, sino que supone siempre propósitos de su uso.

Kant, *op. cit.*, p. 132

Nueva discrepancia. Está claro que la mayor parte de la gente estudia y piensa en función de algún objetivo (recibirse de ingeniero, ser aplaudido en una conferencia, etc.), pero no todos los estudiosos caen en esa descripción. Hay quienes aumentan sus conocimientos porque les resulta placentera esa maniobra; sin embargo, éstos tampoco estudian por deber, pues lo hacen con un claro propósito: gozar con el estudio. Sólo se actúa por deber cuando somos impulsados por una virtud cardinal y no por la teleología; en este caso, la virtud impulsora es la veracidad. En un sentido estricto, la veracidad es la entidad metapsicológica que nos impulsa a *decir* la verdad, pero esta es la fase final, catabólica, de un proceso que requiere materia prima para iniciarse. Ser veraz es un gran logro de por sí, pero esto se potencia si las verdades que se manifiestan son originales, trascendentes o incómodas (tanto para el que las dice como para el que las recibe). La incomodidad va por otro lado, pero la originalidad y la trascendencia dependen mucho de los conocimientos adquiridos. De ahí que la veracidad trabaje a dos bocas: escupiendo verdades por un lado y chupándolas por el otro. El virtuoso que dice la verdad por deber no piensa en ese momento si eso lo beneficiará o le traerá desventajas: necesita decirla como quien necesita ir al baño. Y a los conocimientos los adquiere como quien adquiere una pizza luego de tres días de no probar bocado.

o o o

Miércoles 17 de octubre del 2007/10,37 a.m.

Regreso al tema específico del libre albedrío.

Leyendo la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* uno se queda con la duda de si el libre albedrío no era para Kant asimétrico. A mí, personalmente, me parecía que, según él, somos libres solamente cuando

actuamos por deber, y que siempre que no actuamos por deber lo hacemos por "inclinación" y entonces la libertad desaparece. Esto no es verdaderamente lo que Kant conjeturaba, pero tuve que abandonar su *Fundamentación* e ingresar a otra obra suya para comprender de qué modo justificaba el castigo (terrenal o eterno) de los hombres malos. Me refiero a *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí, en la página 210, se lee lo siguiente:

El primer bien verdadero que el hombre puede hacer es salir del mal, el cual no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la máxima pervertida [...]. Las inclinaciones son sólo adversarios de los principios en general (sean buenos o malos).

Actuar por deber es actuar conforme a una normativa que antepone los mandatos de Dios al amor a sí mismo (egoísmo), pero también somos libres cuando elegimos anteponer el egoísmo a los mandamientos, y en esa trastocación de valores reside la raíz del mal moral. Toda vez que actuamos conforme a una motivación egoísta derivada de una máxima pervertida somos libremente malos y nos hacemos merecedores de castigo, sin importar que las consecuencias de nuestro accionar sean beneficiosas para otros o para el mundo en general. Los animales no son malos porque se guían por impulsos de la sensibilidad y no por máximas, y

el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima. [...] si este fundamento no fuese él mismo finalmente una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la libertad podría ser reducido totalmente a determinaciones mediante causas naturales, lo cual contradice la libertad (*ibíd.*, p. 31).

Aclarado este asunto, se plantea una nueva duda. La escolástica bifurca el mal moral en: (a) pecados de orgullo, y (b) pecados de concupiscencia. Los pecados de orgullo, tanto para la teología católica como para Kant, son, lejos, los más perniciosos. Pareciera incluso que Kant debería negar a la concupiscencia, a los pecados de la carne, la categoría misma de pecados teniendo en cuenta que muchas veces (si no todas) son las "inclinaciones naturales" las que incitan al hombre a este tipo de perversión. Pero no: hay pecado. Las inclinaciones, libradas a sus propias fuerzas, no pueden degenerar y se mantienen como en los animales. Sólo degeneran en vicios cuando son puestas al servicio de una máxima pervertida, que subordina el deber al amor a sí mismo. Sobre tal disposición --dice Kant refiriéndose al instinto animal--

pueden injertarse vicios de la *barbarie* de la naturaleza y son denominados en su más alta desviación del fin natural *vicios bestiales*: los vicios de la *gula*, de la *lujuria* y de la *salvaje ausencia de ley* (en relación a otros hombres) (*ibíd.*, p. 35).

Quien, por ejemplo, somete sexualmente a una mujer contra su voluntad, es, de acuerdo a lo que sostiene Kant, totalmente punible, porque lo que motivó la violación no fue una inclinación natural sino un vicio de la barbarie, que depende

de la elección de una máxima contraria al deber. No sé qué opinaría Kant de las violaciones que algunos machos de ciertas especies animales ejecutan, de vez en cuando, sobre sus hembras... A mí me parece que si existe algo como el libre albedrío, no puede tener jurisdicción sobre la conducta concupiscente y tiene que circunscribirse al terreno del deber y del orgullo. Y si me apuran, digo que sólo es factible cuando hablamos del deber cumplido, pues adoptar máximas que subordinen el deber al propio interés es lo característico de la razón práctica, y ésta nos inclina de un modo tan natural y fenomenológico como los instintos. Somos libres, pues, únicamente cuando hacemos el bien por deber... o no lo somos nunca en absoluto. Y de estas dos posibilidades, la segunda me sigue pareciendo la más verosímil.

o o o

Jueves 18 de octubre del 2007/12,33 p.m.

Si aceptamos que Dios deja de cuando en cuando y en casos especiales que la naturaleza se aparte de sus leyes propias, entonces no tenemos el menor concepto ni podemos jamás esperar obtener alguno de la ley según la cual Dios procede en la realización de un suceso tal [...]. Aquí la Razón resulta, pues, como paralizada por cuanto es detenida en los negocios que realiza según leyes conocidas sin ser, sin embargo, instruida mediante ninguna ley nueva ni poder esperar que sea jamás instruida en el mundo acerca de tal ley.

Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 89

Todo determinista que se precie de tal niega la existencia de los milagros o los considera de todo punto increíbles. Yo no soy la excepción, pero sí afirmo, en contra de los deterministas ortodoxos, que las leyes del mundo físico pueden ser contrariadas y quedar en suspenso ante determinados hechos fenomenológicos. ¿Me contradigo? "De ningún modo --digo yo mismo, autocitándome--. Para mí, todo lo que sucede sucede naturalmente, pero las causas de los sucesos naturales pueden ser, o bien físicas, o bien metafísicas. La metafísica es como una dimensión paralela en cuyo seno descansa la física y que les sirve de atajo a los sucesos cuando éstos desean liberarse de las trabas espaciales y temporales" (*Citas y notas*, apéndice). Lo único que hoy corregiría en este párrafo es el excesivo antropomorfismo: no son los sucesos quienes desean liberarse, sino las mentes que los manipulan. "No veo por qué deban llamarse naturales los sucesos cuya causación es puramente física y sobrenaturales los de causación metafísica, siendo que tanto los unos como los otros se manifiestan en este nuestro mundo de naturaleza física. Los (mal llamados) milagros que no pueden ser explicados mediante resortes puramente físicos [...] se explican metafísicamente, pero no dejan por esto de ser sucesos de lo más naturales, como que cualquiera puede percibirlos mediante sus órganos sensitivos, órganos que nadie afirmaría que trabajan metafísicamente o que son capaces de vislumbrar mundos no espaciales ni temporales". En un sentido estricto y no problemático, *todo* lo que sucede y *todo* lo que se percibe, acontece y aparece ante nuestros sentidos debido a una causa metafísica: la cosa en sí. Pero una vez transformada en fenómenos, la

cosa en sí se vuelve temporal y espacial y se somete a las leyes que gobiernan este universo... excepto en ciertos casos límite cuya naturaleza escapa al molde fenoménico y se dirige hacia la dimensión metafísica. La única causación metafísica pura es, entonces, la de la cosa en sí sobre los hechos del mundo físico. Pero estos hechos pueden desbordar eventualmente la legalidad física y ampararse dentro de leyes metafísicas de las que nada sabemos (aunque conjeturo que son también de orden matemático). Pero ni la causación metafísica pura ni estos desbordamientos de la legalidad física son milagrosos, porque "milagro es todo suceso que, al manifestarse, anula dentro de sí y/o de su entorno una o varias leyes naturales que, en condiciones normales, le hubiesen impedido acaecer, y aquí las que dejan de intervenir, o por mejor decir, las que, interviniendo como no pueden dejar de hacerlo, son anuladas o contrarrestadas por leyes metafísicas, no son las leyes naturales, sino las leyes físicas. Las leyes naturales no pueden ser anuladas o contrarrestadas por hechos con causación metafísica, pues estas leyes gobiernan todo, tanto la causación física como la metafísica". Por eso es que no existen los milagros: existen los *metasucesos*, que son aquellos sucesos que sólo pueden explicarse mediante leyes metafísicas.

Existen dos tipos de metasucesos, los *metasucesos parasicológicos* y los *metasucesos intuitivos*. Los metasucesos parasicológicos poseen la característica de poder quebrar o contrarrestar el principio físico de la conservación de la materia-energía, mientras que los metasucesos intuitivos contrarrestan dos tipos de principios psicológicos: el que afirma que todo conocimiento no lógico ni matemático deriva de la experiencia, y el que afirma que toda motivación está, conciente o inconcientemente, condicionada a un objetivo. El primer principio es contrarrestado por las *intuiciones puras o intelectuales*, el segundo por las *intuiciones prácticas o éticas*.

Estamos tocando el tema de la ética, así que no me detendré a describir ni analizar los metasucesos parasicológicos. Sólo diré que tales sucesos no quiebran el determinismo general del universo tomado en su sentido amplio, es decir, metafísico (ver a este respecto el apéndice de mis *Citas y notas*).

Las intuiciones puras o intelectuales tampoco se relacionan con la ética, pero derivan de ella en el sentido de que un comportamiento apegado a lo que la ética sugiere posibilita la concienciación de verdades de índole metafísica (irrefutables a través de la experiencia), que son las intuiciones puras una vez transplantadas, a través de leyes desconocidas, a la mente del hombre como fenómeno espaciotemporal (o mejor dicho como correlato del fenómeno espaciotemporal que representa el cerebro y sus conexiones --no se olvide nunca el lector que yo adhiero al paralelismo psicofísico). Cómo es que se opera la causalidad *comportamiento éticamente deseable-captación de intuiciones intelectuales* no puede saberse porque depende de alguna ley metafísica que jamás conoceremos²². Es éste un principio irrefutable (pues nunca sabemos si

²² No interesa, a los efectos de mi postulado, que el comportamiento éticamente deseable sea motivado por objetivos egoístas o instintivos, o por sí mismo --intuitivamente--. Sólo interesa que las buenas acciones se realicen con regularidad. Esto último es lo único que hace decididamente improbable que un animal o una piedra tengan intuiciones (y no les servirían de nada, porque carecen de una mente capaz de representarse la verdad metafísica que en la intuición subyace).

una idea metafísica es verdadera, y aunque lo supiésemos no podríamos asegurar que apareció en una mente gracias al buen comportamiento ético, porque nada sabemos positivamente acerca de un comportamiento tal), de orden metafísico. O sea que, si es verdadero, proviene de una intuición intelectual, independientemente de que no haya sido yo el primero en reconocerlo y lo haya como vislumbrado en los escritos de otra gente. Puede que yo lo haya tomado de un libro y por ende de la experiencia, pero el primero que lo concibió lo hizo necesariamente por intuición (repito: si es verdadero). Yo mismo, incluso, por más que lo haya tomado de otro lado, no estaría tan persuadido de su realidad de no ser porque detrás hay una fuerza metafísica que me lo susurra al oído; o si no todo es mentira e ilusión. Pero supongamos que hay verdad en esto de que nuestras intuiciones puras mejoran en intensidad y cantidad conforme a nuestras mejoras conductuales; ¿significa esto que fue mi buen comportamiento el que posibilitó mi adhesión a esta idea o mi descubrimiento?²³ No necesariamente. Yo digo que el buen comportamiento es *un* medio a través del cual se captan intuiciones, pero no digo que sea el único. Posiblemente haya otros medios que desconozco y que sean los que utilicé para concienciar esta idea. Pero es este método el único que yo, personalmente, tengo como probable, de modo que intentaré valerme de él para clarificar mis intuiciones respecto de las tres cuestiones metafísicas fundamentales: la existencia de Dios como separado del mundo de los fenómenos, la vida después de la muerte corporal y el libre albedrío. Hoy me contesto, respectivamente, sí, sí, y no. Pero no doy por cerrado ninguno de los tres asuntos.

Los únicos metasucesos que se relacionan directamente con la ética son las intuiciones de orden práctico. Estas funcionan a modo de impulso del más allá, que nos indica lo que hacer cuando nuestra voluntad en general, o algunas de nuestras subvoluntades (racional, instintiva o memética), se pone a favor de un comportamiento éticamente indeseable. El impulso intuitivo, en tanto que tal, se sirve del deseo, porque nada se puede hacer por voluntad propia si no se desea, pero no es un deseo de *algo* sino *de sí mismo*, un deseo de hacer lo que se desea sin la existencia de un por qué o para qué anexados a él. La razón, sin duda, puede imaginar que tal deseo obedece a una finalidad, pero será sólo una invención que ni posibilita la concreción del deseo intuitivo, ni la obstaculiza. Estos deseos, según hasta donde se me alcanza ver, es probable que trabajen sólo prohibiendo acciones más que incentivándolas. Deseamos, con nuestra voluntad racional, instintiva o memética, hacer algo malo, y entonces aparece la intuición práctica que nos impele a desechar ese acto. Esto se explicaría --si caben en este ámbito las explicaciones-- por el hecho de que los resortes positivos de la bondad serían fácilmente controlables por el aparato racional de las personas nobles, de suerte que para esta gente comportarse bien es comportarse de acuerdo a lo que la razón ordena, mientras que los resortes negativos --los que impiden que hagamos maldades-- no suelen estar todo el tiempo en concordancia con la razón ni aun en los individuos esclarecidos. Es como si para ir hacia el bien no

²³ Si uno descubre una idea por sí mismo, tiene derecho a llamarse descubridor por más que la idea sea vieja. ¿Quién descubrió la teoría de la evolución, Darwin o Wallace? Los dos, porque ninguno sabía de la existencia del otro. El orden cronológico no interesa.

necesitémos más que la guía de nuestra razón... y unas intuiciones prácticas que hagan de anteojera toda vez que, hacia los costados del camino, aparezca el mal de la mano del orgullo y del deleite o escondido tras ellos.

La pregunta del millón es la que sigue: Estas intuiciones, que vienen del más allá e interfieren con el proceso volitivo ordinario y fenomenológico de algunas personas, ¿posibilitan que tales personas se liberen de las cadenas causales y decidan por sí mismas o por intermediación de lo que se da en llamar libre albedrío? Siempre no. La intuición práctica es la voz de Dios hecha carne, y cuando actuamos o no actuamos impulsados por esta intuición es Dios mismo quien, a través de las leyes metafísicas por él diseñadas, manipula la voluntad humana soslayando la razón, incluso atropellándola si fuera el caso, o atropellando a los demás resortes fenomenológicos. Así, somos incluso mejores títeres de Dios cuando actuamos (o no actuamos) por deber que cuando lo hacemos por mundanas determinaciones. Las cuerdas, en el primer caso, ya no son necesarias: mete Dios su mano misma dentro de nosotros y desde allí nos maneja²⁴.

²⁴ (Nota añadida el 5/8/9.) Figura Kant entre los grandes profetas gnoseológicos que ha tenido la humanidad, pero no figura por lo expresado en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o en su *Crítica de la razón práctica*, sino por los revolucionarios aportes epistemológicos que aparecen en su *Crítica de la razón pura*. Él mismo tuvo conciencia de esto, y comentó en el prólogo de la segunda edición de este tratado que confiaba en que su método sería para las ciencias en general lo que el sistema de Copérnico fue para la astronomía en particular. "Kant habló de sí mismo --comenta Bertrand Russell-- como autor de una *revolución copernicana*, pero hubiera sido más exacto si hubiera hablado de *contrarrevolución ptolomeica*, dado que puso de nuevo al hombre en el centro del que Copérnico lo había destronado" (*El conocimiento humano*, introducción). Esto es correcto en alusión al idealismo subjetivo que Kant propone al considerar al tiempo y al espacio como meras formas de nuestra sensorialidad, sin existencia propia fuera de ella, pero en lo que respecta a la idea principal y rectora de la *Crítica de la razón pura*, la de que la cosa en sí es de todo punto incognoscible para la mente humana, ahí sí estamos ante una verdadera revolución copernicana, porque como dice José Gómez (*El teísmo moral en Kant*, p. 27), este límite infranqueable para el conocimiento humano, conocimiento que se suponía, hasta Kant, que podría llegar hasta las verdades últimas, produce en el hombre un "descentramiento más radical" que el hombre-sujeto que Kant propugna y que no ha sido aceptado, como idea epistemológica, de modo tan abarcativo por los pensadores que lo sucedieron como sí fue aceptada en general su idea del impedimento intrínseco que posee nuestra facultad de conocer.

Habiendo dejado en claro el auténtico motivo por el cual puede considerarse a Kant como uno de los grandes revolucionarios del pensamiento moderno, confeccionemos una lista *humillacionista*: la de aquellos hombres que, con sus ideas, descubrimientos, esclarecimientos o divulgaciones, han humillado a la siempre cogoteante dignidad humana y le han restringido de un modo u otro sus fueros. El primero, por supuesto, fue Copérnico, que presentó al mundo, con su *De revolutionibus*, la idea de que nuestro planeta no es el centro del universo. Esto fue en el siglo XVI; en el XVII, Galileo tomó esta idea para sí, esclareciéndola y masificándola como no se animó a hacerlo Copérnico en vida. Lo silenciaron, ciertamente, pero su mascullamiento final, ese *jeppur si muove!* que lo acompañó como grito de guerra hasta la sepultura, hace que figure, junto con Copérnico, dentro de esta exclusivísima y selecta lista, lista que continúa en el siglo XVIII con el ya mencionado Kant y su inconocible cosa en sí y en el siglo XIX con mi amigo Darwin y su teoría de la evolución, que dejó patas arriba el deseo supersticioso de los hombres de ser en esencia diferentes de cualquier otra criatura. ¡Grandiosa humillación, grandiosa y edificante humillación la de ser primos de un ignorante mono!

Sólo dos jalones me quedan por nombrar, correspondientes a los dos últimos siglos que nos ha tocado vivir. En el siglo XX fue, sin dudas, ese jalón Sigmund Freud y su teoría de que la conciencia humana es sólo la punta del áisberg en comparación con el peso y el volumen de nuestros deseos subyacentes, esos que anidan por debajo de la línea de flotación del propio discernimiento. Esta idea, humillosa como pocas para el orgullo de quien se jacta de pensar detenidamente y actuar en consecuencia, no fue "descubierta" por Freud;

Schopenhauer y Eduard von Hartmann, e incluso otros pensadores más remotos, ya habían reparado en ella. Pero tocó a Freud esclarecerla, divulgarla y sistematizarla como nadie lo había hecho hasta entonces, y por eso tiene Sigmundo todo el derecho de pertenecer al club de los revolucionarios copernicanos. (Lo mismo vale decir, respecto a Darwin, de Anaximandro, que ya en el siglo VI a. C. decía que los hombres proceden de los peces.)

Me falta mencionar al último miembro, a la frutilla del postre. Pues ese... soy yo. Habiendo ya quedado establecido que no vivimos en el centro del universo, que nada se mueve en derredor de nosotros sino que somos nosotros quienes nos movemos, que nuestro pensamiento sólo puede detenerse en detalles menores y nunca penetra en la esencia de las cosas, que nuestro árbol genealógico no se remonta hasta los dioses sino hasta los gusanos y que nuestras grandes decisiones no las toma nuestra conciencia sino una fuerza interna oscura e inmanejable, establecido todo esto faltaba decir, simplemente, que aquello que llamamos libre albedrío no es más que un espejismo proyectado por el orgullo. Cientos lo han dicho antes que yo, miles quizá, empezando por los estoicos y haciendo centro, ya en los tiempos modernos, en Spinoza; pero ¿qué han logrado estos pensadores? ¿Han podido convencer a un buen número de gente de que el determinismo estricto gobierna sus vidas? Negativo: todos, o casi todos, siguen creyéndose libres. A partir de este milenio esta historia cambiará, y cambiará gracias a mí y a todos los que me sucedan.

Capítulo 12

Hildebrand otra vez

El conocimiento objetivo es por lo general producible a voluntad. El conocimiento religioso, en la medida en que está fundado en vivencias religiosas, no. Al menos no en nosotros, hombres históricos.

Adolf Reinach, *Anotaciones sobre filosofía de la religión*, 2/5/1916

Lunes 24 de marzo del 2008/8,07 p. m.

Retomo el tema del comportamiento virtuoso como antesala del conocimiento, y lo retomo nuevamente de la mano de Dietrich von Hildebrand. Sorpresivamente apareció, en la librería El Ateneo, una nueva edición de un ensayo suyo escrito allá por 1919 intitulado *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Este trabajo intenta --entre otras cosas-- debilitar el argumento de aquellos que ven en esta conjunción entre conducta ética y conocimiento de los valores un círculo vicioso del que no se puede salir o al que no se puede ingresar. En efecto, una mirada superficial del problema trae aparejada la encrucijada: ¿cómo hacemos para conocer los valores éticos si necesitamos ser buenos para ello, y no podemos ser buenos sin conocer estos valores? Este dilema fue en parte desentrañado mientras analizaba la *Ética* hildebrandiana, pero no está de más intentar nuevos esclarecimientos.

Comencemos aclarando que la ética de Hildebrand es una ética *axiológica*, es decir, fundamentada en valores y no en fines, ni bienes, ni sentimientos ni ninguna otra cosa. Estos valores pueden "conocerse" --tal como conocemos, por ejemplo, el teorema de Pitágoras-- o "captarse" de manera inmediata, sin necesidad de que se produzca previamente ningún aprendizaje de tipo discursivo. "Existe para el reino de los valores --dice Hildebrand-- un peculiar *aprehender cognoscitivo de valores* en que se nos dan los valores objetivos, portados por las cosas, los estados de cosas y las personas, de modo análogo a como en el ver se nos dan los colores" (*op. cit.*, parte I, cap. 2,b). Cuando conocemos un valor o un objeto valioso de modo discursivo, este conocimiento no redundará en nuestro estado anímico en un impulso desiderativo (en deseos de hacer algo) ni en emotividades relacionadas con el concepto de respuesta al valor (ver anotaciones del 6/8/7); más bien nos deja fríos, expectantes. Pero cuando "captamos" un valor, inmediatamente aparece dentro de nosotros la necesidad de responderle de algún modo. "Lo que propiamente viene al caso en la motivación de las tomas de posición del querer, el entusiasmo, la obediencia o el amor, es el valor *captado intuitivamente* y no el *conocimiento del valor*" (*op. cit.*, I,2,b). Decía Sócrates que quien conoce el bien, no puede dejar de ser bueno; esto es verdadero para quien conoce este valor supremo de modo intuitivo, pero no para quien lo conoce discursivamente. Este último hablará maravillas del bien, lo ensalzará con gran entusiasmo, pero no lo sentirá dentro suyo como valor sino tan sólo como concepto, y este concepto carece del poder necesario como para inclinar la

voluntad hacia él. Sin embargo, el conocimiento discursivo de un determinado valor ético denota ya una *tendencia* de la voluntad hacia la posesión plena de ese valor. Conocer discursivamente un valor y desear poseerlo es todo un mismo proceso.

El círculo vicioso se rompe con este primer conocimiento discursivo de un determinado valor. El que tiende y lucha por la pureza, confirma nuestro autor,

ve claramente su naturaleza de valor, sin hallarse todavía en posesión de esa virtud. Así, pues, la tarea consiste en hallar qué actitud moral es condición indispensable para la comprensión de la pureza; que no lo es la plena posesión de esta virtud, es cosa que vemos ya a primera vista (1,2,c).

No se necesita "captar" la pureza de una persona o de un suceso para conocer lo que la pureza significa, ni mucho menos se necesita ser uno mismo puro, pero

esto sólo es válido mientras se trate del grado del ver o sentir el valor que es necesario para conocer con claridad la naturaleza del valor. Muy otro es el caso, sin embargo, si pensamos en la dimensión de profundidad del sentir el valor. Tan claro como que no solamente el puro puede comprender el valor de la pureza, lo es asimismo que, en un aspecto distinto, la comprensión del puro va mucho más allá de la del que no lo es todavía. Al más alto grado de posesión de la virtud le corresponde un más profundo y más adecuado sentir el valor. [...] A todo progreso en la virtud va esencialmente unido un progreso en el sentir el valor, en el sentido de una profundización y una intimidad de la comprensión del valor. Si pienso, pues, en un determinado grado especialmente excelente del sentir el valor, entonces sí puedo considerar la plena posesión de la respectiva virtud como una condición indispensable. Mas si pienso, por el contrario, en la escueta pero clara comprensión de un tipo de valor, en lo que hace a lo que es imprescindible para conocer evidentemente la naturaleza del valor mismo, entonces la plena posesión de esta virtud no está en manera alguna presupuesta para ella (1, 2,c).

Aristóteles fue el primero en diferenciar el conocimiento discursivo de los valores del conocimiento profundo, afirmando que el primero de estos conocimientos no impide la entrada del vicio al espíritu de quien lo posee. "No parece nada absurdo --dice Aristóteles-- que el incontinente «conozca» de un modo, en tanto que sería sorprendente que obrara si «conociera» del otro modo" (*Ética nicomaquea*, libro VII, secc. 3, 1147 a). El hombre librado a sus pasiones primitivas puede aún "conocer" el bien sin por eso ser persuadido por este conocimiento a los efectos de practicarlo. En estos casos

puede decirse que en cierto sentido se tiene conocimiento y en otro no, como le pasa al dormido, al demente y al ebrio. [...] El que tales hombres puedan hablar el lenguaje del conocimiento moral, no prueba que lo posean, pues aun los que están en los estados mencionados dan demostraciones científicas y recitan versos de Empédocles, y los que empiezan a aprender una ciencia encadenan bien sus proposiciones, pero no la saben aún, pues para esto hay que haberse connaturalizado con ella, y esto pide tiempo. Hemos de creer, pues, que las sentencias morales en boca de los incontinentes no tienen otro valor que las recitaciones de los actores en la escena.

Si el vicioso conociese lo que significa la virtud por medio de juicios universales y sólo por ellos, este conocimiento le impediría caer de nuevo en el vicio, pero el caso es que

cuando la incontinencia se produce, no está presente el conocimiento que se tiene por verdaderamente tal, ni es este conocimiento el que es arrastrado de una parte a otra por la pasión, sino un conocimiento derivado de la percepción sensible (*op. cit.*, 1147 b).

Si formamos el concepto de lo que una determinada virtud representa mediante juicios particulares, tomados de la experiencia, esa virtud no se nos hará carne, no se nos incorporará; tal era la opinión de Aristóteles.

Vuelvo a Hildebrand:

Un sentir el valor que hace posible un conocimiento evidente de que esto es bueno no constituye aún el ideal de un sentir el valor. Con ello está caracterizado sólo en lo que respecta a su claridad, pero no se ha dicho nada sobre su profundidad. Comparemos la comprensión que un santo tiene de los valores morales particulares con la que es propia de una persona lúcida para el valor y abierta a lo moral, pero no santa. En ambos casos se presenta un claro captar el valor, tan claro que puede fundarse en él un conocimiento evidente. Ambos comprenden clara y distintamente las clases particulares de valor en su naturaleza de tales. Pero el sentir el valor del santo va en una dirección diferente y va más allá. Toda la belleza intrínseca del valor, su más íntima esencia, su completo alcance, la total e inmensurable cuantía de seriedad que hay en el valor [...], es captada y sentida por él de muy distinta manera. Éste posee una idea del valor mucho más adecuada, una comprensión de él más profunda y exhaustiva. A la *infinita profundidad* de los valores morales le corresponde una *infinita graduación en la comprensión de ellos*. En comparación con ésta, la profundidad que es precisa para reconocer el valor como valor es reducida (1,2,c).

Podemos entonces distinguir tres etapas en lo que hace al conocimiento ético: la más elemental, que aparece con el conocimiento discursivo y que, según mi punto de vista, se funda en la experiencia (pese a lo cual se dirige hacia valores absolutos); la intermedia, en la que se capta el valor intuitivamente con una intuición híbrida (sensitivo-intelectiva); y la postrera y mejor, en la que se captan los valores éticos en toda su magna profundidad de modo completamente intuitivo, sin el cotejo de ninguna experiencia. Se accede a la primera etapa sin necesidad de poseer la virtud en cuestión, pero para que podamos "sentir" el conocimiento además de vivenciarlo al modo reflexivo, ya se necesita poseer, al menos en parte, alguna virtud cardinal o un poco de cada una, quedando sólo al alcance de los que rozan el virtuosismo absoluto la posibilidad de acceder al ámbito de la captación cabal y profunda del conocimiento axiológico. Este virtuosismo absoluto queda emparentado con la santidad a los ojos de Hildebrand, mientras que Aristóteles, como buen griego que era, lo relaciona con la sabiduría. Para mí es lo mismo, ya que no se puede tender a la santidad sin tender al mismo tiempo a la sabiduría y viceversa, como queda establecido de acuerdo a este maridaje que todos nosotros vemos entre la virtud como idea y como fuerza impulsora de la conducta.

Dice Hildebrand que

para realizar una buena acción como tal, por ejemplo la salvación de otro, tengo que tener una conciencia del valor moralmente relevante que se halla a su base, al que mi voluntad constituye una respuesta (V, 2).

Si se refiere a salvar a una persona de algún peligro para su integridad física, no es imprescindible la concienciación del valor, ya que se la puede rescatar merced a un impulso instintivo, tal como la leona defiende a sus cachorros del león que se los quiere comer. Me dirá Hildebrand que lo de la leona no es una buena acción en sentido propio, pues no hay deliberación racional en ese rescate y por tanto no hay libertad para negarse a ello, mas como yo soy de la opinión de que no hay libertad nunca, ni aun cuando se delibera racionalmente, en mi punto de vista se puede obrar bien sin necesidad de conocer el valor al cual respondemos con nuestra conducta. Y también se puede conocer el valor de algo sin que este conocimiento nos impulse a obrar bien, tal como aclara Hildebrand en el siguiente pasaje:

Con la conciencia del valor no está *necesariamente* unida la voluntad que conduce a la acción: ésta *puede* también faltar. Sólo el sentir los valores de una determinada profundidad constituye una excepción. El que siente los valores muy profundamente dará también la correspondiente respuesta al valor. Pero esto tiene su fundamento en que, para poder *sentir* así el valor, la posición de búsqueda del valor tiene que llenar actualmente a la persona (V, 2).

"No se puede servir a dos amos --decía Jesús--. O se sirve a Dios, o se sirve a las riquezas" (Mateo, 6. 24). Trasplantado al terreno de la ética, digamos que no es posible llegar a conocer profundamente la virtud si dividimos nuestro tiempo en la búsqueda de los valores éticos por un lado y la búsqueda del placer por el otro.

Sólo el ser orientado moralmente *se halla en condiciones* de entender el mundo de los valores objetivos, sólo a él se le ha quitado de los ojos la venda que tiene la persona en la posición fundamental orgullosa y concupiscente (*ibíd*, conclusión).

Aristóteles dividía a las personas viciosas en desenfrenadas e incontinentes. El desenfrenado es aquel que corre sin estorbos hacia el placer sensible y presente, mientras que el incontinente, queriendo la virtud, tropieza con el vicio y cae a pesar suyo. Este incontinente, vicioso como no puede dejar de serlo, tiene la ventaja de que su *posición fundamental* --como la llama Hildebrand-- apunta hacia la virtud. Si mantiene esta su posición a lo largo del tiempo, es probable que comience a captar intuitivamente los valores y, debido a ello, abandone sus vicios más perniciosos o la totalidad de los mismos, cosa que nunca les sucederá a los que adoptan la posición fundamental equivocada. Muchos de éstos ni siquiera saben que viven bajo el yugo de una posición fundamental rastrera. San Francisco de Asís, el santo por excelencia, vivía en estas condiciones hasta que se decidió --o lo decidieron desde arriba-- a "decapitar" su posición fundamental y dirigir su mirada hacia el valor supremo. Y

cuando esta decapitación se efectúa hasta la profundidad última de la posición fundamental [...], se quiebra por completo el poder oscurecedor de los valores de los elementos de orgullo y concupiscencia (V,1A).

Dios está siempre ahí, sólo que nuestra concupiscencia, y sobre todo nuestro orgullo, nos eclipsan la posibilidad de captarlo como el valor supremo.

Queda por último el tema de la puesta en práctica de la virtud. Conocer discursivamente lo que la virtud sea, dijimos que no nos hace poseedores de ningún aspecto de la virtud (aunque nos inclina a buscarla). Distinto es cuando captamos intuitivamente un determinado valor, captación que nos permite por sí misma ingresar este valor a nuestro acervo temperamental. Y si esa captación intuitiva se produce con mayor profundidad, la virtud se nos pegará de tal modo a la personalidad que ya no podremos ostentarla pasivamente: desearemos plasmarla en el mundo a todas horas, con humildad, pero también con desparpajo. Esto no significa que aquellos que poseen un conocimiento intuitivo poco profundo de los valores éticos no sean capaces de actuar incentivados por su virtuosismo; pero a diferencia de los más esclarecidos, no está presente esa especie de picazón que hace de la acción ética una necesidad indispensable. Al santo, al sabio y al héroe la virtud le brota, y más le brota cuanto más se rasca.

o o o

Capítulo 13

Scheler

Scheler tendría que aceptar lógicamente --y no parece que tal consecuencia le desagradase-- que su sistema axiológico es susceptible de ser enriquecido.

Antonio Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler*

Martes 25 de marzo del 2008/7,57 p.m.

Hildebrand tuvo un ilustre predecesor en esto de emparentar el conocimiento ético con la conducta. Dijo Max Scheler:

Si en las cuestiones éticas no nos abandonamos a las soluciones que los investigadores y maestros de la moral ofrecen, de un modo parejo a como lo hacemos en la astronomía respecto a las soluciones de los astrónomos, se debe a que toda «ética» supone ya la intuición moral como una evidencia en el percibir sentimental, en el preferir, amar y odiar. Y este hecho lo desconoce el positivismo al querer fundamentar la ética sobre la biología y la historia o la sociología. La captación subjetiva para esa intuición [...] va ligada a condiciones que no admiten comparación con las que requiere la capacitación para el conocimiento científico y teórico. Debido al hecho de que a las fuentes de engaño que existen para todo conocimiento, se agregan aquí *todas* aquellas que radican en los intereses de los individuos y los grupos, la capacidad subjetiva para la intuición moral supone algo que, por otra parte, sólo puede ser *fruto* de la intuición moral, a saber: todo un sistema de medios para cegar aquellas fuentes de engaño, con el fin de hacer así posible la intuición moral; quiere esto decir que nos hallamos ante la antinomia de que Aristóteles se daba cuenta ya con tanta claridad. Es necesaria la intuición moral para llevar una buena vida (para obrar y querer bien). Es necesaria una buena vida para extirpar las fuentes de engaño en la intuición moral, para eliminar los sofismas de nuestros intereses que impiden esa intuición, y también la tendencia siempre dispuesta a adaptar nuestros juicios de valor a nuestro querer y obrar efectivos (igualmente a nuestras debilidades, flaquezas, faltas, etc.). [...] no hallamos a este respecto la menor analogía en el conocimiento teórico, el cual nada tiene que ver con esas fuentes de engaño (*Ética*, tomo II, página 108).

Esta intuición moral sería según Scheler del tipo sentimental; se presentaría siempre o casi siempre bajo la forma de una emoción o un sentimiento. Pero vayamos despacio; esta obra de Scheler --uno de mis pensadores favoritos-- merece que se le dedique algo de tiempo¹.

¹ Lo merece, pero eso no le quita verdad a la opinión de León Dujovne de que la *Ética* scheleriana es "voluminosa y pesada en todas las acepciones del vocablo" (*Teoría de los valores y filosofía de la historia*, página 79). Según Dujovne, Scheler fue "un escritor de brillo singularmente notable en todos sus libros, menos en el que aquí nos interesa".

La de Scheler, al igual que la de Hildebrand, es una ética que privilegia los valores por sobre cualquier otro presupuesto. Los valores son cualidades adosadas a los objetos, a los sucesos, a las personas, a las ideas, es decir, a lo que sea que sea perceptible por nuestros sentidos (externos e internos) o por nuestro aparato cognitivo. No percibimos los valores sino a través del objeto que los porta, al que transforman en un objeto valioso, en un bien. Sin embargo, en cierto sentido se puede decir que, siempre necesitando un objeto en el que posarse, el valor se nos aparece a veces con antelación a la cosa valiosa. Eso es al menos lo que opina Scheler:

Hay una fase en la captación de valores, en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el valor de la cosa, *sin que* nos estén dados aún los *depositarios* de este valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático sin que podamos indicar *en qué* consiste eso; así también comprendemos un poema o cualquier obra de arte [...] como *bella, odiosa, distinguida* o *vulgar*, sin que por asomo sepamos en qué propiedades del contenido representativo en cuestión reside esto [...]. Esto es aplicable en igual medida a lo real físico y a lo real psíquico. [...] en tales casos se manifiesta con toda claridad que los valores son *independientes en su ser* de sus depositarios (*Ética*, t. 1, p. 45).

Coincido plenamente con la última oración: el reino de los valores está más allá del reino de las percepciones sensibles, pero *nos es imposible captar algo de lo que un valor sea si no es a través de un depositario*. Los valores son cosas en sí, existen fuera del espaciotiempo y por ende fuera de nuestra estructura mental; y así como sólo podemos captar algún aspecto lejano de la "mesidad" (de la mesa en sí, la mesa ideal) mirando mesas y de la "caballosidad" mirando caballos, así también captamos la bondad observando y sólo observando a las personas buenas o a los buenos sucesos, y lo mismo con los demás valores y disvalores. Es verdad que a veces nos resulta odiosa una persona sin saber por qué, pero no es verdad que en estos casos detectemos el disvalor prescindiendo de su depositario. Está claro que el depositario está presente y es el hombre mismo que nos resulta odioso, lo que aún no aparece es *el detalle* de la personalidad, del aspecto físico, de los movimientos que realiza, etc., que despierta en nosotros el sentimiento del odio. Hasta tanto no descubramos qué aspecto en particular de aquel sujeto es el que nos resulta odioso, será odioso para nosotros todo el sujeto en general, el depositario del disvalor odio será el hombre completo. Si después caemos en la cuenta de que, por ejemplo, lo único que en realidad nos perturbaba de aquel tipo era su mal aliento y que por eso, y sólo por eso, nos resultaba odioso, el depositario del disvalor odio se habrá circunscrito meramente al objeto aliento, quedando el hombre como tal a salvo de nuestros rencores. No se puede prescindir nunca del depositario de un valor, nuestra estructura psíquica no está capacitada para ello. No se puede amar en general: o se ama algo concreto, o el amor no existe. Incluso quienes aman a la humanidad aman algo concreto, por muy extenso que sea el concepto humanidad. Se puede amar a algo o a alguien

sin saber por qué, lo mismo que, en el ejemplo de Scheler, podemos sentir deleite ante una obra de arte sin percibir el detalle puntual que lo genera, pero ese no saber no le quita realidad, en nuestra conciencia, al depositario del valor en cuestión. *Sin depositarios no hay valores* (en nuestra conciencia). Es así de sencillo². Lo que sucedió fue que Scheler quiso *demostrar* con sus anteriores ejemplos que "los valores son *independientes en su ser* de sus depositarios", cuando en realidad este aserto, siendo completamente verdadero según me parece, es indemostrable por su carácter metafísico, es decir, acientífico. Se podrá creer o no creer que el reino de los valores no pertenezca a este mundo, pero nunca se podrá demostrar³.

o o o

Miércoles 26 de marzo del 2008/1,44 p.m.

El siguiente pasaje da cuenta del carácter emocional que según Scheler es inherente a las intuiciones valorativas:

El asiento propio de todo el *a priori* estimativo (y concretamente del moral) es el conocimiento del valor, *la intuición del valor* que se cimienta en el percibir sentimental, en el preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como la intuición de las conexiones que existen entre los valores, entre su ser «altos» y «bajos», es decir, el *conocimiento moral*. Este conocimiento se efectúa, pues, mediante funciones y actos específicos que son *toto coelo* distintos del percibir y pensar, y que constituyen el único *acceso* posible al mundo de los valores. Los valores y sus jerarquías no se manifiestan a través de la *percepción* interior o la observación (en la cual es dado únicamente lo psíquico), sino en un intercambio vivo y sentimental con el *universo* [...], en el amar y odiar mismos [...]. Un espíritu que tuviera limitado su horizonte a la percepción y al pensar, sería enteramente *ciego al valor*, por muy capaz que fuera de «percepción íntima», es decir, de percibir lo psíquico (*op. cit.*, p. 106).

² Concuera con mi punto de vista el profesor uruguayo Juan Llambías de Azevedo, quien comenta lo siguiente desde su puntilloso ensayo acerca del pensador que nos ocupa: "La subsunción del valor bajo la categoría de la *cualidad* no parece compatible con la tesis de que sería independiente de su portador, pues la cualidad es esencialmente cualidad «de algo», que es su portador" (*Max Scheler*, página 75).

³ Todas las citas que se han visto y se verán de la *Ética* de Scheler las tomé de una traducción al español, que es lo que hago siempre cuando decido citar escritores no hispanohablantes, pues el español es el único idioma que conozco. Llambías de Azevedo me advierte que esto es intelectualmente muy peligroso en todos los casos y más aún en el que ahora nos ocupa, ya que las traducciones españolas de las obras de Scheler "contienen no rara vez graves errores y catastróficas erratas (difícilmente enmendables por el sólo contexto), estas últimas no disimuladas sino más bien aumentadas en las sucesivas reediciones" (*Max Scheler*, prólogo). Acepto el reproche y admito la poca escrupulosidad de mi proceder respecto a este asunto que por otra parte resulta capital en mi obra, que se basa muchas veces en la glosa de autores que no escriben en mi lengua, pero a su vez defiende a rajatabla el derecho de cualquier hijo de vecino que no ha tenido --por impedimentos generalmente de orden económico-- la oportunidad de aprender idiomas, definiendo, digo, el derecho a filosofar de todo aquel que le plazca hacerlo por más que no sea políglota, profesor ecuménico ni nada parecido. Bendito sea el trabajo de los traductores, que nos acercan la cultura universal a nosotros los "incultos". Y si estas traducciones adolecen a veces de imperfecciones, y debido a ellas cometemos, los glosadores, algunas imposturas, sólo queda pedir disculpas y asumir los riesgos. Tal vez sea yo el primero que cite tan profusamente valiéndome de meras traducciones, pero tengo la intención de hacer escuela.

Hay en el pensamiento scheleriano algunas exageraciones. Por querer ir en contra del racionalismo ético kantiano, y por querer también ir en contra del sensualismo, se va Scheler hacia el otro extremo de modo tan impetuoso que se ciega frente a ciertas evidencias que indican que tanto la percepción como el pensamiento tienen una gran incumbencia en el terreno de la moral y, extrapolación mediante, en el de la ética. Hemos visto ya, cuando citábamos la *Moralidad* de Hildebrand, que hay un primer conocimiento, un conocimiento *elemental* de los valores éticos, que proviene de la reflexión y la experiencia. Es verdad que, como todo conocimiento experimental, puede ser erróneo, pero también puede ser verdadero y de hecho lo es en la mayoría de los casos. La lógica inductiva puede fallar, pero la realidad indica que casi nunca falla, y son estas inducciones las que nos dan a entender, reflexión mediante, cuándo un comportamiento es éticamente deseable y cuándo no, o si estamos en presencia de un hombre virtuoso o de un degenerado. Las emociones, en este primer contexto al menos, no juegan ningún papel importante por más que, de hecho, puedan estar presentes. Es mil veces verdadero que el conocimiento de la ética no puede compararse con el científico en el sentido de que las "fuentes de engaño" son mucho más numerosas y poderosas, pero todo conocimiento comienza con algún presupuesto, y ese presupuesto nos lo da la experiencia y la reflexión basada en la experiencia. Difieren la ciencia y la ética en que a la primera con esas únicas herramientas le basta para desarrollarse al máximo de sus posibilidades (agreguemos, en las ciencias más utilitarias, la tecnología), mientras que el conocimiento ético apenas las utiliza para comenzar a entretenerse. No creo que sea correcto afirmar que el pensamiento es ciego al valor. El pensamiento percibe valores, y percibe incluso muchos más valores que los que percibe la intuición, y ese es su problema: percibe valores verdaderos y también falsos, porque *al pensamiento por sí mismo le resulta extremadamente difícil cegar las fuentes de engaño internas (psicológicas) que bastardean toda escala de valores, en especial de valores éticos*. He ahí el motivo por el cual no podemos aprobar una ética estrictamente racional, no porque la razón no pueda percibir valores sino porque los percibe indiscriminadamente y volublemente, sin poder discernir cuándo un valor es objetivo y cuándo es una sugerencia del interés personal o del sentido del gusto del individuo que razona. Así y todo, se puede vivir sujeto a una escala de valores morales trazada por la sola reflexión basada en la experiencia, y es casi seguro que la mayoría de la gente vive bajo estos parámetros y no por eso incurre en comportamientos diabólicos ni mucho menos. La intuición es la sintonía fina de la ética. Sólo asalta las conciencias de las personas extraordinarias, o de las personas ordinarias en sus momentos extraordinarios. Para el resto de los casos, a la gente le basta y le sobra con la reflexión o la imitación para comportarse más o menos decentemente y para descubrir los valores y disvalores morales que colorean el mundo --aunque este descubrimiento reflexivo, como ya se ha dicho, sea impotente para desarrollar en la gente una respuesta a los valores que percibe o un acercamiento propio y efectivo al comportamiento virtuoso.

La razón humana puede, con la sola herramienta de la experiencia, conocer y jerarquizar valores morales y también éticos, lo que no puede hacer es guiar la conducta del individuo de acuerdo a lo que sugieren esos valores. Así, por

ejemplo, la razón puede descubrir por sus propios medios que la valentía es una virtud (relativa) y no por eso, estando el sujeto al borde de un río tormentoso y viendo cómo se ahoga una persona, el concepto de la valentía como valor lo impulsará para ejecutar el rescate. La razón práctica, que es la parte de nuestra razón que tiene injerencia en la conducta, no puede accionarnos sino a través del resorte teleológico que se dirige hacia nuestro bienestar, y este resorte no se modifica nunca, ni aun estando el individuo completamente convencido de la deseabilidad ética del comportamiento altruista. Podrá, impulsado por lo que le indica su razón práctica, arrojar al agua para efectivizar el rescate, pero si es su razón y sólo su razón la impulsora no podrá ser éste un acto de altruismo sino un acto del cual confía en que le producirá dividendos en su balanza eudemonista (por ejemplo, puede suponer que si no lo rescata se sentirá culpable de su muerte y se atormentará psicológicamente por ello). Para que el móvil de nuestras acciones virtuosas pueda considerarse absolutamente altruista (tomando el valor a cumplimentar como fin en sí mismo y no como medio), la cualidad virtuosa que nos impulsa tiene que venir canalizada vía intuición y sólo vía intuición (el instinto es *relativamente* altruista: utiliza los valores a cumplimentar como medios para la supervivencia de la especie). Y esta intuición no tendrá nada de racionalismo (por mucho que el actor la racionalice) ni tampoco *nada de sentimentalismo* (por muy acompañada de sentimientos o emociones que pudiera presentarse).

o o o

Jueves 27 de marzo del 2008/6,30 p.m.

Hablando con propiedad, Scheler no cree que el conocimiento puramente reflexivo sea totalmente ciego a los valores. Dice que "el «saber» --que acaece simplemente según las leyes del juicio-- de lo que es «bueno» existe", sólo que existe "sin que se satisfaga en el valor sentimentalmente percibido" (I, página 107). Eso es lo mismo que dije yo: se puede conocer discursivamente lo que un valor sea sin necesidad de captarlo intuitivamente (sólo que para mí esa captación no es propiamente sentimental). Y también coincidimos en las consecuencias que implica --o no implica-- este conocimiento no intuitivo:

El mero conocimiento de las normas morales *no* es determinante del querer. El percibir sentimental de lo que es bueno determina al querer únicamente si es que el valor mismo está dado en él de modo adecuado y evidente, es decir, si está dado en sí mismo. Lo que resultaba falso en la fórmula socrática [...] era su racionalismo, en virtud del cual el simple concepto de lo que es «bueno» debía tener fuerza para determinar el querer. Con arreglo a esta distinción resuélvense las conocidas objeciones en contra del gran principio socrático (I, pp. 107-8).

7, 12 p.m.

Los valores aparecen en nuestra conciencia, o bien vía reflexión (inductivamente, y sin poder sobre nuestra voluntad), o bien vía intuición (a priori, con poder sobre nuestra voluntad). Pero ¿qué sucede cuando nuestra intuición nos presenta dos o más valores, cada uno ameritando una respuesta conductual distinta? En estos casos, nuestra intuición *prefiere* un valor por sobre los otros, establece una escala de valores y prioriza el más alto por sobre los más bajos.

Mediante un acto especial de conocimiento del valor, llamado «preferir», se aprehende la «superioridad» de un valor sobre otro. [...] la superioridad de un valor es «dada» necesaria y esencialmente tan sólo en el preferir (I, página 130)⁴.

El preferir se diferencia del elegir en que, en el primero, no hay teleología, y sí en el segundo. "El «preferir» --dice Scheler-- se realiza *sin* ningún tender, elegir ni querer. Así decimos: «prefiero la rosa el clavel», etc., sin pensar en una elección". De acuerdo a esto, yo agregaría que *la elección es racional y la preferencia intuitiva*.

En el ejemplo de la rosa y el clavel estamos, según Scheler, hablando de un "preferir empírico", pues hace referencia a bienes.

Es, por el contrario, *apriórico* aquel «preferir» que tiene lugar entre los valores mismos --con independencia de los «bienes»--. Un preferir de esta índole comprende siempre, al mismo tiempo, complejos enteros de bienes [...], el que prefiere lo noble a lo agradable logrará por experiencia (inductiva) *diversos mundos de bienes* que aquel otro que no realiza esa preferencia. No nos es, pues, «dada la superioridad de un valor» antes del preferir, sino en el preferir.

Pero si el preferir es un procedimiento intuitivo, éste no puede fallar, *no podemos* preferir un valor objetivamente inferior a otro superior, y en consecuencia, nadie puede preferir lo agradable a lo noble (si es que, como todo lo hace suponer, lo noble tiene más valor ético que lo agradable). Por experiencia sabemos que mucha gente antepone el agrado la nobleza, pero allí no creo que haya una preferencia sino una elección racional (teleológica: lo agradable como superior a lo noble suponiendo que los bienes considerados agradables procuran mayor bienestar que los bienes nobles). Dados dos valores, siempre se prefiere el superior, pudiendo el inferior sólo ser elegido (con vistas a un fin). El único caso en que un individuo podría un día preferir un valor ético por sobre otro y al otro día modificar su preferencia, sería cuando esos valores están en pie de igualdad en la escala objetiva. Si no, siempre se preferirá el valor más alto --y con él, el complejo de bienes que le son inherentes. No se puede *preferir* lo menos bueno a lo más bueno, pero sí podemos *elegir* lo menos bueno e incluso lo malo, y según Scheler,

cuando elegimos el fin fundado en un valor inferior, tiene que ser por una *ilusión del preferir*.

Esto es porque, según él, el valor inferior y todos los bienes que le son anejos nunca podrán satisfacernos de modo similar a como nos satisfacen los valores superiores. Yo quiero creer que es así, pero la experiencia muchas veces nos indica que la satisfacción por la vida que se lleva no es proporcional a la calidad ética de los valores que la sustentan, por lo que no estoy seguro de que la elección de un valor más rastroso que otro como guía de nuestras acciones tenga que catalogarse necesariamente como una ilusión.

o o o

⁴ (Nota añadida el 29/9/8.) Me parece ahora que la superioridad o inferioridad de un valor por sobre otros es captada racionalmente. El acto metafísico del preferir sería entonces de orden volitivo y no cognoscitivo.

Sábado 29 de marzo del 2008/10,38 a.m.

No podemos preferir --en el sentido estricto del término-- un valor inferior a otro superior, pero sí podemos preferir un valor superior sin ser concientes de cuál era el valor inferior con el que pugnaba (cf. *ídem*, I, página 131) y también podemos preferir un valor sabiendo que existen otros superiores al preferido, pero que no nos golpean intuitivamente. Así --comenta Scheler--

nos damos cuenta frecuentemente de que hubiéramos podido hacer algo «mejor» de lo que hemos hecho, sin que nos sea dado este mejor.

Se sigue de aquí que los actos determinados por una intuición no corresponden necesariamente a lo mejor (en sentido absoluto) que tal o cual persona era capaz de hacer en determinadas circunstancias, sino más bien a un mejoramiento, grande o pequeño, de las sugerencias volitivas propuestas por la razón, los instintos o los memes. No siempre las acciones intuitivas nos llevan al heroísmo, pero siempre nos alejan del egoísmo --tanto sea del egoísmo del yo, del egoísmo de los genes o del egoísmo de la cultura.

El acto intuitivo del preferir tiene su complemento en el acto del *postergar*. Cuando se *prefiere* un valor por sobre otro, se acentúa en la conciencia el carácter positivo del valor preferido, quedando el valor (o disvalor) postergado en un segundo plano (o, como ya se dijo, quedando a veces fuera de la conciencia). En cambio, puede suceder, siempre dentro del terreno de las intuiciones éticas, que el individuo se preocupe más por corregir los disvalores que auspician su conducta que por dar cabida a sus opuestos⁵; en estos casos es el acto del postergar el que tiene preeminencia. Y así como hay gente que "prefiere" un valor a otro sin ser conciente del valor que queda en el camino, así también hay quien "posterga" con la mirada (intuitiva) puesta con exclusividad en el disvalor postergado, siendo para él secundario e irrelevante la tipología del valor que ha resultado victorioso. Los individuos intuitivos, pues, se dividen en aquellos que mayoritariamente "prefieren", y en aquellos que mayoritariamente "postergan"; y esta división, según el punto de vista de Scheler, se fundamenta en muchos casos en la diferencia de "caracteres" (yo la llamaría diferencia temperamental):

Hay caracteres morales específicamente «críticos» --ascéticos en gran escala-- que perciben la superioridad de los valores principalmente a través del acto de «postergar»; se les contraponen los caracteres positivos, que principalmente «prefieren» y para los cuales se hace visible el «valor inferior», según los casos, desde la «atalaya» a que subieron en el preferir. Mientras que aquéllos apetecen la «virtud» a través de la *lucha* contra el «vicio», cuidan estos, por así decir, de enterrar y ocultar el vicio, bajo virtudes nuevamente adquiridas (I, página 132).

⁵ Más adelante se verá que todo este ascetismo crítico y prohibitivo está más emparentado, según mi criterio, con el fenómeno puramente psicológico de la conciencia moral que con las intuiciones postergativas.

Sepultar el vicio debajo de nuevas virtudes... Ese es el camino que yo me he propuesto. No porque lo considere el mejor, sino porque la postergación del vicio me viene fallando una y otra vez desde hace años...⁶

o o o

Lunes 31 de marzo del 2008/10,45 a.m.

[...] y esto viene a cuento para comprender cómo se nos presenta una intuición. La intuición, en este caso postergativa, no nos muestra los valores (o disvalores menores) que refleja el acto que viene a reemplazar al postergado, ni los disvalores (o valores menores) que poseía el acto que se desdeña. La intuición postergativa sólo nos da una imagen *del acto* que desea evitar, prescindiendo de los valores que le son inherentes, y la representación de ese acto en nuestra mente viene acompañada de un sentimiento de desagrado, como diciéndonos que si optamos por él la pasaremos mal (aunque sospecho que algunas intuiciones prácticas pueden prescindir de ese sentimiento; en todo caso no es que el sentimiento gobierne a la intuición, sino al revés). Nunca postergamos un valor o un disvalor, sino un acto. Nuestra conciencia no puede captar valores sino a través de objetos valiosos o de acciones valiosas; los valores en sí no los capta nunca, y a veces ni siquiera se da cuenta de que "postergar" tal o cual acontecimiento es de suyo un procedimiento éticamente deseable, ni hablemos de comprender que lo que disparó la postergación fue un resorte metafísico. Hay gente que "posterga" y después tiene cargos de conciencia por suponer que se ha comportado indebidamente, que lo mejor habría sido realizar lo postergado. Una cosa es hacer el bien (o evitar el mal) y otra tener conciencia de que lo hacemos.

Los valores nos tiranizan. Tanto en el terreno de la intuición como en el de la razón, los valores no zamarrean sin compasión (aunque en el caso de la razón, lo hacen como medios y no como fines en sí mismos, como veremos más adelante). Pero esta tiranía es completamente positiva: nunca un valor inferior (o conjunto de valores que en promedio resultan inferiores), encarnado en una determinada sugerencia desiderativa, se nos impondrá en nuestra preferencia existiendo otro valor (o conjunto de valores) de rango superior compitiendo para copar nuestra voluntad intuitiva. El genio de Kant acertó al decir que nunca podremos saber si lo que hicimos, sea lo que fuere, lo hicimos en cumplimiento de nuestro deber; las intuiciones nunca yerran, pero ¿cómo estar seguros de que, en tal o cual circunstancia, nuestro accionar estuvo motivado por una de ellas?

o o o

Martes 1º de abril del 2008/10,35 a.m.

Según Hildebrand, existen tres y sólo tres esferas motivacionales en el ser humano: lo subjetivamente satisfactorio, el bien objetivo para la persona y el universo de los valores (cf. su *Ética*, cap. 3). Cuando un hombre realiza un acto motivado por lo subjetivamente satisfactorio, su finalidad conciente radica en procurarse a sí mismo un placer, en especial un placer sensible (que sea percibido mediante los sentidos externos). Si lo que lo motiva es el bien objetivo para la

⁶ Los disvalores son las cualidades antitéticas de los valores. Así, al valor pulcritud le corresponde el disvalor suciedad, al valor valentía le corresponde la cobardía, a la inteligencia la tontería, etc. Todo valor (no sólo los éticos) tiene su correspondiente disvalor.

persona, la finalidad, también conciente, es la de su propio bienestar en el mediano o en el largo plazo, y este bienestar pasa sobre todo por el campo espiritual y no tanto por lo sensitivo. Así, motivados por el bien objetivo para la persona podemos aprobar un accionar displacentero con la condición de que sirva de medio para nuestro bienestar futuro (por ejemplo, podemos acceder a concurrir al dentista por más que sospechemos que nos producirá dolor, o interrumpimos nuestro sueño para concurrir a la universidad); esto no sucede cuando nos motiva lo subjetivamente satisfactorio, que sólo se ocupa de los placeres inmediatos. Por último, la esfera de los valores nos motiva sin teleología: tanto sea cuando actuamos motivados por un valor, como cuando respondemos (afectiva, volitiva o teóricamente) a un valor percibido, no nos impulsa ninguna finalidad sino el valor mismo. El mundo de los valores, pues, no es para Hildebrand omniabarcativo, ya que la esfera de lo subjetivamente satisfactorio no presupone ningún tipo de valor como determinante de las acciones, y el bien objetivo para la persona presupone algún valor "la mayoría de las veces", (cap. 17), pero no siempre⁷.

Me da la sensación de que Hildebrand equipara o relaciona directamente la esfera de lo subjetivamente satisfactorio con el comportamiento instintivo. Si es así protesto: la finalidad de los instintos no pasa por la satisfacción inmediata de los placeres individuales sino por la supervivencia genética. Es verdad que muchos comportamientos instintivos (comer, copular, rascarse) son placenteros, pero hay otros tantos que no prometen goces sino sufrimiento e igual se implementan (la madre que arriesga su integridad física para defender a sus cachorros, la araña macho que hace lo propio para inseminar a la viuda negra, la carrera desenfrenada y a contracorriente del salmón para desovar, etc.). En el mundo animal se nota esto con mayor claridad porque los instintos actúan en forma casi pura, sin mezclarse con el accionar motivado racionalmente, pero el psicólogo fino descubrirá que lo mismo sucede con los instintos en el hombre. Digo entonces que la esfera instintiva es completamente independiente de cualquier otra esfera motivacional, y que su teleología, inconciente siempre para el individuo que actúa, no está relacionada con ningún tipo de bienestar sino con la replicación de los genes o con la protección de los genes ya replicados. La esfera de lo subjetivamente satisfactorio para mí no existe como entidad motivacional independiente. Este tipo de satisfacciones responde a veces a motivaciones instintivas y otras veces a motivaciones racionales, o a las dos al mismo tiempo.

Lo que llama Hildebrand el bien objetivo para la persona es prácticamente lo mismo que yo atribuyo a la motivación racional, la cual presenta una marcada teleología que apunta pura y exclusivamente al bienestar (o a la evitación del malestar) físico y espiritual del individuo actuante. Esta teleología es conciente a veces e inconciente (racionalización sofisticada) en otros casos, pero siempre que la

⁷ Podría considerarse que hay también valores en lo subjetivamente satisfactorio; serían en este caso valores de tipo hedónico los que se buscarían. Pero el hedonismo no es, según mi punto de vista, una categoría valorativa sino psicológica, un a priori que ya desde el vamos está inserto en nuestra razón práctica y que la guía sin reparar en valor alguno. Ningún objeto es valioso *porque* pueda producir placer, por la sencilla razón de que *todos* los objetos existentes, cuando son escrutados por la razón práctica, son susceptibles de producir algún tipo de placer (o displacer), y entonces los valores (o disvalores) hedónicos impregnarían el universo entero de nuestros deseos racionales.

conducta es impulsada por intermedio de la lógica⁸ el móvil es egoísta en el sentido más lato del término. Y bien dice Hildebrand que este bien objetivo para la persona presupone muchas veces un valor, pero un valor que no se busca por sí mismo sino en función del bienestar que a la larga nos proporcionará, o por los malestares que nos evitará. Así, nuestra razón nos puede impulsar hacia el conocimiento, pero sólo como medio para otra cosa que vaya unida en nosotros a la idea de bienestar (un título universitario; o incluso el mero deleite que va unido al acto del conocer ya implica que no se conoce aquí *en virtud* del conocimiento sino en virtud de este deleite). Los valores que así se buscan pueden ser positivos o negativos (disvalores), y hasta pueden aspirar al comportamiento propiamente virtuoso quienes tienen por guía de su voluntad al raciocinio, pero nunca captarán la esencia de la virtud por muy conforme a ella que se comporten, pues la captación intuitiva del valor intrínseco del acto que se realiza sólo se da cuando el móvil es la virtud como fin en sí misma y no como mera intermediaria.

Entramos así en la esfera de los valores, que coincide a grandes rasgos con mi esfera motivacional intuitiva. Las intuiciones prácticas nos posibilitan la captación de los valores éticos como fines en sí mismos y no como medios para el personal bienestar, y nos incitan a comportarnos teniéndolos a ellos, y sólo ellos, como guías conductuales. El acto virtuoso nace así a través de una intención pura, en contraste con las intenciones impuras que son propias de la razón y de los instintos. Las virtudes, tanto las cardinales como las relativas (ver anotaciones del 16/8/7), pueden ser utilizadas como medios por la razón para obtener ciertos beneficios⁹; los actos éticamente deseables que merced a esto acaecieren no perderán su valor, pero el individuo no se sentirá colmado, no se sentirá satisfecho en plenitud mientras no encuentre la manera de vivir el accionar virtuoso como si no le fuera en ello nada, como si sus intereses no pasaran por las consecuencias del acto virtuoso sino por el acto en sí, o por la virtud en sí que, imposible de percibirse o conceptualizarse sin un sustento fenomenológico, se percibe y conceptualiza indirectamente a través del acto.

o o o

Miércoles 2 de abril del 2008/10,20 a.m.

Pero no confundamos a la contemplación de la virtud por sí misma como móvil de nuestras acciones con el virtuosismo deleitoso, con quien endereza su vida en dirección a la virtud y sólo a la virtud... con el fin de tranquilizar su conciencia y alabarse a sí mismo. "El fariseo --dice Hildebrand-- se da cuenta de la bondad moral de un acto y disfruta de ella, no porque quiera dar una respuesta al valor, sino porque esta bondad sirve para satisfacer su orgullo" (*op. cit.*, cap. 19,

⁸ ¡Qué! ¿Ya no adhiero al paralelismo psicofísico? Sí que adhiero, pero hablar en todo momento con términos paralelistas denotaría pedantería y afán de oscuridad, como ya me ocupé de aclararlo en mis anotaciones del 4/6/3.

⁹ Excepto la bondad inteligentemente activa y la humildad. No se puede ser bueno motivado por otro fin que no sea la bondad misma, ni se puede ser humilde pensando en el beneficio que la humildad podría reportarnos.

secc. 4). El verdadero santo, cuando actúa motivado por un valor ético, no percibe la importancia de su acción ni la grandeza de su alma. Sus propios valores

no sólo no son normalmente vividos como tales, sino que ni siquiera están destinados a ser objeto de su consideración reflexiva. La humildad corre un velo sobre ellos¹⁰.

Y si por algún impulso enteramente humano el velo se descorre, ahí aparece la convicción de que todo lo bueno que hay en su corazón es un puro don de Dios. Luego, yo agregaría que la humildad de los corazones puros queda enteramente resguardada si y sólo si aparecen ante sí mismos como meras palancas movidas por Dios para engendrar valores o responder a ellos, como ya lo di a entender en una nota al pie de mis anotaciones del 8/8/7.

Y en lo que respecta a los instintos, he cometido un error garrafalísimo en el día de ayer, cuando sugerí que Hildebrand relacionaba la esfera de lo subjetivamente satisfactorio con el comportamiento instintivo. Nada más errado, porque según él, las "categorías de importancia", que son lo subjetivamente satisfactorio, los bienes objetivos para la persona y lo importante en sí (los valores), motivan nuestra voluntad *por intermedio de la razón*. Es claro entonces para él que "en los instintos no está implicada nuestra voluntad" (17,3). Para mí, todos los actos ejecutados por un ser son voluntarios con excepción de aquellos en que aparece una coacción externa-mecánica (por ejemplo, cuando damos un paso hacia adelante porque alguien nos empuja por detrás) o interna-fisiológica (cuando guiñamos un ojo debido a un tic nervioso). Así las cosas, yo considero el accionar instintivo como voluntario por más que su motivación no sea racional, y cuando deseo explicar los móviles de la conducta no puedo soslayar este aspecto, porque muchísimas, si no la mayoría, de las decisiones que tomamos están impregnadas de tufo instintivo por más que algunos no lo sospechen o no quieran admitirlo. Pero Hildebrand se ocupa en su *Ética* solamente de las acciones que pueden ser atribuidas a una voluntad libre, pues, según él, la ética comienza justo allí donde el determinismo termina, y entonces el instinto y sus pesadas coacciones psicológicas quedan de lado. La esfera de lo subjetivamente satisfactorio no está relacionada con esos misteriosos impulsos genéticos, sino más bien con el orgullo y la concupiscencia. Quien se arrodilla ante los dos grandes disvalores de la humanidad, suele optar por lo subjetivamente satisfactorio en lugar de los bienes objetivos o de los valores en sí mismos.

o o o

¹⁰ Scheler coincide: "El verdadero *humilde*, [...] angústiase porque se puede tener de él la «imagen» del «bueno»; y en esa su angustia *es* bueno. El acto volitivo moral [...] no es bueno y malo simplemente porque recaiga o *pueda* recaer sobre él una apreciación correcta o incorrecta. [...] el hombre moral intenta, en su querer, ser bueno; mas no intenta ser de tal manera «que pueda» *juzgar*: «soy bueno». [...] un acto moral puede muy bien realizarse sin que recaiga sobre él *ningún* juicio. El juicio no «hace» nada ni «constituye» nada. En definitiva, los mejores son los que no saben que son los mejores" (*Ética*, tomo I, página 241). Aquí radica, según Scheler, uno de los grandes errores de la ética kantiana, el de "proponerse como valor supremo el «quedar bien ante sí mismo» o el «poder estimarse» en lugar del inmediato *ser bueno*" (*idem*, página 297).

Jueves 3 de abril del 2008/11,30 a.m.

Me recuerda la ética de Hildebrand a la de Juan Carlos Goldar. Ambas están basadas en el concepto de valor, y ambas coinciden en fundamentar el comportamiento voluntario en 1º) la percepción de objetos o sucesos¹¹ valiosos, y 2º) la correspondiente respuesta al valor percibido en el suceso (aunque Hildebrand no considera que la ética deba ocuparse solamente del comportamiento, ni tampoco considera que la captación de valores sea el único incentivo de la motivación voluntaria). También están de acuerdo en que la ética es, ante todo, prohibitiva: "La ética [...] no consiste en aquello que se hace sino en aquello que se inhibe, que no se hace" dice Goldar (*Anatomía de la mente*, pág. 40); "En primer lugar, nuestra conciencia nos advierte que evitemos todo lo que es moralmente malo" dice Hildebrand (*Ética*, 19,4). Pero Goldar es un científico y Hildebrand un teólogo, y sus concepciones éticas responden perfectamente a sus profesiones; de ahí que las coincidencias entre sus puntos de vista no vayan más allá de cierto espacio común que los vincula, de cierta intersección de sus conjuntos argumentales. Y el hecho de que sus ideas hayan sido engendradas desde campos tan dispares --incluso antagónicos para muchos-- como la religión y la ciencia, le confiere a esa intersección una jerarquía epistemológica deslumbrante, un doble aval que rara vez se consigue a partir de tan magnos garantes. Yo quiero aprovechar este feliz hallazgo y usufructuarlo a como dé lugar en pro de mis personales cavilaciones. Yo cavilo con bastón: necesito apoyar mi pensamiento en el pensamiento de otro para poder avanzar. ¡Pero ahora conseguí muletas!

¿Qué son los valores? Para Goldar, valorar es calificar a los sucesos de acuerdo a su peligrosidad. La mente humana posee facultades práxicas y pragmáticas; la esfera práxica percibe los sucesos y la pragmática se ocupa de responder adecuadamente a los valores de los mismos mediante tal o cual comportamiento que considera de menor peligrosidad (física o espiritual) que aquellos otros comportamientos que son inhibidos. Luego, el universo de los valores nace y se configura *a partir de un puro egoísmo individual*¹². Esto según Goldar; según Hildebrand, los valores derivan de Dios, son emanaciones divinas. Si comparamos a Dios con el sol, los valores vendrían a ser las radiaciones infrarrojas y ultravioletas. Los dos coinciden en que los valores necesitan vincularse con un suceso para poder percibirse y responderles (amplíe nuevamente mi definición de la palabra "suceso" y meto en ella los recuerdos, la imaginación y el pensamiento), pero mientras Goldar afirma que la respuesta es en todos los casos egoísta porque se circunscribe a lo que nuestra mente considera menos peligroso para nosotros, Hildebrand retruca que no necesariamente, que hay ocasiones en que la conducta responde a un valor por sí mismo y no por los peligros que pudiera evitarnos. Así, cuando decidimos atender

¹¹ Voy a evitar, de aquí en adelante, esta diferenciación entre objetos y sucesos. Llamaré sucesos también a los objetos materiales (vivos o muertos), siguiendo así la tendencia de la física moderna, que los considera "objetos en el tiempo", objetos que transcurren.

¹² La postura de Goldar relacionada con la ética está resumida en mis anotaciones del 18 y 22/6/3.

a un enfermo no lo hacemos para evitar ningún peligro sino como respuesta al valor de la vida humana¹³. No señor, contragolpea Goldar: asistimos al enfermo sólo para evitar el peligro de la culpa. Y si Hildebrand se pusiese más crudo y hablase de un sacrificio en el sentido propio del término, como el de alguien que arriesga su vida en auxilio de otro ser, diría Goldar que aquella heroica maniobra no es más que un acto pulsional que ha logrado escapar del control pragmático inhibitorio, como frecuentemente sucede con las acciones instintivas¹⁴.

Lo que yo en principio rescato de todo esto es la idea de que los sucesos poseen valores de distinto tipo y nos instan a que respondamos a esos valores de una u otra manera. Hildebrand acierta, según creo, al afirmar que podemos perseguir esos valores por sí mismos, pero yerra cuando dice que podemos hacer esto racionalmente, es decir, a través de la esfera pragmática de la mente, de nuestra razón práctica. Nuestro yo, nuestra voluntad ordinaria, trabaja tal como Goldar lo describe: inhibiendo acciones peligrosas y enderezando la conducta con vistas al propio bienestar. Sólo cuando aparecen las intuiciones *irracionales* es cuando la voluntad racional queda en suspenso y los valores éticamente relevantes conviértense (siempre captados a través de un suceso que los encuadra) en los móviles conductuales exclusivos. Podemos comportarnos bien motivados por nuestra razón, pero nuestra razón sólo nos permite comportarnos bien cuando supone que aquel buen comportamiento nos aleja de una u otra clase de peligro. Es de este buen comportamiento "calculado" del que Nietzsche protestaba, emparentándolo más con la cobardía que con la virtud, y razón no le faltaba. Pero le faltaba intuición. Sólo ahí, cuando la intuición práctica se apodera de nuestro espíritu, desaparecen los peligros y las cobardías y la ética cobra su real dimensión. La razón pura es perfectamente capaz de percibir los valores objetivos de los sucesos, pero la razón práctica tan sólo puede utilizarlos como medios. Si Hildebrand desea quedar al resguardo de los cañonazos positivistas de Goldar, no le queda otra que abandonar el campo de batalla de la voluntad racional y guarecerse dentro del inexpugnable castillo de la intuición irracional. Pero no lo hará, porque si desdeña las decisiones racionales como impulsoras del comportamiento altruista, desdeña con ellas el concepto de libre albedrío, y eso su "santa Iglesia" no se lo permite.

Por fortuna, tenemos pensadores que no nos identificamos con institución alguna y por ende no tememos que el aparato científico se burle de nuestros dislates metafísicos o que el aparato eclesiástico se indigne por nuestras herejías.

o o o

Viernes 4 de abril del 2008/10,26 a.m.

Afirma Goldar que los sucesos que percibimos (externa o internamente) "emiten" variadísimos actos cada uno de ellos, y que la esfera pragmática de

¹³ Hildebrand divide a los valores en ontológicos y cualitativos (*Ética*, 10,3). El valor de la vida humana pertenece al primer grupo.

¹⁴ El que se las ve negras para explicar la motivación de las acciones heroicas absolutas, como por ejemplo el martirio, es Kant. Cualquier cosa menos el deber tendría que ser, a la luz de su doctrina, el detonante del sacrificio, pues las normativas incondicionales de la ética kantiana piden universalización, y está claro que la muerte voluntaria no puede universalizarse.

nuestra mente se ocupa de desechar los actos peligrosos y le deja vía libre a los no peligrosos. Una camisa que descansa en nuestro ropero, por ejemplo, emite el acto de vestirla, de comérsela, de arrojarla por la ventana, de cortarla, etc.. Es la esfera mental pragmática la que descarta las últimas tres opciones por ser peligrosas en mayor o menor medida para nuestra integridad física, económica o espiritual, y es gracias a que nuestra mentalidad pragmática no tiene grietas que nos ponemos la camisa en lugar de preparar con ella una ensalada. Los sucesos emiten miríadas de actos, y cada quien, con su pragmatismo a cuestas, descarta todos menos uno: ese acto será el que se lleve a cabo... siempre y cuando no aparezca una intuición que lo contradiga¹⁵.

Según Hildebrand, el espíritu del ser moral es "afectado" (*Ética*, 17,10) por los diferentes valores que posee un determinado suceso percibido, y cada quien emite un diferente tipo de "respuesta" en relación con ese valor que le llega, la cual dependerá grandemente de los valores que ya de por sí posea el individuo moral afectado. Así, la percepción, por parte de un sujeto A, de un individuo B ahogándose mar adentro, afecta profundamente el estrato moral de A, pues comprende que hay en B un valor importantísimo (el valor --ontológico-- de la vida humana) que peligra y que exige una respuesta inmediata¹⁶. Las respuestas a los valores percibidos pueden ser *teóricas* (duda, convicción), *volitivas* (acciones) o *afectivas* (amor, odio, alegría, tristeza), y pueden ser *adecuadas* o *inadecuadas*. En el ejemplo que ahora nos ocupa, la respuesta adecuada sería en principio afectiva (compasión) y luego volitiva (el sujeto A se zambulle y rescata a B). Empero, si A no posee, en el momento de ser afectado, la virtud cardinal de la bondad inteligente y activa, o la virtud temperamental de la valentía, será difícil que se desarrolle dentro de su espíritu el caldo de cultivo preparatorio para las respuestas adecuadas. A lo sumo aparecerá la respuesta afectiva, la compasión, pero no se complementará este sentimiento con la respuesta volitiva porque hay un disvalor ético (relativo) en el espíritu de A, la cobardía, que le sugiere a la voluntad una respuesta inadecuada: alejarse de la playa y olvidarse del asunto. Asimismo, si A fuese un sujeto de lo más pervertido, sería igual afectado, en su condición de sujeto moral, por la percepción de B, pero su respuesta no pasaría ni por la compasión ni por el rescate, sino que se alegraría por el mal ajeno y, si no le fuera en ello la vida, se metería en el mar sólo para contemplar más de cerca el

¹⁵ "La diferencia entre el cuerdo y el loco dicen que estriba en que aquél piensa las locuras, pero ni las dice ni las hace; se las guarda, tiene poder de inhibición. Se las guarda, y le corroen el alma. El loco, en cambio, diciéndolas y haciéndolas, se liberta de ellas. Y así andan los cuerdos, mustios y tristes, sin poder echar fuera su locura, por miedo, por pudor, por vergüenza". "¿A quién, como no llegue su falta de imaginación a punto de imbecilidad, no se le ha ocurrido alguna vez alguna locura? Ha sabido contenerse. Y si no lo sabe, o da en loco o en genio, mayor o menor, según la locura sea" (Miguel de Unamuno, *Inquietudes y meditaciones*, p. 70, y *Viejos y jóvenes*, pp. 142-3).

¹⁶ Un sujeto amoral, por ejemplo una gaviota, podría percibir el ahogamiento pero no puede ser "afectada" porque no es capaz de percibir valores, y por eso no puede responder de ningún modo al suceso percibido. Se dice que los delfines suelen rescatar a los bañistas que se ahogan, y de perros que han rescatado a sus dueños de peligros evidentes hay sobrados casos, pero Hildebrand no puede admitir que aquí se actúe en respuesta al valor de la persona porque según él los animales no pueden experimentar ningún tipo de percepción axiológica. No sé cómo explicaría estos rescates, pero si lo hace intervenir al instinto, la sospecha de que también es el instinto el que mueve a los hombres en una situación similar queda flotando en el aire.

sufrimiento de B y hasta lo estorbaría en su desesperación por salir a la superficie.

Analicemos en primer lugar los resortes motivacionales del individuo malvado (*Am*). El mismo es afectado por el valor implícito en B de igual modo que cualquier otro sujeto moralmente relevante (bueno o malo); lo que cambia en *Am* respecto de *Ab* (el individuo bondadoso) es *el modo* en que este ser afectado se inmiscuye dentro de su espíritu y posibilita la respuesta. Hay una división drástica en la doctrina de Hildebrand respecto de *la actitud fundamental (Moralidad y conocimiento ético de los valores*, parte III, capítulo 2, a) que adopta cada ser humano ante la vida. Si esta actitud fundamental se orienta hacia el mundo de los valores, el sujeto luchará por ser virtuoso y aborrecerá el vicio por más que a veces caiga en él, pero si la actitud fundamental se centra en el orgullo y la concupiscencia, los valores quedan inmediatamente de lado y el criterio rector de las acciones recae en lo sólo subjetivamente satisfactorio o, lo que es peor, en la contracara de los valores éticos, en los disvalores. Los malvados que se orientan preferentemente hacia la concupiscencia se guían más que nada por lo subjetivamente satisfactorio, mientras que los que se orientan hacia el orgullo (yo preferiría decir *la soberbia*) se guían sobre todo por los disvalores éticos. *Am*, en tanto que concupiscente, es afectado por el valor de B pero no puede dar ningún tipo de respuesta a ese valor porque los resortes teóricos, volitivos y afectivos del concupiscente no responden sino a lo subjetivamente satisfactorio, y en este ámbito los valores no intervienen, ni siquiera como medios. *Amc* tal vez se alegre y se divierta viendo cómo se ahoga B, pero estos sentimientos no estarán emparentados con ningún valor o disvalor sino con una satisfacción malsana que le impide rescatar al bañista o incluso alejarse y dejar de percibirlo. En cambio, *Amo*, el malvado predominantemente orgulloso, se sentirá igual de alegre que *Amc*, pero esa su alegría sí será una respuesta al valor de B, una respuesta inadecuada desde ya, y es que cuando un orgulloso es afectado por un valor, un proceso inconciente pone patas arriba el valor percibido y lo convierte así en disvalor; luego, *Amo* supone que la vida humana no vale un centavo, que lo mejor que podría suceder es que se muriesen todos los hombres y no puede menos que alegrarse cuando ve que al menos uno se atiene a su principio. El disvalor muerte ha pasado a ser a sus ojos un valor, que buscará no por sí mismo, porque sólo los individuos intuitivos pueden realizar esta maniobra, sino como medio para incrementar sus morbosas satisfacciones. *Amc* va directo, por decirlo así, hacia el ámbito de lo subjetivamente satisfactorio, sin reparar en escala de valores ninguna, ni para bien ni para mal (pero lo malo suele agradarle más que lo bueno o lo neutral en tanto más alejada de los valores se encuentre su actitud fundamental), mientras que *Amo* utiliza su escala invertida de valores para procurarse goces, goces que serán, mayoritariamente, espirituales, en contraste con los goces sensitivos que predominan en el concupiscente. Está claro que, siendo los dos sujetos completamente aborrecibles, *Amo* es la encarnación del mal propiamente dicha, y es la encarnación del mal precisamente porque desdeña la carne. El diablo, decía San Agustín, no tiene carne¹⁷.

Y Dios no tiene dos caras: la bondad no se ramifica en dos direcciones como la maldad. El individuo bondadoso (*Ab*) es afectado por el valor ontológico de B y

¹⁷ Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XIV, cap. 3.

responde a él primero compadeciendo a B y enseguida rescatándolo o intentando rescatarlo. En este contexto han surgido dos respuestas al valor, una afectiva y una volitiva. Yo digo que la respuesta afectiva, tanto en este caso como en cualquier otro --incluso cuando la respuesta es inadecuada-- es racional siempre, racional en el sentido de que no depende de ningún procedimiento metamental (y por ende metafísico) para vivenciarse. El hecho de que sintamos o no compasión por el que se ahoga está en relación directa con nuestra bondad y con otros factores éticamente neutrales como nuestra sensiblería, las circunstancias particulares que envuelven nuestro estado anímico en ese momento, etc., todos ellos perfectamente detectables, en principio, mediante un análisis psicológico positivo. *La intuición, pues, no interviene en absoluto en el ámbito de las respuestas afectivas.* El valor afecta al ser y éste se conmueve de un modo perfectamente natural y orgánico, tal como un vaso de vino afecta nuestra psiquis y nos pone cariñosos o coléricos. En el terreno de las respuestas volitivas, en cambio, estos engranajes puramente psicológicos (o neurológicos) *pueden* hacerse a un lado para dar paso a la experiencia intuitiva. Subrayo "pueden" porque no siempre que se actúa respondiendo a un valor moralmente relevante ha sido la intuición práctica la motivadora. Hay una respuesta volitiva a los valores moralmente relevante que, incluso siendo adecuada en el sentido de que ha producido una acción éticamente deseable, no se produce como respuesta al valor en sí mismo sino como respuesta al valor en tanto que medio para procurar un bien objetivo para la persona. En esos casos es la razón práctica la motivadora. Sólo cuando la respuesta volitiva se dirige al valor por sí mismo, sin teleología hedonista o eudemonista (conciente o inconciente), es cuando la intuición marca el camino.

La intuición, como ya se dijo (ver anotaciones del 27 y 29/3/8), trabaja prefiriendo y postergando, pero las circunstancias y los requisitos necesarios para que se nos dé un preferir intuitivo son muy distintos que los que posibilitan la aparición de la intuición postergativa. Para que el individuo prefiera intuitivamente un valor o grupo de valores moralmente relevantes por sobre otro valor o grupo de valores de inferior jerarquía ética, es menester, ante todo, que dicho individuo posea, en cierto grado, la virtud correspondiente al valor que caerá en su preferencia. En el caso del ahogado, el valor preferido (preferido a cualquier otro, no interesa, pues queda en un lejano segundo plano; pongamos por caso: prefiere salvar al que se ahoga que ir a reunirse con sus amigos), el valor preferido será el de la vida humana, y la virtud a través de la cual ese valor puede mover la voluntad es la bondad inteligente. Sólo si el individuo posee esta virtud podrá efectuar el rescate o siquiera intentarlo. Existen otros valores, éticos o no, que podrían coadyuvar a que se concretase la preferencia si el individuo no es lo suficientemente bueno como para que su sola bondad lo impulse al agua; la valentía sería, en este caso, el copiloto ideal. Puede haber también no valores sino habilidades particulares del sujeto que prefiere que actúen como apoyo de su virtud: si el sujeto sabe nadar a la perfección preferirá el rescate por más que su bondad sea mínima. Las circunstancias externas al comportamiento que la preferencia exige no son casi nunca determinantes de la desaparición o merma de la intuición. Una vez decidido, al virtuoso no le interesará demasiado si el mar está embravecido, si el que se ahoga parece ya muerto, si tiene un dolor en la pierna

que le impide nadar correctamente, etc.. No obstante, una circunstancia externa extraordinaria podría contrarrestar la preferencia (por ejemplo, si el rescatista tiene un brazo amputado y el que se ahoga está muy lejos de la costa). Las circunstancias internas (estados de ánimo) tienen un poco más de poder a la hora de imposibilitar el arribo de una intuición del preferir, pero no mucho. Este tipo de intuiciones caracterizan la vida de las personas muy cercanas a la perfección temperamental (ver anotaciones del 20/10/97) y son muy raras en las personas "normales", a las que se les imponen¹⁸ únicamente en casos límite como el que venimos tratando¹⁹.

A diferencia del preferir, para que se dé un postergar intuitivo no es necesario que el individuo que posterga sea virtuoso en el sentido exacto del término. Bastará con que posea un conocimiento discursivo de la importancia del valor o los valores éticos que están en juego en determinada situación y que su actitud fundamental esté orientada hacia los valores y no hacia el orgullo y la concupiscencia. Aunados estos dos factores con las circunstancias adecuadas (el acto postergativo es muy inestable ante cambiantes circunstancias externas o estados de ánimo del ejecutor), las ansias de postergar un suceso aparecen en la psiquis, aunque no con el rigorismo del preferir, sino como algo que tuviese más efecto sobre nuestro bien objetivo que sobre los valores éticamente relevantes. Bien dije que para que se dé la postergación es menester un cierto conocimiento de los valores éticos que están en juego, pero hablo de un conocimiento general que no es tomado en cuenta, en forma conciente, por el individuo que posterga mientras delibera sobre la conveniencia de la postergación. En el preferir se aprecia con claridad el carácter de deber que posee la opción correcta, mientras que cuando deliberamos ante una posible postergación, la idea de deber moral o ético no suele aparecer; simplemente nos decimos "*me conviene* postergar este asunto para mejor ocasión", no tanto porque veamos en él una inmoralidad sino más bien un error de nuestro cálculo eudemonista. En las intuiciones postergativas los valores éticos que se disputan la primacía de nuestra voluntad están como escondidos; la decisión a tomar se nos antoja, en el fondo, éticamente trivial, pero no es así en absoluto, pues de no seguir el consejo postergativo, nuestra vida podría rumbear hacia otra dirección completamente opuesta a nuestras potencialidades virtuosas. Podríamos decir entonces que, en el acto del preferir, quien nos guía es nuestra virtud ya poseída, mientras que en el acto del postergar nos guía Dios hacia la virtud que no poseemos. El acto del preferir es virtuoso a simple vista²⁰; el acto del postergar, sin dejar de ser virtuoso, *no pasa* por virtuoso

¹⁸ A veces la intuición surge pero no se impone, porque los móviles de lo satisfactorio subjetivamente o de los bienes objetivos para la persona se vivencian con mayor fuerza y ganan la pulseada.

¹⁹ Pero no se suponga que *siempre* que se actúa bien en el marco de una situación límite, es el impulso intuitivo el responsable. Incluso en estos casos podemos actuar por interés personal (por ejemplo, para que nos feliciten por el rescate o para que no nos asalten los remordimientos de conciencia), o también por instinto.

²⁰ Pero tanto Scheler como Hildebrand afirman que el individuo virtuoso actúa siempre "de espaldas" a su virtuosismo, sin percibirlo como tal. Hildebrand llega incluso a decir (*Ética*, 36,3) que esta es la nota distintiva de la moralidad cristiana, la que la convierte en la moral perfecta, y pone el ejemplo de Santa Teresa

ni ante los ojos de los demás ni ante los nuestros, pero es fundamental para encarrilar el Destino Mayor y evitar que se diluya en destinos menores. No es que podamos optar libremente por dos tipos de destinos: cada quien tiene el suyo marcado y nada puede hacer al respecto. Sólo digo que quien sigue los dictados del postergar es quien ha sido elegido para cumplimentar un destino mayor, y quien los desdeña es otro de los tantos destinos menores que deambulan por el mundo sin sentido. Las conversiones, sean graduales o repentinas, suelen ser precedidas por varias intuiciones postergativas que les allanan el camino.

Hay que subrayar, de acuerdo a lo antedicho, que el acto del postergar no se relaciona con la ascesis tal como era la opinión de Max Scheler (ver anotaciones del 29/3/8). En el ascetismo no se postergan los actos cargados de disvalores, sino que *se renuncia voluntaria y racionalmente* a la ejecución de dichos actos. Luego, como se trata de una decisión racional, es en esencia egoísta, pues la disciplina ascética sistemática responde a la búsqueda de una perfección de tipo personal *como medio* para el acercamiento a Dios. No se postergan las conductas plagadas de disvalores debido a los disvalores mismos sino en función del perjuicio que nos ocasionan en nuestra carrera hacia la perfección. Hay aquí un intermediario entre los disvalores evitados²¹ y el comportamiento, y este intermediario, por muy alto y loable que sea su rango, es el que certifica que la intuición no se ha presentado. *Todo comportamiento ascético deliberado es egoísta*²² --lo cual, por supuesto, no significa que sea inmoral o inético, pues como ya se dijo varias veces, el egoísmo sublimado tiende a ir a favor de la ética y no en contra. Por eso el misticismo contemplativo es, a mi criterio, mucho más valioso que el ascetismo, ya que en la contemplación mística el sujeto es afectado directamente por el valor ontológico de Dios, que es el valor supremo, mientras que en el ascetismo el valor supremo es buscado pero rara vez se halla, pues lo que se busca, casi siempre, es el éxtasis unitivo que acompaña a la percepción divina y no esta percepción por sí misma. El ascetismo sistemático, como peldaño de la escalera, puede resultar adecuado a ciertos temperamentos, pero siempre como simple peldaño.

A veces la postergación no sólo esconde los valores en juego sino que los trastoca en nuestra conciencia de tal modo, que la opción rechazada por la intuición aparece como la más acertada desde el punto de vista de la ética. Esta confusión es origen de un sinnúmero de pasos en falso sobre todo para esas almas que anhelan perfeccionarse valiéndose de sus propios criterios de perfección. El orgullo les impide ver que lo que ellos creen correcto es erróneo, y por no dar un paso al costado y permitir que un impulso irracional opere su conducta, la perfección escapa. Esta gente suele ser muy melindrosa en

de Jesús, que en su lecho de muerte se atormentaba por considerarse "una de las mayores pecadoras que han vivido".

²¹ Hay casos en que la postergación evita valores y no disvalores, pero son los menos. Y esta evitación es igualmente deseable desde la ética: se posterga una acción decente para dar cabida a otra que la supera en decencia.

²² Esto no corre para el asceta "inconciente" (por ejemplo, para quien bebe agua en lugar de otra bebida más gratificante sin reparar en el virtuosismo que lleva implícito esta acción).

cuestiones de moral, pero se maneja en base a preceptos, y esa es su tragedia²³.

Otra consideración que se desprende de los presentes comentarios es la de que la intuición no sería fundamentalmente prohibitiva como se viene sosteniendo desde hace mucho. El mismo Sócrates opinaba que la ética intuitiva prohibía más que incentivaba los actos personales. Esto es así en la postergación, pero como los actos postergativos no suelen considerarse desde una perspectiva ética²⁴ y sí los actos del preferir, hay que concluir que las intuiciones prácticas son impulsivas y no inhibitorias desde el punto de vista de la conciencia ética del individuo que intuye. Esa "voz interior" que nos prohíbe hacer algo que consideramos malo no es la voz metafísica de la intuición sino la voz de nuestra conciencia moral racional, que ha llegado a la conclusión, a través de la reflexión y la experiencia, de que tal o cual actitud es nociva para los intereses de los hombres o del universo en general, y entonces pone freno, en los individuos escrupulosos, a los impulsos que tienden a ir en contra de este ideal empírico (empírico pero no necesariamente falso). Esta voz interior ve, por supuesto, valores --y sobre todo disvalores--, pero no los ve como fines en sí mismos como los percibe la intuición, sino como medios a través de los cuales uno gana la tranquilidad de conciencia. En las verdaderas intuiciones, esta tranquilidad de conciencia no juega ningún papel ni antes ni en el momento de llevarlas a la práctica.

La voz de la conciencia es la esfera pragmática de la mente de los individuos escrupulosos. Los sucesos que percibimos a través de la esfera praxica de la mente no sólo emiten actos, también emiten acciones. Las acciones son actos que poseen relevancia ética y que se realizan voluntariamente; el acto como tal (a menos que vaya acompañado del calificativo "virtuoso" o "inmoral") viene a ser para mí un suceso carente de relevancia ética, o con relevancia ética pero involuntario. Cuando la esfera praxica, percibiendo un suceso, emite una acción que nuestra conciencia considera éticamente peligrosa, la acción posible queda inhibida, pero no hay forma de corroborar la opinión de nuestra conciencia: tal vez la acción no fuera en verdad inética. Distinto es el caso de la inhibición postergativa: cuando aparece dicho impulso inhibitorio, es seguro que la acción inhibida era éticamente inconveniente por sí misma o por sus consecuencias²⁵. Pero ¿cómo estar seguros de que tal inhibición que percibimos pertenece al mundo de las intuiciones? No podemos, pero sí podemos diferenciarla, en principio, de la voz de la conciencia, pues la intuición postergativa no aparece con ropaje moralista y la voz de la conciencia sí.

²³ (Nota añadida el 23/7/9.) Yo, por ejemplo, creo *racionalmente* que publicar en vida estos ensayos es algo éticamente incorrecto, y sin embargo estoy a punto de hacerlo, porque hace rato que soy presa de un impulso irracional que me lo sugiere. Si este impulso está emparentado con el deber, o si es sólo vanidad agazapada, lo descubriré seguramente cuando la fama golpee mi puerta.

²⁴ Tampoco estoy cierto de si el demonio socrático le prohibía siempre actitudes que Sócrates relacionaba directamente con la ética. Si así no era, el demonio socrático encaja perfectamente en estas especulaciones: sería un demonio "postergativo".

²⁵ Scheler opinaba igual: "Mientras que la intuición evidente de lo que es bueno y malo no puede, esencialmente, engañar (sino que caben únicamente ilusiones acerca de lo que tal intuición presenta), *hay*, desde luego, «engaño de la conciencia moral»" (*Ética*, II, p. 102).

Cuando surge la intuición postergativa, la esfera pragmático-intuitiva de nuestra mente (ver anotaciones del 3/7/3) inhibe aquella puntual acción que se desea evitar, mas cuando surge la intuición preferencial, todos y cada uno de los diferentes actos y acciones emitidos por el suceso percibido quedan inhibidos, con excepción del que la intuición aconseja. Si la intuición del preferir se muestra tibia, tal vez no alcance a inhibir completamente los actos o acciones permitidos por la esfera pragmático-lógica o pragmático-instintiva; en estos casos, nuestra conciencia se transforma en un campo de batalla motivacional. Así ocurre cuando la virtud indispensable para ese accionar intuitivo no está bien arraigada en nosotros. Si lo está, la indecisión no aparece y nuestro cuerpo se mueve al ritmo de la posibilidad no inhibida.

La emisión de actos y acciones por parte de un suceso percibido en la esfera mental praxica nos afecta nuestro yo, nuestro pragmatismo, de muy diferente manera de acuerdo al tipo de "yo" que poseamos. Esta afectación, a su vez, nos permite responder a ese suceso con algún tipo de sentimentalismo (respuesta afectiva) si es que percibimos en él algún valor o disvalor, y luego con una respuesta volitiva (acción) acorde al valor percibido intuitiva o racionalmente --aunque la respuesta volitiva puede faltar. Si el suceso percibido carece de valor o no lo tiene a nuestros ojos (puede que sea valioso en algún sentido --ético, estético, vital o intelectual-- y nosotros permanezcamos ciegos a ese valor)²⁶, la esfera pragmática de nuestra mente nos aconsejará ciertos actos emitidos por el suceso, pero no acciones, ni tampoco podremos responder a él de modo afectivo²⁷. Ante la percepción de un valor, la respuesta afectiva precede siempre a la volitiva, pero no hay que deducir de aquí que la aparición de la respuesta afectiva sea probatoria de que estamos ante un suceso de gran valía. En primer lugar, existe gente fría, a la que le cuesta conmovirse incluso ante los valores más encumbrados, sin que por eso podamos afirmar que no los está percibiendo. Y luego tenemos a los instintos, los cuales también generan respuestas afectivas al ser afectados por un suceso que, a lo sumo, posee valores o disvalores vitales, pero no éticos (puede poseer valores éticos, pero el instinto no los percibe)²⁸. Concedo que siempre que aparece una emoción hay un valor en juego, pero a veces el valor es gigantesco y la emoción pequeña, o al revés. Y lo que niego en forma categórica es que la respuesta afectiva determine de algún modo la respuesta volitiva (si la hubiere). En el instinto, por ejemplo, no es el miedo el causante de que la gacela corra cuando ve al guepardo. No niego que el miedo exista, pero sí que exista una relación causal entre el miedo y la fuga. La fuga es causada directamente por la percepción del disvalor muerte dentro del suceso "guepardo al acecho"; el miedo es tan sólo un epifenómeno. Y lo mismo sucede

²⁶ El tema de la ceguera a los valores lo toca Hildebrand en extenso en su *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, parte II.

²⁷ Según Hildebrand, la persona que no puede percibir ningún tipo de valor "es incapaz de conmovirse o emocionarse" (*Ética*, 17,16).

²⁸ He ahí el porqué de que los animales irracionales puedan emocionarse: pueden percibir valores (valores vitales). Sobre si los animales racionales o instintivo-racionales (el perro, el mono) pueden percibir otro tipo de valores además de los vitales, suspendo el juicio por el momento.

cuando las respuestas afectivas preceden a las volitivas ante la percepción (racional o intuitiva) de un suceso éticamente relevante. Ya hemos dicho que las respuestas afectivas no son nunca intuitivas, pero ni aun en el caso de que tales respuestas precedan al accionar éticamente relevante motivado por la razón, es lícito vincular estas emociones con el accionar. Las emociones, por sí mismas, no tienen ningún poder sobre la conducta de nadie. Y como la ética --no me canso de repetirlo-- estudia *las acciones* (incluso los actos) en función de su bondad o maldad intrínsecas y no estudia sino indirectamente la bondad o maldad de los sentimientos de los ejecutores, tengo que relegar las respuestas afectivas a un lejano segundo plano, en discrepancia con la opinión de Hildebrand, quien prioriza el amor, como respuesta al valor supremo, por sobre las acciones que la percepción del valor supremo nos incita a realizar²⁹.

o o o

Jueves 10 de abril del 2008/12,39 p.m.

Hablé ya de las respuestas afectivas y volitivas a los valores, pero no de las teóricas. Este tipo de respuestas se alimenta de los valores emitidos por los sucesos tal como las otras, pero en lugar de reflejar esos valores o disvalores a través de la emoción o de las acciones, elabora con ellos teorías. Si el sujeto percibe valores éticos, elaborará teorías relacionadas con la ética; si valores estéticos, estética será su teorización; los valores intelectuales lo impulsarán hacia la gnoseología y los valores vitales dispararán sus especulaciones biológicas (incluyendo en la biología todas las ciencias que de un modo u otro se relacionan con la vida, desde la virología hasta la sociología). No basta, sin embargo, con ser afectados por algún grupo de valores o disvalores para estar en condiciones de teorizar. Es menester que el sujeto posea en su interior la virtud temperamental de la inteligencia utilitaria (IU) o la virtud cardinal de la inteligencia trascendente (IT) para que todos esos datos axiológicos puedan ser correctamente asimilados y luego devengan en doctrina. No existiendo algún tipo de inteligencia, la respuesta teórica no se da, tal como no se da el amor si se carece de bondad o no se da la creación artística sin esteticismo centrífugo. Ahora bien; si la respuesta teórica es desarrollada mediante la IU, este proceso se realiza racionalmente y sus consecuencias no van más allá de la esfera del conocimiento científico, pero si el

²⁹ (Nota añadida el 26/6/8.) Leyendo al francés Ribot caigo en la cuenta del error que se desliza en este párrafo y en sus notas al pie: es perfectamente posible la emotividad sin valoración. El individuo que nunca valora es incapaz de *apasionarse*, pero hay diferencia entre pasión y emoción. "La pasión --dice Ribot-- es una emoción prolongada e intelectualizada" que requiere de una "idea fija" y aparece solamente "cuando una tendencia ha pasado del nivel del instinto puro para llegar a la plena conciencia del sujeto" (*Ensayo sobre las pasiones*, cap. 1). De aquí se sigue que los individuos rústicos, con escaso intelecto, raramente puedan apasionarse por mucho que se emocionen, y lo mismo para los animales irracionales, cuyas emociones no provienen de ninguna percepción axiológica porque para percibir valores es necesario el juicio valorativo y un ser irracional no podría enjuiciar nunca. Desde luego que un ser racional puede emocionarse ante la captación de un valor, pero también puede emocionarse por otros considerandos no axiológicos tal como es propio de los seres rústicos o irracionales. Un acto reflejo instintivo como el de la fuga de la gacela no podría deberse a la percepción de un disvalor, pues el instinto es irracional por definición y la valoración es racional siempre (implica discernimiento). En este contexto, las pasiones aparecerían de la mano de lo que Hildebrand llama "respuestas sobreactuales" (*Ética*, 17, 22), que se dan ante lo que se juzga valioso más allá del momento y de las circunstancias en que se percibe puntualmente.

teorizador se vale de la IT –que incluye dentro de sí a la IU, desbordándola en todas direcciones--, las teorías elaboradas asomarán su hocico en la metafísica, aunque no se adentrarán en ella sino habiendo recorrido primero el camino llano de la ciencia. Las teorías éticas, cuando son elaboradas por la IU, no pasan de ser teorías morales, referidas al comportamiento individual o grupal de determinadas culturas y no incluyen el estudio de lo bueno y lo malo en sí mismo, o si lo incluyen lo hacen al voleo: podrán acertar en la veracidad (estadística) de tal o cual proposición, pero rara vez y de carambola. Lo mismo para las teorías estéticas: sin IT, el estudio de lo bello en sí no puede sistematizarse y se tiende a suponer que no hay nada objetivo en el goce artístico, que todo depende del gusto del sujeto que percibe la obra de arte o la belleza natural sin artificio. Este tipo de intelectualidad artística privilegia la técnica empleada en una obra de arte (o la "visualidad" en un objeto no artificial) por sobre la real belleza que posee, que no es nunca consecuencia de la destreza en el manejo de las herramientas ni de la sobria adecuación a los principios ortodoxos establecidos para el manejo de las herramientas³⁰. Las teorías gnoseológicas elaboradas a partir de la mera IU no pasan de ser teorías epistemológicas: nunca se ocuparán del problema de Dios, de la inmortalidad personal, del libre albedrío ni de cualquier otra cuestión estrictamente metafísica, o si se ocupan lo harán desde una perspectiva gallinácea que nunca remonta vuelo y que vive pendiente y dependiente del suelo conocido de los fenómenos perceptibles. Por último, digamos que las ciencias de la vida pueden muy bien desarrollarse con el único auxilio de la IU, pero sólo a partir de la IT pueden descubrirse los errores estructurales de las teorías científicas. No me refiero a los errores de procedimiento, que la misma IU va subsanando con el correr del tiempo a la luz de las nuevas experiencias, sino a los errores de finalidad; no si tal o cual principio científico es falso o verdadero, sino si está bien o mal aplicado en vistas al efecto que se desea producir. Los valores vitales, percibidos a través de la IT, nos permiten descubrir dónde, cuándo y en qué circunstancias un principio científico, o un adelanto tecnológico, debe aplicarse a fin de generar algo bueno y cuándo debe suspenderse por ser contraproducente total o ambiguamente (generando un bien parcial o momentáneo a expensas de un mal general o a largo plazo que la IU no alcanza a vislumbrar). Las previsiones de la IU tienen fecha de vencimiento y suelen dejar de lado innumerables efectos colaterales; la IT mira por sobre los tiempos, los espacios y las causalidades elementales, y por eso nunca yerra.

³⁰ No debe confundirse nunca la capacidad para elaborar teorías estéticas ni con el esteticismo centrífugo, que es la virtud cardinal que nos capacita para crear arte, ni con el esteticismo centrípeto, que es la virtud relativa que nos capacita para conmovernos ante la belleza. Empero, es casi seguro que el teórico estético que desee trascender el mero ajustamiento a la moda imperante necesita del esteticismo centrípeto para bien desarrollar sus hipótesis. Hildebrand sostenía esto cuando afirmaba que "el análisis de problemas estéticos llevado a cabo por un filósofo carecería de interés y muy probablemente resultaría absurdo, si en su vida no desempeñara papel alguno la belleza en la naturaleza y en el arte, si jamás hubiera tenido un auténtico contacto directo existencial con el mundo de la belleza. Ningún talento filosófico de agudeza, inteligencia o sagacidad podría capacitarle para lograr intuiciones profundas en la naturaleza de la belleza, si la verdadera y genuina belleza, la natural y la artística, no le han tocado jamás en lo más profundo de su corazón. Lo que él pudiera decir tendría el mismo valor que las indicaciones sobre el color de un ciego de nacimiento" (*¿Qué es filosofía?*, cap. 7, secc. 2).

o o o

Viernes 11 de abril del 2008/11,27 a.m.

Y así como una persona que siente compasión por el prójimo en desgracia, pero que no hace nada para remediarlo, es un ser incompleto desde una perspectiva ética, así también las personas que poseen talento para la elaboración de teorías metafísicas *deben* comunicar dichas teorías al mundo mediante acciones o palabras y no guardárselas para sus adentros, es decir, deben fabricar sucesos con ellas para que luego alguna otra persona se vea afectada por el valor intelectual emitido por esos sucesos y pueda ella misma responder mediante otras teorías que a su vez comunicará, y así se forma la cadena. Estas ansias de comunicabilidad suelen venir de la mano del orgullo vanidoso, que no es un buen consejero porque ciega valores intelectuales evidentes que no son del gusto del público que recibirá la buena nueva. Sólo cuando la respuesta teórica sale a la luz motivada por la virtud cardinal de la veracidad, hay garantía de que el mensaje no reciba distorsiones. El teórico metafísico debe, pues, poseer dos virtudes cardinales para que sus ideas pasen a la posteridad como verdaderos descubrimientos; o mejor tres: el esteticismo centrífugo contribuiría en mucho a difundir masivamente su pensamiento (muy pocos leerían a Platón si éste no fuera, además de un eximio pensador, un gran poeta). Y si desdeña los honores y las pompas, escudándose en las sombras y muriendo en vida, siendo, por así decirlo, "chupada" toda su majestuosidad personal por la teoría que abraza y quedando él desvalido y a la buena de Dios como cualquiera de sus más humildes servidores, tanto mejor.

o o o

Sábado 12 de abril del 2008/10, 22 a.m.

No se deduzca de lo escrito ayer que las respuestas teóricas como tales tengan poder sobre nuestras respuestas volitivas. Al igual que las respuestas afectivas, las teorías propias no se conectan con nuestra voluntad, pues la misma responde a valores, o a situaciones subjetivamente satisfactorias, o a impulsos instintivos, pero no a teorías en tanto que teorías. Hay un truco, sin embargo, que posibilita esta conversión de la teórico propio en propia acción, y es el de considerar la teoría elaborada por uno mismo como un suceso percibido por la esfera práxica de nuestra mente, como un suceso del mundo y no del yo (ya he dicho que la imaginación, los recuerdos y el pensamiento pueden ser tan suceso como cualquier objeto percibido por los sentidos externos), un suceso que posee valores que nos afectan y que emite actos relacionados con estos valores, invitándonos a que los ejecutemos en vez de inhibirlos. Un pensamiento de relevancia emite el acto de ser plasmado en un papel, y poco importa si el pensamiento es propio o ajeno. La condición es que sea un pensamiento valioso... o que consideremos la transcripción del mismo como una acción subjetivamente satisfactoria (así sería si lo que nos impulsa es el orgullo vanidoso), o las dos cosas juntas. Esto en cuanto a la difusión del mensaje. En cuanto a su puesta en práctica en la propia conducta, la condición sería que tal pensamiento o doctrina sea, a nuestros ojos, valiosa en su ejecución en sentido ético, o eudemónicamente apetecible. Un pensamiento que promete, al ser ejecutado, traer al mundo un bien,

es incentivado por nuestra esfera pragmático-intuitiva, lo mismo que un pensamiento que promete goces personales o la evitación de malestares es incentivado por nuestro pragmatismo lógico. Por cierto que deberá luchar contra otros factores que desearán inhibir las acciones que aconseja y contra otros sucesos que emitirán sus propios actos en competencia con las acciones emitidas por el pensamiento, pero así y todo el pensamiento puede prevalecer y disparar el comportamiento individual acorde a su esencia, y esto es lo que se llama ser consecuente con la propia ideología. Cuanto más elevada sea la doctrina ética que nuestro pensamiento ha descubierto, más compleja es la tarea de plasmarla en un papel, y esta complejidad se potencia enésimamente si aspiramos a plasmarla en nuestra propia vida³¹. Existe gente que tiene la capacidad de aprehender la jerarquía ética de los valores de modo bastante aproximado a como se da en el universo axiológico en sí, pero ni sabe comunicar este conocimiento (o a veces ni lo intenta) ni mucho menos lo lleva a la práctica. Existen otros --me viene al instante a la mente mi admirado conde Tolstoi-- que conocen discursivamente casi al detalle los intrincados vericuetos del escalafón virtuoso con todas sus extensas ramificaciones y que además poseen el don de saber comunicar con gran precisión y elocuencia este conocimiento, pero que carecen del voluntarismo sólido e impermeable a las interferencias mundanas necesario para tornar sus vidas en fiel reflejo de sus escarpados ideales. Y también existen aquellos que conociendo la virtud, no discursiva sino *captativamente*, son impulsados por este mismo conocimiento profundo a comportarse como auténticos hombres de bien, sin interesarse en absoluto por la tarea de comunicar este conocimiento por otra vía que no sea la del propio ejemplo; tal sería el caso de San Francisco, que si se ponía en la tarea de sermonear no era porque le interesara la difusión del mensaje, sino que lo hacía como una parte de sus deberes para con Dios y el prójimo. Estos hombres aclaran la ética, posibilitan su descubrimiento a otros hombres, no con sus teorías sino con sus hechos, lo que termina siendo infinitamente más provechoso que cualquier especulación puramente teórica, por brillante y certera que sea (siempre y cuando existan testigos del comportamiento virtuoso). Con gran criterio decía Scheler que "no son las reglas morales abstractas de carácter general las que modelan, configuran el alma, sino siempre modelos concretos" (*El santo, el genio, el héroe*, cap. I)³².

o o o

³¹ Con respecto a las teorías no éticas, difundirlas es también más complicado cuanto más elevado sea su rango gnoseológico, pero estas teorías no invitan a la práctica, no traspasan su propio reducto como sí lo hacen las teorías éticas.

³² Scheler llega incluso a prohibir por definición que un santo se ocupe de algo tan mundano como la elaboración de un mensaje o tan vanidoso como una autobiografía. "No es casual --dice--, sino esencial, plausible y necesario, que el tipo del santo no deje una obra autógrafa por la cual se hiciera directamente accesible su personalidad espiritual a la historia ulterior, a la posteridad. Justamente en «no» hacerlo reside una de las condiciones de su influencia ilimitada. [...] En el mundo griego, que coloca al «sabio» por encima del santo, Sócrates es el que más se aproxima a la santidad. Tampoco él ha escrito nada, y lo conocemos exclusivamente a través de los testimonios de Jenofonte y Platón. [...] El Santo no deja a la posteridad nada esencial que no sea «él mismo». Pero este «él mismo», su personalidad espiritual, «es todo»" (*idem*, cap. III). Ahí se van, detrás de este pensamiento que sospecho correcto, las pocas ilusiones que aún me quedaban de aspirar a la santidad.

Domingo 13 de abril del 2008/12,31 a.m.

Tampoco se suponga que las respuestas teóricas metafísicas derivan pura y exclusivamente de la experiencia como sí es el caso de las respuestas teóricas no metafísicas. Todas las respuestas teóricas nacen de la experiencia en el sentido de que necesitan de la percepción, externa o interna, de un suceso perteneciente al mundo con exclusión del yo elaborador de la respuesta. Sin la percepción de este suceso la respuesta teórica no puede darse, pero si esa respuesta es de orden metafísico será porque del suceso percibido se han podido extraer, captar, los valores pertinentes que constituyen la materia prima de la respuesta metafísica, y esa captación sólo puede acontecer a través de la virtud cardinal de la inteligencia trascendente, de suerte que quien no posea esta virtud en cierto grado no podrá elaborar respuestas teóricas metafísicas por mucho que perciba sucesos plagados de valores pertinentes (percibirá los sucesos pero no los valores). La inteligencia trascendente, como toda virtud cardinal, es una entidad metapsicológica y como tal es independiente de los conocimientos adquiridos por su poseedor³³. Su combustible son las percepciones, pero la respuesta metafísica posee un ingrediente secreto, metaempírico y metarreflexivo, sin el cual es imposible confeccionarla. No digo que no haya pensadores que se aventuren por las tierras de la metafísica y que carezcan de tal inteligencia; los hay, pero a sus teorías les falta esponjosidad y altura. La inteligencia trascendente, pues, es la levadura de la torta: sin ella, el buen gourmet notará enseguida que el repostero lo está estafando. Metafísica chata, eso es lo que se logra cuando se dispone tan sólo de datos empíricos y reflexiones lógicas. A una inteligencia trascendente casi perfecta, el más insignificante suceso percibido (pongamos por caso el tanque de agua de la casa de su vecino) le disparará los más reveladores misterios de la existencia (pues hasta el tanque de agua de nuestro vecino posee valores a los ojos de quien sabe captarlos), mientras que un pensador que se valga de su inteligencia utilitaria y sólo de ella, jamás encontrará respuestas adecuadas a estos misterios por mucho que se atosigue de datos experimentales y estadísticas.

o o o

Lunes 14 de abril del 2008/1,06 p.m.

En el presente contexto ha quedado de lado el tema de la memética por no saber muy bien cómo encajarlo, pero como sigo pensando que tal motivación existe, que no es una invención descabellada o rebuscada sino un auténtico descubrimiento científico, es mi deber hacerle un lugar en este universo axiológico por el que ahora transito. Digo entonces que los diferentes grupos de valores no son cinco sino seis, que a los valores éticos, estéticos, vitales, intelectuales y ontológicos hay que sumarles los *valores culturales*, y que nuestra conducta puede responder a estos valores tan independientemente de cualesquiera otros resortes motivacionales como cuando responde a lo subjetivamente satisfactorio, a los instintos o a un valor de alguno de los otros grupos en forma pura y sin interferencias. Los valores culturales pueden, tal como los demás valores, motivar la voluntad en forma directa (por sí mismos) o indirectamente (como medios

³³ Excepto del conocimiento profundo de los valores éticos y su jerarquía, que incrementa las dimensiones de las virtudes dentro del espíritu del conocedor.

conducentes al personal bienestar). Vemos así que el imperativo memético no trabaja como el imperativo genético, pues los impulsos instintivos responden siempre a los valores vitales por sí mismos y en forma inconciente, no pudiendo el instinto, en tanto que tal, utilizar estos valores como medios de gratificación personal. Los valores sólo pueden ser utilizados como medios de gratificación por la razón. Algunos animales les dan este uso, pero entonces dejan de comportarse instintivamente y lo hacen racionalmente. La memética implica raciocinio, es un desprendimiento tardío de la evolución cerebral, y es ella (junto con la intuición), y no la razón, la que nos diferencia del resto de los animales. Luego la memética, por ser estrictamente racional, puede servirse de los valores culturales como simples medios de gratificación, y este impulso memético indirecto está en la base de muchos, por no decir la mayoría, de los emprendimientos artísticos, intelectuales, sociales y políticos que aspiran a perdurar en el tiempo y a expandirse en el espacio pero que, si se analizan detenidamente los resortes motivacionales que los generan, se descubre que tales perduración y expansión nunca son tomadas en cuenta, al menos por sí mismas. Pero así como la intuición, que es un desprendimiento de la razón en el sentido de que no es posible que surja en el espíritu de un ser irracional, trabaja con los valores en sí mismos y nunca los utiliza como medios, así también la *memética pura* percibe los valores culturales como fines en sí mismos y, al ser afectada por ellos, responde produciendo nuevos sucesos cargados de valores culturales relacionados en algún sentido con los valores percibidos, con la vista puesta en la perduración y expansión y nunca en la gratificación. Del accionar instintivo, lo mismo que del racional (razón práctica), no puede decirse que sea ético o inético de suyo; sus objetivos pasan por otro lado. Si aplicándolos resulta la producción de un suceso éticamente deseable, bienvenido sea, mas no sucederá lo mismo en todos los casos. En la intuición no es así: cuando es ella la que nos motiva, *siempre* actuamos bien³⁴, y lo mismo para los impulso meméticos puros, que redundarán en acciones virtuosas y sólo en acciones virtuosas, utilizando para ello las virtudes de la veracidad y de la inteligencia trascendente a la hora de crear cultura de tipo intelectual, de la bondad inteligente a la hora de crear cultura de tipo social y del esteticismo centrífugo cuando se trate de cultura de tipo artístico. Este aserto coloca de un plumazo a la memética pura en el mismo nivel superlativo de las intuiciones, lo que puede parecer exagerado teniendo en cuenta la historia, la "chapa" que la intuición se ha ganado a través de los siglos en contraste con las escasas décadas que tienen los memes conviviendo con nuestro pensamiento. Las ideas, sin embargo, no son buenas ni son malas por ser más antiguas o más modernas, sino por ser verdaderas o falsas. Yo digo que los memes existen y no sólo que existen sino que son, desde una perspectiva ética, más importantes que la razón misma. Si esto, a la postre, resulta ser falso, confío en que la historia sabrá disculpar este desliz y sacarle algún tipo de provecho, que para eso ha puesto Dios los deslices en este mundo.

o o o

³⁴ Pero téngase siempre presente que este bien actuar no hace referencia a lo mejor absoluto, sino sólo a lo mejor que estaba en nuestras manos realizar en determinado contexto. Si no está en nosotros poder salvar al mundo, nuestro deber puede ser el de salvar a una vaca.

Martes 15 de abril del 2008 11,29 a.m.
Las virtudes, dice Hildebrand,

no están *desunidas* o sólo unidas cualitativamente unas con otras, sino que existe [...] un *ser* de la persona, del que todas en común proceden, de manera que, cuando ese yo puede desplegarse sin estorbo, una virtud conduce naturalmente a otra (*Moralidad y conocimiento ético de los valores*, 4, 2,a).

Ahora leamos algunos pasajes de mis *Citas y notas* escritos hace diez años: "El poeta centrífugo se caracteriza no por saber percibir la poesía sino por tener el don de facilitarles esta percepción a otros mediante la contemplación de su arte. [...] el poeta centrífugo (el artista) lo es por motivos que se desconocen, y es indiferente a su poder artístico el hecho de que sea un asceta o un canalla". Luego, el 24/5/4, le adosé a estos comentarios una nota corroborativa en la que se leía, entre otras cosas, lo siguiente: "El poeta centrífugo suele tener una idea muy peregrina de lo que la virtud sea". Ahora me pregunto, ¿he cometido un error al incluir entre las virtudes cardinales al esteticismo centrífugo?

Yo no pensaba, mientras descubría (o inventaba) estas cuatro virtudes (más la humildad), en el estado psicológico del individuo que las ponía en práctica, sino más bien en el estado psicológico de los individuos beneficiados por el accionar virtuoso. Es por ello que no reparé, en aquel momento, en esta supuesta contradicción de un hombre malo haciendo el bien y no de carambola sino por mor de una virtud. Pero no apesuremos la rectificación. ¿Qué sucede, por ejemplo, con el individuo que dice una verdad subjetiva (algo que cree como verdadero, sin serlo necesariamente) con la clara intención de ofender a quien lo escucha? Pues ocurre aquí que la intención del ejecutor del acto es ofensiva, pero los efectos (no necesariamente sobre la persona receptora de la verdad y en el corto plazo, sino los efectos esparcidos en el espaciotiempo) serán éticamente positivos. El ejecutor podrá tener una buena o mala intención al ofender --pues no siempre se ofende con malicia--, pero su acción, sólo por el hecho de responder (conciente o inconcientemente) a una virtud cardinal, es necesariamente buena, sépalo él o no lo sepa. Vemos así que las acciones disparadas por una virtud cardinal, o, sin ser disparadas por la virtud, operantes en conformidad con lo que la virtud prescribe³⁵, son siempre deseables desde la ética sin importar el estado psicológico del individuo que la practica ni su buena, mala o neutral intención moral: se puede ser virtuoso y rastrero a la vez. El caso del esteticismo centrífugo no es enteramente análogo al de la veracidad. Uno no puede ser esteta centrífugo por conveniencia, no se puede poseer esta virtud "artificialmente" como sí sucede con la veracidad (que es la única virtud cardinal que puede "bastardearse" de esta manera). Yo no puedo querer actuar como esteta centrífugo y lograrlo merced a mi querer; el esteticismo centrífugo es un don. Es un don que muchas veces recae sobre personas inescrupulosas, pero que, en tanto lo llevan a la práctica impulsivamente

³⁵ En el primer caso el individuo veraz actúa impulsivamente; en el segundo, calculadamente, en vistas de algún provecho personal.

y como fin en sí mismo (y no pueden hacerlo de otra manera)³⁶, convierte a estos inescrupulosos en personas de bien, que no otra cosa es una persona de bien sino aquella que produce dicha, contento y edificación en el espíritu de su prójimo, y las creaciones artísticas de alto nivel pueden contentarnos y hacernos momentáneamente dichosos, y hasta en algunos casos edificarnos.

Pero no en balde decía Hildebrand que las virtudes van de la mano, que no se puede poseer una sin poseer un poco de las otras. Es verdad que se puede ser esteta centrífugo sin ser buena gente, pero sólo hasta un determinado punto. Y me veo en la obligación de transigir porque Hildebrand también transige:

No todas las virtudes tienen la misma profundidad específica ni la misma altura de valor [...]. Algunas pueden ya presentarse, si bien no en su forma más alta, cuando todavía no existe en la persona la base para otras (*ídem*, 4, 2,b).

La bondad inteligente, según mi escala valorativa, es la mayor de las virtudes, y el esteticismo centrífugo es la menor (ver anotaciones del 16/8/7). Luego no es descabellado suponer, a la luz de esta última concesión de Hildebrand, que el esteticismo centrífugo pueda "asomarse" a la conciencia sin estar aún presente la bondad en dicha conciencia, pues la bondad, como virtud suprema, suele suceder antes que preceder a las virtudes menores. Claro que si la virtud menor empieza a cobrar dimensiones considerables, el nexo intervirtuoso hará surgir la bondad en forma casi automática, y será entonces correcto admitir que *no existen ni existieron grandes artistas que no fueran a la vez grandes humanitarios*. Luego, como es mucho más sencillo --al menos para mí-- interpretar la bondad o maldad (real, no intencional) de una persona en base a sus acciones u omisiones que interpretar la belleza o fealdad (real, no la motivada por modas o cegueras valorativas) de las obras de un artista, puedo yo deducir, por ejemplo, que Shakespeare o Goethe no poseían esteticismo centrífugo sino en muy pequeña proporción, y que quienes ven en las obras de estos artistas la culminación del genio inglés y alemán respectivamente, se engañan de acá a la China por seguir (inconcientemente) las opiniones de los críticos de antaño y por estar cegados a otras manifestaciones artísticas enteramente superiores a las producidas por ellos. Yo no sé leer inglés ni alemán así que no puedo emitir una crítica seria en sentido

³⁶ Los pseudoartistas mencionados ayer, que utilizan los valores culturales percibidos en los sucesos como medios de gratificación personal, no actúan nunca por impulso del esteticismo centrífugo y por eso no hay sublimidad en su creaciones.

artístico³⁷, pero por lo poco que sé de la vida de estos dos hombres, no me parece que se hayan caracterizado por su altruismo. Si todas estas especulaciones tienen algo de correspondencia con la realidad; si, sobre todo, el esteticismo centrífugo es en verdad una virtud cardinal y no una virtud relativa o una mera cualidad moralmente irrelevante que a veces aparece, aleatoriamente y como enquistada, en una virtud, entonces la investigación biográfica enfocada en los considerados grandes artistas cobra una fundamental dimensión gnoseológica y deja de ser un género menor dentro de la literatura.

o o o

Martes 22 de abril del 2008 11,36 a.m.

Según mis anotaciones del 18/10/7, existen sólo dos tipos de metasucesos: los parasicológicos y los intuitivos. Ahora debo agregar, de acuerdo a lo escrito el 14/4/8, los metasucesos meméticos. Las leyes que gobiernan nuestra psicología en sentido fenomenológico, con exclusión de todo proceso metafísico (leyes que son el correlato --paralelismo psicofísico mediante-- de las que gobiernan nuestra neurofisiología), sólo pueden ser interceptadas y eclipsadas por estos tres tipos de sucesos.

Todo proceso metafísico depende, para manifestarse, de una virtud cardinal poseída por el sujeto que lo produce o bien de un poder extrasensorial en el caso de los metasucesos parasicológicos. Sin la plena o parcial posesión de la correspondiente virtud cardinal, ni la intuición ni el impulso memético aparecen. Asimismo, también necesita el metasuceso de la previa percepción, del "ser afectado" por algún valor relevante percibido en otro suceso y que viene a ser como la pólvora que, sin ser parte del disparo, es imprescindible para generarlo. Las intuiciones puras propiamente dichas, que son las gnoseológicas, necesitan del concurso de los valores intelectuales, mientras que las intuiciones prácticas, volitivas, se disparan cuando nuestro espíritu es afectado por valores de distinto tipo, caracterizados siempre por su "extramoralidad" (ya hablaremos de esto más adelante). La memética pura se sirve de los valores culturales, siempre percibidos, tanto aquí como en las intuiciones, como fines en sí mismos y no como medios conducentes a otra cosa.

Pero los valores, además de percibirse como fines en sí mismos, pueden también percibirse como medios. Esta percepción indirecta la realiza la razón y el móvil que la impulsa es el bien objetivo para la persona, o sea, un cierto egoísmo

³⁷ (Nota añadida el 24/7/9.) El que sí leyó a estos autores en sus lenguas originarias fue Borges, quien también los desvaloriza, o al menos los baja del supremo pedestal en donde supuestamente descansan. Dice de Shakespeare que "siempre usa el *mot injuste*", y que "en literatura fue un *amateur, the divine amateur*. No como Dante, que fue un verdadero literato". Se quejaba también de que "nadie se atreve a mostrar a Shakespeare como está en los originales. Algunas de las escenas más famosas [...] son de los eruditos que prepararon esos textos para su publicación". En síntesis, la fama que cobrara se debía, según Borges, a que "después de [Samuel] Johnson, que era sensato, la crítica shakespiriana enloqueció un poco". Asimismo, consideraba que la popularidad de Goethe ("universal, pero misteriosa") se debía en gran parte a cierta superstición de los alemanes, que se maravillan ante cualquiera de sus dichos, y entendía que sólo en su propio país había ya tres escritores que lo superaban: Schopenhauer, Nietzsche y Heine. No negaba que hubiera en su personalidad, en el trato cara a cara, "algo muy poderoso", pero ese carisma "no llegaba a los libros", ni siquiera al *Fausto*, que según Borges "es malísimo". "Cada día --le confesó a su mejor amigo-- me interesa menos Goethe" (cf. El espléndido *Borges* de Adolfo Bioy Casares, pp. 57, 86, 207, 305, 611, 90, 43, 611, 783 y 499).

sublimado. El estado "natural" del hombre tiende a ser el de la búsqueda de lo subjetivamente satisfactorio, entendiendo por esto la procuración de placeres y la evitación de dolores básicos, esencialmente sensitivos y principalmente inmediatos. Dicho estado puede ser quebrantado al ser afectado el espíritu por algún tipo de valor. Cuando este "ser afectado" produce una percepción de valores como fines en sí mismos, entra en juego el engranaje metafísico ya esbozado, pero si los valores son percibidos, conciente o inconcientemente, como meros medios para nuestro bien objetivo, todo el proceso responde a pautas neurofisiológicas perfectamente deducibles de una o varias leyes del mundo físico descubiertas o por descubrirse. El egoísmo, sublimado o no, es la única pauta comportamental utilizable por la razón práctica, y el mundo de los valores contribuye a ello sin que tal intervención axiológico-teleológica deba despertar suspicacias en aquellos psicólogos que niegan la existencia de cualquier tipo de motivación extra fenomenológica.

Estoy sentado plácidamente sobre la butaca de un transporte público atestado de pasajeros. En eso sube una vieja y, como suele suceder en estos casos, todos miran hacia las ventanillas o se hacen los dormidos. Yo, sin embargo, le cedo mi asiento y me resigno a continuar el viaje parado. ¿Qué fue lo que motivó mi conducta?

En primer lugar, fui afectado por el suceso "vieja subiendo a un colectivo lleno" y percibí el valor ontológico que toda vieja posee. Otras personas había paradas en el transporte que ostentaban el mismo valor ontológico que la vieja y sin embargo no les di mi asiento; eso es porque además del valor ontológico, percibí en la anciana el disvalor vital del peligro al que se vería sometida si viajase de pie, cosa que no percibí en los otros individuos menos frágiles. Si estas percepciones valorativas activaron mi bondad (virtud cardinal) y, a través de ella y merced a ella, le cedí mi asiento, entonces mi comportamiento respondió a una intuición (del preferir) y, por ende, fue un metasuceso, mas es raro que una persona no equilibrada temperamentalmente tenga intuiciones tan pueriles como esta. Lo más probable, con mucho, es que yo haya percibido los valores mencionados y los haya utilizado como medios para cumplimentar lo que yo suponía un bien objetivo para mí. Al abandonar mi asiento sacrifiqué mi comodidad física (lo subjetivamente satisfactorio) en aras de mi comodidad espiritual, pues me sentí anímicamente mejor después de aquella acción y me habría sentido mal de no haberla realizado. Mi bienestar anímico es, supuse, de superior jerarquía eudemónica que mi bienestar físico³⁸ y por eso actué: egoísmo sublimado. No utilicé la virtud cardinal de la bondad para ejecutar esta maniobra, sino la virtud temperamental de la inteligencia eudemonista, que es un desprendimiento de la virtud temperamental de la inteligencia utilitaria. Así trabajan todas las virtudes relativas o temperamentales: percibiendo valores y utilizándolos como medios para lo que cada uno supone ser³⁹ un bien objetivo

³⁸ Esta jerarquía, desde luego, es muy dependiente de las circunstancias y de las intensidades. Si hubiera tenido yo una pierna contracturada, posiblemente me habría quedado sentado.

³⁹ El bien objetivo para la persona no tiene nada de objetivo: depende del temperamento de cada quien, y así y todo puede buscarse este bien en algo que a la postre resulte displacentero (error en el cálculo eudemónico).

para él.

En el ejemplo anterior entraron valores ontológicos y vitales. Pongamos ahora el caso de ser afectados por el suceso "padre acariciando a su hijo". El cariño, como valorar éticamente relevante⁴⁰, ingresa en nuestro espíritu y nos obliga a responder a ese suceso con una sonrisa. Si somos buenos, esa sonrisa reflejará nuestra bondad y el cariño habrá sido percibido por sí mismo (sonrisa ontológica), pero lo más probable es que sonriamos porque nos place sonreír de vez en cuando ante la ternura, y ya no será nuestra bondad, sino nuestro buen talante (virtud temperamental) el que se sirva de ese valor, no en sí mismo sino como medio de gratificación (sonrisa interesada)⁴¹.

Un ejemplo de un valor intelectual que asoma puede apreciarse cuando aparece ante nosotros el suceso "conferencia sobre temas místicos". La inteligencia trascendente puede incentivar a la voluntad a concurrir al evento y a elaborar a partir de él la respuesta teórica pertinente (teoría metafísica), pero también puede incentivar a concurrir nuestro deseo vanidoso de contarles a los demás lo mucho que sabemos acerca del conferenciante, y entonces el valor intelectual del suceso pasa a ser un medio en la búsqueda del bien objetivo para la persona⁴².

Pasemos al suceso "cataratas del Iguazú". Yo puedo ser afectado por su valor estético y responder a él con una creación artística de alto vuelo si es que poseo la virtud cardinal del esteticismo centrífugo. La belleza del paisaje, percibida por sí misma, crea el metasuceso llamado arte. Pero puede ser que carezca de la virtud esteticista centrífuga y sólo posea la virtud temperamental del esteticismo centrípeto⁴³. En este caso utilizaré la belleza percibida, o bien para gozar egoístamente con ella, o bien para usufructuarla en sentido comercial o vanidoso. Será una belleza mediática.

Citaré por último al suceso "Segunda Guerra Mundial", nefasto como pocos pero rebotante de valores culturales⁴⁴, que si son percibidos en sí mismos crearán Cultura con mayúscula, pero lo que casi siempre ha ocurrido, por carecer el hombre común de cualquier esbozo de virtud absoluta, es que han sido percibidos

⁴⁰ Los valores éticamente relevantes son desprendimientos menores de los valores éticos (virtudes cardinales). Así, el cariño es una parte de la bondad e implica bondad, pero la bondad en su totalidad no se reduce al cariño. De todos modos (esto lo agrego el 24/7/9), el valor cariño no fue lo que disparó la sonrisa, porque no se puede responder éticamente a un valor que ya de por sí pertenece al ámbito de la ética. No fue el cariño sino el proteccionismo que supimos ver en esa caricia, que es un valor vital, lo que motivó nuestra alegría y la correspondiente mueca.

⁴¹ Esta sonrisa interesada no es hipócrita ni falsa, pues quien así sonríe se alegra verdaderamente de percibir ese cariño, sólo que lo percibe, sin saberlo tal vez, como un simple medio que posibilita su alegría.

⁴² Nótese que aquí el bien objetivo ya no se busca merced al concurso de una virtud temperamental sino por intermedio de un disvalor (la vanidad), lo cual no es en absoluto contradictorio en las etapas inferiores del egoísmo.

⁴³ Dicho sea de paso, sin un mínimo de esteticismo centrípeto, el verdadero artista tampoco podría crear nada.

⁴⁴ Tampoco hay aquí contradicción lógica ninguna. Hitler, como persona, fue demoníaco, pero como ente cultural es valiosísimo en el sentido de que se pueden extraer de él extraordinarias enseñanzas (los errores enseñan más que los aciertos).

como medios. De ahí que hayan proliferado, a partir de aquel suceso, otros sucesos seudoculturales como las agrupaciones neonazis o las historias bélicas hollywoodenses.

La línea que separa los metasucesos de los sucesos ordinarios es, subjetivamente, muy delgada. Con excepción de los metasucesos parasicológicos, la mayoría de las veces que percibimos o somos partícipes de un metasuceso no caemos en la cuenta del carácter metafísico de la situación, y quién sabe, quizá sea mejor este desapercibimiento, sobre todo a los efectos de mantener nuestra humildad a raya y de que no se desgaste nuestro interés por lo esotérico.

o o o

Martes 29 de abril del 2008/12,23 p.m.

Vuelvo a la *Ética* de Scheler, que había quedado medio de lado. Afirma este pensador de los valores éticos poseen una jerarquía, es decir que hay valores éticos inferiores y superiores con respecto a otros. Esto es lo que opinaría la práctica totalidad de los pensadores axiológicos; la novedad estriba en que, según Scheler,

la ordenación jerárquica de los valores nunca puede ser *derivada o deducida*. Mediante el acto de preferir y postergar hemos de captar, siempre nuevo, qué valor es «más alto». Hay para esto una «evidencia de preferencias» *intuitiva*, insustituible por *deducción* lógica alguna (tomo I, pág.133).

Y al comienzo del tomo II (pág. 26) ratifica esta idea:

Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente *inaccesibles* a la razón; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta auténticos objetos «objetivos» y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y su orden jerárquico.

Yo soy de la opinión de que la escala de los valores éticos, tomados estos valores en forma individual, perfectamente aislados de cualquier otra incumbencia valorativa, puede y debe ser deducida de la experiencia. Esto implica riesgos, pues la inducción experimental puede llevarnos por mal camino y hacernos creer que un determinado valor es superior a otro en sentido ético cuando en realidad sólo es superior en sentido moral (relativo a una determinada sociedad), y además está la ya mentada ceguera para los valores que dificulta notablemente la empresa. Sin embargo, por muy inseguro que sea este camino hay que tomarlo si queremos llegar a nuestro destino, pues es el único camino existente a la hora de jerarquizar los valores. Dice Scheler que el valor "más alto" se nos presenta sólo intuitivamente cuando preferimos o postergamos, pero a mí me parece que lo que sucede cuando intuimos es una especie de síntesis o ecuación en donde intervienen varios valores a un mismo tiempo, agrupados algunos en el acto que se prefiere y otros en el que se posterga. Nuestro aparato lógico, siendo más o menos competente a la hora de jerarquizar los valores uno por uno, no sabe qué hacer y tiende suspender el juicio cuando dos o más valores o disvalores se compenetran en un mismo suceso enmarañando sus aspectos éticos o inéticos.

Es verdad que hay ocasiones en que la intuición práctica se dispara en favor de un acto cuyos valores no están en absoluto enmarañados, como en el ejemplo del rescate del que se ahoga en el mar, pero aquí la intuición no nos está suministrando una información respecto de la jerarquía de los valores éticos que nuestro intelecto no tenía: nosotros *ya sabíamos* (racionalmente) que el valor ontológico de una vida que peligra es de jerarquía superior a los demás valores que estaban en juego en ese momento y que competían con él a la hora de motivar la conducta del rescatista; lo que hizo la intuición fue precisamente quebrar el orden motivacional --priorizar ese valor ontológico por sí mismo en contra de lo egoístamente satisfactorio--, no brindar información.

Pero si la jerarquización de los valores éticos depende de la deducción experimental, ¿no estoy contradiciendo la hipótesis de que quien mejor se comporta, mejor conoce la ética? De ningún modo. El mayor impedimento con que se topan los hombres cuando emprenden la tarea de conocer la ética, es la ceguera valorativa, el no poder ver los valores allí donde se presentan o el imaginarlos donde no existen. Pues bien, es esta ceguera, y sólo esta ceguera, la que va quedando atrás cuando la persona se comporta en conformidad con los valores éticos, de suerte que una vez resuelto a desentrañar estos mismos resortes axiológicos por vía de la deducción experimental, ya no verá sombras allí donde hay luz ni viceversa. La jerarquización axiológica en el campo de la ética es racional en su base, si bien depende, para llegar a buen puerto, del resorte metafísico implicado en el proceso de anulación de la ceguera. En esto se diferencia el conocimiento ético de los conocimientos metafísicos propiamente dichos, que desprecian la experiencia en todo sentido y nunca se sirven de ella ni para gestarse ni para tomar la forma de firme convicción dentro de nuestra mente.

o o o

Miércoles 30 de abril del 2008/11,14 a.m.

Respecto de la última oración escrita el día de ayer, digamos que, en cierto sentido, nuestra experiencia puede propiciar el conocimiento metafísico, ya que nuestras buenas acciones, además de anular la ceguera valorativa, anulan también la ceguera metafísica, y nuestras buenas acciones no son otra cosa que experiencias. Los juicios sintéticos a priori, que Kant creía existentes incluso en la matemática y en la física, sólo existen en la metafísica pura y sólo se asoman a las conciencias de los hombres que han sabido comportarse de acuerdo a lo que la ética prescribe --y aquí es indiferente que nuestro buen comportamiento sea consecuencia de nuestra bondad intrínseca o de un mero fariseísmo.

Y por otro lado, no descarto la posibilidad de que ciertas proposiciones del campo de la ciencia puedan propiciar, una vez que se instalan dentro de nuestro sistema de pensamientos, alguna que otra proposición metafísica verdadera, como ya lo di a entender en mis anotaciones del 11/9/6.

12, 14 p.m.

Hablando de los sacrificios, dice Scheler que sólo son auténticos

allí donde se hacen en pro de un valor *dado* como superior, es decir, un valor que era ya superior y estaba dado como tal con independencia de la voluntad de sacrificio. Además son tales sacrificios sólo cuando el bien sacrificado estaba dado como el bien

de un valor *positivo*. En mi trabajo sobre el resentimiento [*El resentimiento en la moral*] he mostrado, a propósito de esto, que precisamente este último momento distingue también el «ascetismo» moral auténtico del pseudoascetismo del resentimiento, el cual está caracterizado por la *desvalorización*, simultánea o anterior, de aquello a lo que renunciamos y que es considerado como «nada». Para el cristiano, por ejemplo, representa un acto moralmente valioso la *libre* renuncia a la propiedad [...] en favor de bienes todavía superiores, solamente a causa de que la propiedad es un bien positivo. Por eso el cardenal Newmann llama ascetismo auténtico al «admirar lo terreno a la vez que lo renunciamos». En oposición a esto, el hombre del resentimiento no admira lo terreno a lo cual renuncia, sino que lo desvalora; dice: «todo esto no es nada», «esto no tiene ningún valor», «estas cosas son naderías». Mientras que la pobreza, por ejemplo, es un mal y la propiedad un bien, y para el ascetismo auténtico un bien superior tan sólo el acto voluntario de renuncia a la propiedad ya supuesta como algo positivamente valioso y sentida como tal, el ascetismo del resentimiento, por el contrario, explica la pobreza misma como un bien y la propiedad como un mal. Y no es un bien superior lo que motiva la renuncia, a su favor, de la propiedad, sino que la impotencia de apoderarnos de ella es *representada*, de modo falso, como un acto positivo de renuncia a ella (*ídem*, I, pág. 299).

Esta cuestión es delicada y es menester aclararla.

Scheler afirma que la propiedad es un bien y que, por tanto, renunciar a ella constituye un auténtico sacrificio. No lo niego; pero hay que hacer notar, para que algún desprevenido no se confunda, en qué tipo de bien está encuadrada. *La propiedad es un bien vital*, porque contribuye a conservar la vida⁴⁵. En este sentido, quien renuncia a la propiedad, quien posterga la adquisición de posesiones terrenales porque le resultan estorbosas a la hora de la contemplación divina, está renunciando a un bien y su actitud implica sacrificio. Pero tengamos en cuenta, primero, que la propiedad es un bien vital menor: se puede vivir --y de hecho así vive buena parte de la gente-- sin propiedades. O sea que renunciar a ella no equivale a la muerte ni mucho menos; este sacrificio no se compara con el martirio. Y segundo, sepamos que *la propiedad no es un bien ético*, no somos mejores ni peores personas por el hecho de ser propietarios⁴⁶, *pero sí existe un disvalor ético en la defensa por violencia o intimidación de la propiedad personal*. Vemos así que si bien la propiedad como tal no es mala en sentido ético, sí nos hace malos desde el momento en que la defendemos contra quien nos la quiere usurpar; ahí se transforma el propietario en una mala persona. La pobreza, en sentido vital, es un disvalor, y en sentido ético es una situación neutral, que en sí misma no induce a enjuiciar a nadie, pero el hombre bueno termina cayendo siempre allí no porque la busque por su valor ético sino por evitar el

⁴⁵ El de las posesiones personales es un valor de tipo económico, y los valores económicos constituyen una subcategoría de los vitales. (Dicho sea de paso, esta dependencia demuestra, según palabras de Francesco Orestano que yo comparto, "cuán vana era la tentativa del materialismo histórico de subordinar toda la evolución humana a las determinantes del factor económico, considerándolo como primordial" (*Valores humanos*, secc. 119).)

⁴⁶ Este aserto puede sonar a perogrullada en los oídos del católico consecuente, pero la mayoría de los protestantes, como buenos capitalistas que son, se niegan a entenderlo y aceptarlo.

enfrentamiento físico que sí es un mal ético por contradecir al valor temperamental de la mansedumbre. Queda entonces aclarado que la propiedad es un bien vital y que por eso renunciar voluntariamente a ella es un auténtico sacrificio; pero también queda claro --al menos para mí-- que la propiedad, sin ser ella misma diabólica, es un instrumento del diablo a partir del momento en que la sostenemos (o usurpamos) por violencia explícita o implícita, y que por tanto la pobreza, sin ser un bien en sí misma, es una consecuencia necesaria del ser bueno a todo trance, salvo en aquellas hipotéticas sociedades en que no existen los ladrones y en donde sí es lícita en sentido ético la posesión exclusiva de una mínima cantidad de bienes materiales no lujosos (la lujofilia es un disvalor).

Personalmente no considero como "naderías" a los bienes materiales exclusivos. De ser así, ya los habría desdeñado. No: la propiedad tiene valor. Pero ese valor se lo da, en mucha mayor medida, el orgullo, la concupiscencia y el desprecio por el prójimo que no la humildad, la pureza y el altruismo, entidades prácticamente (aunque no lógicamente) incompatibles con cualquier tipo de posesión considerada personal. Me cuesta mucho creer que San Francisco, que alababa todo el tiempo a la *Madonna Pobreza*, haya sido un asceta resentido⁴⁷.

o o o

Lunes 5 de mayo del 2008/12,0 9 p.m.

Según Scheler, hay dos maneras de "economizar" el conocimiento ético: la tradición y la autoridad moral establecida, y la conciencia moral. Ninguna de las dos es la fuente última de donde surgen los auténticos valores de la ética, pero sirven a modo de piloto automático de nuestro buen comportamiento cuando las circunstancias, no relevantes, no requieren del concurso de las intuiciones para dilucidar algún punto problemático. Cualesquiera de estas dos formas de economización del conocimiento ético puede reemplazar a las intuiciones en los individuos que nunca las experimentan, es decir, en circunstancias problemáticas que requerirían de una solución intuitiva para dilucidarse correctamente, pero aquí la conciencia moral o la tradición estarán empleándose más allá de sus fueros pertinentes y en consecuencia pueden equivocarse con mayor asiduidad que en situaciones normales.

Rara vez podrá confundirse un mandato de la tradición con una orden intuitiva, pero sí suele confundirse la intuición con la voz de la conciencia, así que no está de más repetir con Scheler que la conciencia moral "no equivale a una intuición moral ni a una «capacidad» de tal intuición" (*Ética*, II, pág.102). También hemos dicho ya (4/4/8) que la conciencia moral trabaja exclusivamente mediante prohibiciones; Scheler coincide con este punto de vista (cf. *ídem*, página 103), y también con mi emparejamiento entre los dictados de la conciencia moral y la

⁴⁷ Para clarificar aún más la situación, digamos que la propiedad puede compararse aquí con el sexo. El sexo posee valor vital, pero con relación a la ética, el goce sexual es irrelevante como mínimo, y como máximo (cuando se manifiesta en personalidades enfermizas) es perverso. Éticamente hablando, el goce sexual es una nadería, lo que no quita que sea un auténtico sacrificio --para quien posee un instinto sexual poderoso-- el hecho de renunciar a él. (Pero el goce sexual, bien encauzado, sólo es potencialmente perjudicial para quien lo experimenta, mientras que la propiedad es perjudicial tanto para el que la posee (perjuicio ético) como para el que, por causa de la excesiva posesión de otros, no la posee en absoluto (perjuicio vital).)

razón individual:

Es como la síntesis de lo que aporta a *la intuición moral la propia actividad individual cognoscitiva y la experiencia moral* --a diferencia del conocimiento de este tipo acumulado y almacenado por transmisión en la autoridad y la tradición-- (p. 103).

Hay una "mutua corrección" entre los principios emanados de la tradición y la autoridad y los de la conciencia, y de esa síntesis nace la economización intuitiva. Lo que no se debe hacer si deseamos profundizar el conocimiento ético es abandonarnos y arrodillarnos ante lo que sugiere la tradición o el dogma de una autoridad respetada (por ejemplo, la Iglesia), ni mucho menos delegar el mando de nuestras acciones (o de nuestras omisiones) a la voz de nuestra conciencia.

Si la conciencia moral se convierte en *sustituto* aparente de la intuición moral, el principio de «la libertad de conciencia» ha de convertirse entonces en el principio de la «anarquía de los problemas morales». Todo el mundo puede entonces apelar a su conciencia y exigir un acatamiento absoluto por parte de todos a lo que él dice (pp. 103-4).

Desde ya que cuanto mayor sea el esclarecimiento y la espiritualidad del individuo, tanto más se aproximarán las prohibiciones de la conciencia moral a lo que no se debe hacer en sentido ético, pero estos individuos, por el hecho mismo de su esclarecimiento, otorgarán mayor importancia conductual a sus intuiciones irracionales que a su conciencia moral racional, y entonces queda esta conciencia como bastión exclusivo en quienes, incorrectamente, tienden a desdeñar el consejo de la tradición y la autoridad establecida y a la vez carecen de intuiciones por estar cegados frente al valor supremo de la divinidad. Son los ateos empedernidos, pues, los que rechazando a la Iglesia por un lado y a Dios por otro, inficionan al mundo con el credo de que sólo interesa lo que nos dicta nuestra conciencia, que es lo mismo que decir que no existen los valores éticos objetivos⁴⁸.

⁴⁸ Respecto del valor intrínseco del conocimiento ético basado en la tradición y la autoridad, y de su limitación como fuente última de dicho conocimiento, nos regala Scheler estas muy dignas palabras: "Dentro ya de la serie de valores morales, brota de la relación previa entre la intuición moral y la vida moral el valor moral propio de una institución por la cual se prescribe y aconseja el contenido de la intuición moral --existente en cada caso-- de los mejores moralmente (es decir, de aquellos cuyo ser-persona mismo, considerado como bueno, ha logrado la intuición moral), en primer lugar, mediante el simple consejo y el mandato como norma para todos (incluso para los depositarios de la autoridad como individuos); es decir, el valor moral de la *autoridad* como tal --independientemente de la cuestión acerca de la autoridad en que se presenta de hecho aquel valor y acerca de lo que diferencia la autoridad auténtica y no auténtica o el poder inmoral. No necesito decir que con estas afirmaciones queda caracterizada en toda su absurdidad la llamada ética de la autoridad, que pretende fundar la esencia misma de lo «bueno» y lo «malo» sobre normas y mandatos de una autoridad [...]. Justamente es esta teoría la que niega el valor moral propio de la *autoridad* al pretender sustituir la intuición moral por los mandatos de aquella. Si lo bueno y lo malo fuera lo que de ese modo define la autoridad, no podría corresponder a ésta ningún valor moral intuitivo. Pues la obediencia y el mandato pueden ser, igualmente, «ciegos». Mas el valor moral propio de la autoridad como tal constituye un principio *moral evidente*. Mientras que en los problemas del conocimiento teórico no hay ninguna

o o o

Martes 6 de mayo del 2008/10,28 a. m.

Bertrand Russell es el ejemplo típico del pensador ateo que no queriendo, o no pudiendo, ver en la bondad de Dios el valor supremo de las cosas, concluye de aquí que el mundo de los valores no existe objetivamente. Dice Russell, con la claridad que lo caracteriza, que

cuestiones tales como los «valores» están enteramente fuera del dominio del conocimiento. Es decir, cuando afirmamos que esto o aquello tiene «valor», estamos dando expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto, aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes (*Religión y ciencia*, cap. IX).

Estoy de acuerdo con él en que "cuestiones como los «valores» [...] se encuentran fuera del dominio de la ciencia" (*ibíd.* cap. IX), pero el conocimiento humano de ningún modo se circunscribe a la esfera del conocimiento científico como Russell suponía, y es por eso que los valores pueden "conocerse" (no en sí mismos, pero sí en forma indirecta observando a sus depositarios) por medio de otros mecanismos que la ciencia no utiliza --aunque la inducción suele dar buenos resultados a la hora de valorar, *a grosso modo*, a los hechos y a las personas.

"Es obvio --dice Russell-- que toda idea de lo bueno y lo malo tiene alguna conexión con el deseo", pero yo no alcanzo a discernir esa obviedad. Una vez que tomamos ya una decisión, es decir, una vez que nuestra voluntad nos indica la realización de una acción, ahí sí aparece necesariamente el deseo incluso cuando tal acción es de índole intuitiva, es decir, irracional y desinteresada, y esto es así porque los deseos constituyen la unidad primigenia del universo espiritual, porque todo ente, incluso la materia "inanimada" no hace otra cosa que desear todo el tiempo y gozar y sufrir con la concreción y con la postergación desiderativa. Todo lo que hacemos concientemente, lo bueno en sí, lo malo en sí, lo bueno para nosotros, lo malo para nosotros, o lo que consideramos, erróneamente o no, bueno o malo en sí o bueno o malo para nosotros, todo eso se acompaña con deseos que se concretan o se postergan dentro de nuestra conciencia, pero de ahí a decir que toda idea de lo bueno y lo malo tienen alguna conexión con el deseo hay un paso incorrecto, porque las ideas de lo bueno y lo malo no son elaboradas por la voluntad sino por la razón pura, teórica, y en esta esfera los deseos no tienen incumbencia. Claro que hay gente, como Bertrand Russell por ejemplo, que ha clausurado (por propia decisión, supongo) aquel distrito de la razón pura

«autoridad», y a sus pretensiones de hecho puede contraponerse con razón el principio de la «libertad de investigación», dentro de toda la esfera de los problemas morales es justamente la existencia de una autoridad la condición imprescriptible para que las valoraciones morales, en sí intuibles, y las exigencias fundadas sobre ellas puedan también alcanzar la intuición efectiva, puesto que son realizadas *primeramente* en la práctica sin la intuición, por puro mandato. Pero incluso en la pura obediencia a la autoridad va implicada a su vez la suposición de que es intuitivo el valor moral de la autoridad que manda [...]. Esto distingue la autoridad de todo mero poder o violencia, pues una persona puede tener autoridad para aquel que, a su vez, tiene la intuición de que aquella otra persona posee una intuición más profunda y rica que la suya. En esta intuición se apoya la «confianza» en la autoridad, en cuya existencia va fundada esencialmente, y con cuya desaparición se torna en poder y violencia extramORALES" (*idem*, pp.108-9).

lindante con la metafísica, y entonces, no pudiendo extraer las ideas éticas desde el universo intuitivo, las rescata inductivamente, coloreadas por la emoción de los hechos vitales, y esa emoción se le contagia y le sugiere que tal idea en realidad no existe, que tal suceso no es más que un manojo de emociones, una cebolla emotiva, capas y capas de sentimientos y ningún ente objetivo que la sustente por dentro. Luego, se le cae de madura esta sentencia:

La ética es un intento de prestar significación universal, y no meramente personal, a ciertos deseos nuestros.

Todas las luchas ideológicas y políticas que protagonizara Russell en su interminable vida, que fueron muchas y muy encarnizadas, tuvieron como único móvil un capricho suyo; eso es lo que se deduce de su relativismo ético. Defendió la democracia (en su sentido etimológico, como gobierno del pueblo y no como mero parlamentarismo) con uñas y dientes en su lucha contra cualquier tipo de totalitarismo, pero no consideraba que el totalitarismo fuese intrínsecamente peor que la democracia... ¿Qué clase de pensador lógico fue Bertrand Russell?⁴⁹

Hay, sin embargo, un aspecto del argumento de Russell que me parece correcto. En un pasaje de su ensayo afirma que no existe "lo que es bueno o malo por sí mismo, independiente de sus efectos". ¿Quiere dar a entender con esto que lo bueno y lo malo existirían por sí mismos en el caso de tomar en consideración los efectos que producen en el mundo? Si es así, entonces Russell coincide conmigo: los valores o disvalores éticos poseen tal caracterización en función de las acciones que promueven. Pero Russell allí se queda, en esa simple y seca insinuación, y no da el siguiente paso porque si lo diera entraría en el suelo arenoso de la metafísica que tanto le disgusta. ¿Cómo tomar, de un modo estrictamente científico, en consideración los infinitos defectos que se desprenden de una acción hipotéticamente buena o hipotéticamente mala? La verificación empírica tiene un límite tanto en el espacio como en el tiempo, y aunque no los tuviera, ¿con qué criterio ético se armaría un científico para desentrañar la deseabilidad o indeseabilidad de un suceso? Todo esto escapa, o tiende a escapar⁵⁰, al marco de la ciencia, y como "todo conocimiento accesible debe ser

⁴⁹ A mí se me acusa también de inconsecuencia lógica por el hecho de ser determinista. "¿Por qué te interesas por el bienestar universal --me increpan-- si el universo ya está predeterminado y no puedes cambiarlo?" Pero aquí no hay tal inconsecuencia, porque yo no lucho para modificar el mundo sino para captar los valores que el mundo posee, siendo secundaria la respuesta que pudiera brotar de mí ante dicha captación. En Russell, en cambio, el combate ideológico y la divulgación científica cobraban interés propio, de modo que no se comprende por qué hubo de poner tanto empeño en esas empresas considerando que a sus ojos no había nada bueno ni en sus ideas ni en la misma ciencia. Maliciosamente, esta perspectiva puede hacernos creer que lo que incentivaba a Russell a escribir era su personal deseo de gloria vanidosa o su no menos subjetivo deseo de enriquecerse con la venta de sus libros. En cualesquiera de estos dos casos, la lógica de Russell habría quedado salvada. Y si Bertrand, levantándose de su tumba, me tomase de la solapa y me gritase: "¡Yo no escribía por vanidad ni por codicia, sino para decir la verdad!", yo le replicaría: "¿Y para qué molestarse en decir la verdad, si la verdad carece de valor?" "Pues porque diciéndola la contemplo, y eso me produce un particular goce". ¡Me rindo!

⁵⁰ Ya hemos dicho que las morales cerradas, pertenecientes a una determinada sociedad muy bien delimitada en tiempo y espacio, pueden ser estudiadas inductivamente con cierto rigor y ameritar conclusiones éticamente interesantes (extrapolación de la moralidad a la eticidad).

alcanzado por métodos científicos, y lo que la ciencia no alcanza a descubrir, la humanidad no logra conocerlo", debido a este cientificismo exacerbado no ha podido Russell penetrar en las verdades eternas de la filosofía ni con el alma, lo que lo habría convertido en un filósofo, ni con la mente, lo que lo habría convertido en un pensador filosófico. Se ha conformado con ser un mero pensador. ¡Qué desperdicio de potencialidades!⁵¹

o o o

Miércoles 7 de mayo del 2008/10,30 a.m.

Es por gente como Russell, gente como los positivistas del círculo de Viena, gente como los semanticistas puros de Inglaterra⁵², que hoy en día la filosofía no le interesa a casi nadie. Nunca, desde su nacimiento con los presocráticos, fue la verdadera filosofía tan desacreditada como en el siglo XX. Estos tipos la quisieron asesinar, pero por fortuna no lo consiguieron. Hoy agoniza, y es misión de todos quienes estamos enamorados de ella el devolverle la frescura y lozanía que tuvo en sus mejores tiempos.

Dedicado a toda esa caterva de catedráticos, aquí transcribo parte de un ensayo en el que Dietrich von Hildebrand desenmascara la pobreza conceptual que hay detrás de toda esta corriente antimetafísica:

...Reducido a su esencia, el credo de tales hombres, positivistas lógicos y semanticistas, por ejemplo, equivale a una negación de la filosofía. En ocasiones esta negación consiste en restringirla al papel de mera sirvienta de las ciencias. A veces implica la disolución de la filosofía y la cesión de su objeto a la ciencia. De este modo, la ética queda convertida en un asunto antropológico o sociológico [...]. La epistemología y la estética se interpretan como partes de la psicología experimental. Y, por supuesto, se niega absolutamente la metafísica.

La característica más sorprendente de los hombres que crecen en este clima filosófico, si se los compara con los relativistas y escépticos de épocas anteriores, es su actitud hacia la ciencia. El escepticismo de los sofistas griegos se extendía coherentemente hacia todo conocimiento, tanto filosófico como científico (en la medida en que podemos hablar de un conocimiento científico como distinto del conocimiento filosófico en el siglo V a. C.). Aun cuando los sofistas negaban la verdad objetiva, concedían a la filosofía un papel decisivo y supremo. Era ella la que

⁵¹ Respecto de la problemática consideración de los infinitos efectos producidos por una acción que se pretende juzgar como buena o mala en sí misma, el pensador austriaco Franz Brentano es de la idea de que tal ética utilitaria podría desarrollarse coherentemente sin recurrir a la metafísica. "Es desazonadora -dice- la circunstancia de no poder nosotros muchas veces calcular las remotas consecuencias de nuestras acciones. Pero tampoco este pensamiento, si amamos el bien universal, podrá paralizar nuestro valor. De todas las consecuencias que sean por igual absolutamente incognoscibles, puede decirse que tienen unas y otras [las buenas y las malas] iguales probabilidades. Según la ley de los grandes números, habrá, pues, en conjunto, un equilibrio; por lo cual, el bien calculable que podemos crear, se añade como exceso en un lado, justificando así nuestra elección, como si estuviera solo" (*El origen del conocimiento moral*, nota 44).

⁵² De quienes ya se quejaba Hume, como profetizando la plaga que un par de siglos después asolaría el panorama de intelectual del Reino Unido: "Nada es más común a los filósofos, que usurpar los dominios de los gramáticos y meterse en disputas de palabras, mientras imaginan que están tratando cuestiones de más profundo interés e importancia" (*Investigaciones sobre los principios de la moral*, cuarto apéndice).

daba su veredicto sobre toda clase de conocimiento; por negativo que pueda haber sido su contenido, reclamaba ser la reina de la esfera del conocimiento.

[...]

Hoy, por el contrario, hay un respeto ilimitado por la ciencia y una fe inquebrantable en ella precisamente por parte de los mismos filósofos que niegan la verdad objetiva y profesan, en cuanto filósofos, un completo subjetivismo y relativismo. [...]

[...]

Estos hombres, aunque se llamen a sí mismos filósofos y sean reconocidos como tales por sus contemporáneos, han abandonado el método mismo de la investigación filosófica. De hecho, el positivismo en sus diversas formas no es una filosofía errónea, por la sencilla razón de que no es filosofía en absoluto. El positivismo pide prestados los métodos de determinadas ciencias para tratar temas filosóficos. Métodos y enfoques que son legítimos e, incluso, los únicos adecuados en determinadas ciencias, son aplicados al análisis de temas filosóficos para los cuales son absolutamente inadecuados.

Hay muchas filosofías erróneas [...] que, no obstante, pueden reclamar el nombre de filosofía porque, a pesar de sus errores, son el resultado de la especulación, la construcción y la argumentación filosóficas. Pero el rasgo característico del positivismo es que intenta tratar temas filosóficos de una manera radicalmente afilosófica. Aborda los datos de la moral, de la belleza en el arte y en la naturaleza, de la vida espiritual de la persona humana, del querer libre, del amor y del conocimiento de un modo que impide desde el principio todo contacto con esos datos y lleva ineludiblemente a pasarlos por alto y a reemplazarlos por otros.

[...]

Ciertos hechos y datos son fácilmente accesibles y pueden ser captados por cualquiera con tal de que al abordarlos no esté distraído o sea un descuidado. Así, podemos esperar [...] que un hombre sea capaz de darnos la respuesta correcta sobre el resultado de un experimento químico con tal de que haya aprendido cómo realizarlo. Pero obviamente no podemos esperar que de la misma manera cualquier persona sea capaz de informarnos de la diferencia entre la pureza y la ausencia de instintos sexuales, o entre las experiencias de una prohibición moral y de una inhibición psicológica, o entre algo meramente triste y algo trágico. Sería ridículo esperar una respuesta verdadera [...] de una persona que simplemente está atenta y es fidedigna. Tales requisitos no son aquí suficientes. La persona en cuestión debe emplear otros «órganos» intelectuales para captar los objetos sobre los que preguntamos. Más aún, debe tener el coraje intelectual de ceñirse en su respuesta a lo que ha captado, y debe tener talento filosófico para expresar y formular su descubrimiento adecuadamente.

[...]

Si esperamos que la diferencia entre una prohibición moral y una inhibición psicológica se ponga de manifiesto del mismo modo que el número de glóbulos rojos de una muestra o el número de personas que hay en una habitación, jamás la descubriremos. Tenemos que darnos cuenta de que una gran parte de la realidad, y no por cierto la menos importante, se nos manifiesta únicamente de una manera por completo diferente de aquella en la que nos son accesibles objetos tales como el número de corpúsculos o la estructura de un tejido. Para captar estas otras realidades

[...] debemos activar, por así decir, otro resorte intelectual.

[...]

El positivista considera fiable, serio y sistemático únicamente aquel conocimiento que posee el carácter de mera observación. [...] Pasa por alto el hecho de que algo puede estar dado inequívocamente [...] y que, sin embargo, no pueda ser sometido a este modo tangible de verificación. La evidencia intrínseca de [...] la existencia de valores morales, de la diferencia entre un complejo de inferioridad y la humildad, de la diferencia entre mente y cerebro, no se ve en modo alguno alterada por el hecho de que todas estas realidades no pueden reconocerse por la mera, pura observación, sino que tengan que ser «comprendidas». Presuponen la actualización de otro «órgano» intelectual distinto del que se precisa para las cosas que pueden verificarse mediante la observación directa, tangible. La filosofía implica esencial y necesariamente la activación de este «órgano» espiritual más elevado [...]

[...]

Hay una [...] razón por la que estos hombres consideran la filosofía como un paria que debe mendigar las migajas de la mesa de la ciencia. La mayoría de ellos están muy pobremente dotados como filósofos. Carecen de los talentos y dotes indispensables a un verdadero filósofo. Esto no quiere decir que carezcan de inteligencia. Al contrario, algunos de ellos, especialmente los lógicos y los semánticos, poseen un tipo muy refinado de inteligencia formal. [...] Pero carecen completamente de las capacidades específicamente filosóficas. [...]

Descubrir en una *prise de conscience* filosófica aquellos datos que no son accesibles a la mera observación [...], ahondar en los misterios del ser, tener el coraje de aferrarse a los datos obtenidos en la experiencia prefilosófica, y penetrar en estos datos haciendo justicia a su naturaleza, estas son las dotes específicamente filosóficas. En vano las buscaremos hoy en día en el profesor medio de filosofía.

[...]

La seudofilosofía positivista, relativista y nominalista obtiene más y más influencia como filosofía oficial en los *colleges* [...]. Paradójicamente se provoca un creciente malestar y añoranza de verdadera filosofía por el hecho de que esa «filosofía» ignora sencillamente todos los problemas vitales del hombre, su vida como ser personal, su felicidad, su destino. [...]

Esta seudofilosofía, en la que la ciencia ocupa el lugar de la metafísica y de la religión, va corroyendo más y más la vida del hombre, haciéndolo cada vez más ciego al cosmos real en toda su plenitud, profundidad y misterio. Encarcela al hombre en un universo privado de su verdadera luz, de los aspectos que dan sentido a todas las cosas [...]; le encierra en un universo deshumanizado, reducido a un «laboratorio», despojado de todo color, un universo en el que todas las realidades importantes y básicas de una vida humana personal son ignoradas, derrocadas o negadas.

Este texto, extraído de la introducción del libro *¿Qué es filosofía?* (1960), finaliza con la declaración de guerra intelectual de Hildebrand a todos esos neopositivismos que luchan por esclavizar a la filosofía, declaración a la que me adhiero fervorosamente⁵³.

⁵³ Por lo demás, existen objeciones más “racionales” o incluso científicas a este tipo de relativismo. Una de las más contundentes es la que sigue: "El argumento de los positivistas-lógicos en favor de una tajante

o o o

Jueves 8 de mayo del 2008/11,04 a.m.

Ya dejamos en claro, Scheler y yo, que la voz de la conciencia no es equiparable a la aprehensión intuitiva de los valores éticos. Hemos de aclarar ahora que tampoco la ética imperativa, la ética del deber, tiene la última palabra, tal como era mi opinión cuando realizaba el análisis de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. Pensaba yo en ese entonces, por restarle importancia o redondamente desconocer los engranajes axiológicos, que el sentimiento del deber a cumplir, o el sentimiento de lo que no se debe hacer, eran las maneras exclusivas por las que se concienciaban las intuiciones éticas. Scheler me ha convencido de que no es así como funcionan las cosas, pues "*todo deber esta fundado en un valor* (y no al contrario)" (*Ética*, I, pág. 243), y entonces es factible que una intuición valorativa se nos conciencie sin que aparezca una compulsión del tipo imperativa; tal sería el caso de las intuiciones postergativas.

Esta dependencia del deber respecto del valor la explica Scheler del siguiente modo (*ídem*, páginas 242-3):

En el juicio "A es bueno", "A es bello", la unión entre el sujeto y el predicado, lo mismo que la *posición*, ligada al juicio íntegro, [...] son los mismos elementos que en los juicios "A es verde", "A es duro". La diferencia radica sencillamente en la *materia* del predicado. No cambia esencialmente la cuestión afirmar que los llamados "juicios de valor" expresan una "conexión de deber" o un *deber-ser* en lugar de una conexión del ser y que "bueno" y "malo" representan, a su vez, modos diversos de ese "deber", o también que la fundamentación necesaria del juicio de valor es el deber-ser vivido de algún modo. El sentido moral de proposiciones tales como: "este cuadro es bello", "este hombre es bueno", no es, en modo alguno, que ese cuadro o aquel hombre "deban" ser algo. El cuadro o el hombre son buenos, no "deben", pues, serlo (y lo mismo que bueno puede decirse cualquier otra cosa parecida). Los juicios indicados se limitan a reproducir un *hecho*, que, en ocasiones, puede ser también el *hecho de un deber*; así, por ejemplo, en el juicio siguiente: "él debe ser bueno". En este "debe" caben dos significaciones. Puede indicar, primero, que el sujeto de la proposición no es el hombre empírico y real, sino el hombre en su sentido "ideal"; por consiguiente, antes de que el juicio recayera sobre él se ha efectuado con ese sujeto una

dicotomía hecho/valor era muy simple: los enunciados científicos (fuera de la lógica y de las matemáticas puras), decían ellos, son «verificables empíricamente» y los juicios de valor son «no-verificables». Este argumento sigue teniendo un gran atractivo [...], no obstante que por años los filósofos lo han considerado un argumento muy cándido. Una razón por la cual éste resulta cándido es porque supone que efectivamente existe algo parecido a «el método de verificación» para cada enunciado *científico con significado*, en forma aislada. Pero eso está muy lejos de ser así. Por ejemplo, la teoría de la gravedad de Newton, en su totalidad, no implica, *en y por sí misma* (es decir, en ausencia de «hipótesis auxiliares» adecuadas), ni predicciones comprobables ni cosa que se le parezca. [...] la idea de que cada enunciado científico posee su propia serie de observaciones confirmatorias y su propia serie de observaciones refutatorias, independientemente de cuáles sean los otros enunciados con los que éste se encuentre relacionado, es un error. Si se dice que aquel enunciado que no tenga en y por sí mismo, por su solo significado, un «método de verificación» carece de significado, entonces ¡la mayor parte de la ciencia teórica resulta carente de significado!" (Hilary Putnam, "La objetividad y la distinción ciencia/ética", ensayo incluido en *Diánoia*, anuario de filosofía de la Universidad Nacional de México, número 34, año 1988).

idealización, siguiendo las líneas de su esencia, y así la afirmación es que *ser* bueno resulta verdadero para ese "ideal". Mas, en segundo lugar, ese "debe" puede significar que ese hombre concreto está en el deber de ser bueno. Empero, aquella idealización no es ningún resultado del juicio, sino que debió ser efectuada *con anterioridad* a él. La imposibilidad de reducir un juicio de valor a un juicio de deber va indicada en el sencillo hecho de que el dominio del juicio de valor tiene un alcance mucho mayor que el dominio del juicio de deber. De los valores podemos enunciar que "deben" ser esto y aquello; pero esto no tiene sentido para sus depositarios. Lo mismo cabe decir de todos los predicados estéticos de los objetos naturales; y en la esfera moral se haya también limitado el deber, primeramente, a los actos singulares del *hacer*, dentro de la conducta. Un "deber querer" no tiene sentido, como hace notar, atinadamente, Schopenhauer. Por lo que toca a las acciones, puede suscitarse la *cuestión* de si una proposición como "esta acción es buena" no quiere decir sencillamente: "esa acción debe ser realizada"; o bien: "existe la exigencia de su realización". Manifiestamente, no es éste el caso cuando enuncio el predicado "bueno" de un hombre, de una *persona* o del *ser* de esta persona y de este hombre. De aquí que toda ética del deber ha de desconocer --como tal ética del deber-- y *excluir*, de suyo, el auténtico valor de la persona; sólo podrá entender la persona como la *incógnita* de un *hacer* --posible-- que es debido. Por el contrario, siempre que se habla de un deber ha de haberse realizado la aprehensión de un valor. Siempre que decimos "tal cosa debe ser, debe ocurrir", va aprehendida ahí una *relación* entre un valor positivo y un eventual depositario real de ese valor, sea una cosa, un acaecimiento, etc.... Si una acción "debe" ser, supónese que el *valor* de la acción que "debe" ser va aprehendida en la intención. No queremos decir que el deber *consista* en esa relación de valor y de realidad, sino tan sólo que el deber se estructura siempre y esencialmente sobre tal relación.

Suscribo, hasta donde lo entiendo, a todo este razonamiento, y aclaro que cuando yo afirmo que la ética se ocupa de acciones y sólo de acciones no estoy excluyendo con esta postura al valor ontológico de la persona como tal o la consideración del valor ético de cada quien con independencia de lo que hace. Es evidente que un hombre bueno sigue siendo bueno incluso en el instante en que no hace nada y por ende su valor bondad no desaparece y aparece misteriosamente a cada rato. Lo que yo digo es que *no puedo percibir la bondad sino a través de las acciones*, no que la bondad no esté ahí cuando no la percibo. Hay gente que afirma poder percibir un alma noble con sólo mirar su rostro; si esto es posible, creo que tal percepción se sustenta en algún tipo de gesto que el depositario del alma noble produce y a partir del cual se adivina su nobleza. Este gesto, en tanto que movimiento, es una acción, y sería una acción noble por el solo hecho de propiciar una respuesta al valor nobleza como la que da el observador al percatarse, intelectual o sentimentalmente, de dicha nobleza⁵⁴. Los

⁵⁴ (Nota añadida el 26/7/9.) Error. El gesto no sería noble sino bello, y el que lo percibe capta, a través de la refinada estética de aquel movimiento, la belleza --o sea la bondad-- toda del alma que lo engendró. Y en este tren digo también que dicha percepción puede darse incluso en ausencia de gesticulaciones. Se puede, potencialmente, adivinar la bondad de un ser con sólo ver su rostro, por ejemplo, en una foto o un retrato, y eso es porque mientras se tomó aquella foto o se pintó aquel retrato el hombre bueno *existía*, y su mero existir es ya una acción rebosante de belleza.

valores de los que una persona es depositaria son la fuente última del conocimiento ético, pero como no podemos percibirlos en sí mismos, y a su vez necesitamos que el depositario los lleve la práctica para tener noticias de ellos, tenemos que la cosa en sí axiológica, transformada en fenómeno ético, necesita del movimiento para concienciarse, no como las demás cosas en sí, que pueden percibirse --siempre como fenómenos y nunca como tales cosas en sí mismas-- con sólo mirar, escuchar, recordar, etc.. Y así como un determinado cuerpo "desaparece" como fenómeno cuando dejo de percibirlo sin que por esto tenga yo derecho a decir que la cosa en sí que sustenta ese cuerpo haya dejado de existir, así también, cuando percibo a un hombre bueno que no está haciendo nada bueno, desaparece ante mi espíritu la bondad inherente a ese sujeto (a menos que el recuerdo de sus buenas acciones pasadas propicie lo contrario) sin que por esto pueda suponerse que el valor bondad en sí mismo ya no esté presente dentro del alma del sujeto⁵⁵. El problema es que todo esto es metafísica, y la ética, si bien se fundamenta en valores y los valores pertenecen al terreno metafísico, nos habla siempre de este mundo fenomenológico en el cual vivimos y nos movemos. No desconozco ni niego la realidad de los valores éticos potenciales (latentes), sólo afirmo que dichos valores no tienen incumbencia en el marco de la ética práctica, aunque admito que su conocimiento es fundamental a la hora de pronosticar las conductas. Graficando esta idea con una analogía, digamos que el servicio meteorológico brinda dos tipos de información: el estado del clima presente y el pronóstico del clima futuro. De las dos, sólo la primera información constituye un conocimiento fidedigno. Lo mismo pasa en la ética: sólo hay conocimiento fidedigno (no dogmática sino relativamente fidedigno) cuando nos ocupamos de las acciones o de los actos. Lo demás ya se va muy para el lado de la conjetura. Y por sobre todo no hay que olvidar que el pronóstico del tiempo sólo es interesante para quien tiene la expectativa de vivenciar ese clima pronosticado; el que sabe que morirá mañana no está interesado en la temperatura de pasado mañana. Los valores éticos potenciales, sin la expectativa de ser plasmados en acciones, son a la vez conjeturales e irrelevantes.

o o o

Martes 21 de mayo del 2008/12,37 p.m.

A ver si me pongo de acuerdo conmigo mismo: la captación de valores, ¿implica o no implica procesos metafísicos?

El día 27/3/8 escribí que los valores aparecen en nuestra conciencia --siempre de la mano de su portador-- "o bien vía reflexión (inductivamente), o bien vía intuición (a priori)". Consideraba yo en ese momento que el paso siguiente al conocimiento discursivo de los valores, la "captación" valorativa, era intuitivo, es decir, metafísico. Mas luego me fui convenciendo, casi sin reparar en ello, que las intuiciones, en el terreno de la ética, no son cognoscitivas nunca, sino volitivas en algunos casos y "desempañativas" en otros.

Las intuiciones cognoscitivas, que doy en llamar intuiciones puras, sólo aparecen en el campo de las proposiciones metafísicas no-éticas. La existencia o no existencia de Dios, del libre albedrío y de la inmortalidad personal serían las

⁵⁵ Ver nota anterior.

tres proposiciones metafísicas por excelencia (pero no las únicas) que requerirían de una intuición pura para concienciarse. En la ética, en cambio, este tipo de proposiciones no tendrían incumbencia, y eso ya lo tenía yo bastante claro a principios de este año, pero aún suponía la existencia de otro tipo de intuiciones éticas cognoscitivas no proposicionales, que no hacían surgir proposiciones sino valores de sucesos dentro de nuestra conciencia: la captación valorativa. Creo ahora que dicha captación acaece, en principio, sin necesidad de ningún proceso metafísico, o sea que los valores, tanto los éticos como los otros, se conciencian a posteriori, no a priori: se deducen de la reflexión basada en la experiencia, de la tradición, del ambiente familiar, etc.. Los resortes metafísicos únicamente aparecen en la ética cuando, (a) la intuición práctica del preferir nos impulsa a realizar una buena acción, (b) la intuición postergativa nos retiene para no realizar una mala acción (o una buena acción menor), o (c) las valoraciones empírico-reflexivas no se visualizan con claridad (ceguera valorativa) y es menester echar mano del *desempañador axiológico*. Este último concepto podría considerarse como cognitivo, pero en realidad se trata de un proceso que destapa cogniciones axiológicas producidas por la reflexión y la experiencia. Vemos así que las dos maneras de aprehender valores o sucesos valiosos, la discursiva y la profunda, no poseen en sí mismas nada que las aparte del campo de la psicología ortodoxa. Es verdad que las virtudes cardinales son para mí entidades metapsicológicas, pero estas entidades no se ocupan de captar valores sino de persuadir o disuadir voluntades. Cuando digo que la razón siempre nos muestra los valores como medios y que sólo gracias a una virtud cardinal podemos percibirlos como fines en sí mismos, no estoy afirmando que gracias a la posesión de una virtud cardinal podamos "conocer" un suceso valioso sin pensarlo como medio para otro propósito, ni mucho menos conocer un valor en sí mismo, sólo indico con esto que las virtudes cardinales nos capacitan para conducirnos de manera tal, que no podamos intentar usufructuar ese valor en provecho nuestro. En todo caso, me hago cargo del error semántico: las virtudes cardinales no nos posibilitan percepción alguna, sino sólo actuación desinteresada.

Conclusión: La aprehensión de valores requiere de un procedimiento psicológico que no es estrictamente (o solamente) empírico-reflexivo al modo científico, pero que tampoco cae por ello en el ámbito de lo irracional⁵⁶. No "vemos" los valores, pero esto no significa que no existan (como cosas en sí) o que las discusiones que los incluyan sean estériles. Ya lo dijo el español Ortega y Gasset, pensador reactivo a la metafísica y que sin embargo avalaba el universo axiológico:

De todo lo que hablamos con sentido es porque tenemos algún contacto con ello [...]. Este contacto o percepción inmediata será de distinta índole, según la contextura del objeto. El color lo ve el ojo, pero no lo oye el oído. El número no se ve ni se oye,

⁵⁶ Excepto en la captación de los valores intelectuales que sirven de base a las proposiciones metafísicas, si es que estas proposiciones necesitan de tal captación para concienciarse.

pero se entiende [...]. Hay una percepción de lo irreal que no es más ni menos mística que la sensual (*¿Qué son los valores?*, cap. 4)⁵⁷.

o o o

Viernes 30 de mayo del 2008/11,45 a.m.

El conocimiento "profundo", "captativo", y si se quiere sentimental (pero no intuitivo) de los valores, que voy a denominar, siguiendo el criterio común de varios axiologistas añejos, *estimación*, constituiría un proceso *previo* a la *valoración* --el conocimiento discursivo de valores-- y nunca posterior a ésta como en algunos pasajes lo doy a entender. Podrían incluso existir personas que estimen y no valoren, esto es, que "captan" el valor sin intelectualizarlo. El santo emotivo (Francisco), como antítesis del santo teórico (Agustín, Tomás de Aquino), sería el ejemplo perfecto.

Sobre si la estimación va necesariamente acompañada de sentimientos, existe, de Scheler acá, una opinión casi uniforme de que sí⁵⁸. Algunos axiologistas van más allá y aseguran que la estimación es un sentimiento. Así el profesor Luis Guerrero comenta que

existen sentimientos que poseen intencionalmente un objeto estricto: un valor. Ejercen por lo tanto una función gnoseológica específica. Llamaremos estimaciones a estos sentimientos de valor (*Determinación de los valores morales*, cap. 1, secc. 3).

Se diferencian estos sentimientos intencionales de los sentimientos ordinarios en que los últimos se dirigen primordialmente a "circunstancias" en lugar de dirigirse a los valores propiamente dichos. Serían las estimaciones

un estrato sentimental situado entre los puros sentimientos y el puro conocimiento [discursivo] de los valores. Poseen un perfil equívoco porque pertenecen a la vez a las profundidades del alma como a la pulida superficie del saber estrictamente teórico. Constituyen el momento en que las funciones emotivas se engarzan en las llamadas intelectuales y poseen por eso --en una inestable unidad-- las propiedades de ambas.

Al igual que Ortega, entiende Guerrero que

⁵⁷ Cuando Francesco Orestano se pregunta: "¿Puede la psicología dar una demostración positiva y completa de los valores morales?", y se responde que sí, "con la única reserva de que es preciso extender el campo de las investigaciones de la psicología a la biología" (*Los valores humanos*, sección 207), yo comparto su optimismo en lo que se refiere a la dilucidación de lo que cada valor representa en comparación con sus pares, pero niego que la sola psicología pueda explicar los engranajes de todo comportamiento altruista sin recurrir a las intuiciones metafísicas. (Pero mi optimismo, aun en el caso del estudio de los valores con exclusión del comportamiento, se ve limitado por el hecho de ser imposible una experiencia directa de lo que un valor sea en sí mismo, por lo que la psicología tan sólo podría ser útil en la búsqueda de concordancias entre las valoraciones de diversos sujetos con el auxilio de sus regularidades psíquicas; tal era el punto de vista de Alexius von Meinong, el iniciador de la investigación axiológica sistemática, que considero plausible.)

⁵⁸ Ya Lotze, antes que Scheler, comenta en su *Microcosmos* que "los principios morales de todos los tiempos han sido máximas del *sentimiento que percibe el valor*" y "han sido *aprobados* por el espíritu siempre *de otro modo* que las verdades del conocimiento" (citado por Franz Brentano en su *Psicología*, II,IV,4).

la estimación no encuadra en ninguno de los actuales casilleros de funciones psíquicas: constituye una función por sí.

En cambio,

el saber teórico sobre los valores y el conocimiento del mundo libre de valores son funciones intelectuales análogas. Su diferencia consiste solamente en la materia de las disposiciones objetivas, no en la naturaleza de las vivencias, ni en el órgano de aprehensión. Por esto es que el saber no es capaz de conseguir, por sí solo, más que un concepto formal del valor (*ídem*, 1, X).

Y carece, agrego yo, de influencia de peso sobre la conducta (podría ser la estimación lo suficientemente fuerte como para disparar una nítida valoración y sin embargo débil como para motivar una respuesta volitiva al valor estimado: el aparente quiebre del principio socrático del que "sabe" lo que es bueno y actúa mal). Dice también Guerrero que se puede conceputar el conocimiento estimativo, es decir que las estimaciones, una vez convertidas en valoraciones, pueden abstraerse del proceso psíquico que las engendra y formar una categoría lógica, "una función atemporal, ideal, al margen de la existencia". Coincido con esto siempre y cuando esta logicización de los valores no incluya la posibilidad de establecer la verdad o falsedad absolutas de las proposiciones valorativas relacionadas con hechos o personas. El reino axiológico no es independiente del reino lógico, pero esta dependencia sólo se visualiza cuando se habla propiamente de valores y se disipa cuando se trata de investigar asuntos que incluyan portadores de valores. Así, la lógica, por sí misma, es capaz de establecer la superioridad de un valor ético por sobre otro (por ejemplo, de la humildad por sobre la pureza sexual), pero nunca nos dirá que las proposiciones "matar es malo" o "no se debe matar" (juicios universales) son absolutamente verdaderas, y si nos da a entender que "A es más bueno, o más humilde, que B" (juicios singulares), no lo hace con el grado de seguridad (dogmatismo) equivalente al que aplica a la jerarquización de los valores éticos con independencia de cualquier portador. Se comprende que hay personas más buenas que otras en sentido absoluto lo mismo que valores superiores a otros, pero nunca podremos estar seguros de que tal persona es más buena que otra o que tal acción es más correcta que otra como sí podríamos estarlo (en el caso de que nuestro desempañador axiológico funcione a la perfección) de que tal valor es superior a otro.

o o o

Sábado 31 de mayo del 2008/12,50 y 1 p.m.

¿Por qué tanta melindrosidad de mi parte para consentir en esto del sentimentalismo axiológico? Me parece que porque si supongo que cada vez que nos conmovemos es que tenemos un valor enfrente, y visto y considerando que la gente se conmueve por naderías, la objetividad del mundo de los valores tambalea frente a mí. Sin embargo, si analizo las cosas con mayor detenimiento no hay razón para concluir esto de aquello.

Cuando una persona llora mientras observa una película dramática objetivamente deplorable, significa que ha "captado" cierto valor en el filme, y si lo ha captado es porque dicho valor existe objetivamente. Luego se le presenta otra película dramática, objetivamente superior en valor estético, y esta persona no se conmueve. Han ocurrido aquí dos aberraciones del conocimiento axiológico: se ha sobrevalorado un bien y se ha pasado por alto el valor de otro bien. Esto es algo que sucede a menudo tanto con los valores estéticos como con los demás grupos valorativos, pero la falla no corresponde buscarla en la escala objetiva de valores, que permanece inmutable, sino en el gusto viciado del espectador, que repara en detalles menores y desdeña lo que a un esteta consumado, con su esteticismo centripeto a cuevas, nunca se le escaparía. Si a un niño se le pregunta cuánto es 5×4 y nos responde 8, no vamos a dudar por eso de la objetividad inherente a toda operación matemática. Hay algo sí que parece claro y es que la mala película poseía de hecho un cierto valor (porque quiero aceptar, al menos por ahora, que siempre que hay sentimentalización es porque se ha captado algún valor)⁵⁹, pero así como hay gente que tiene delante suyo un bien extremadamente valioso y no lo percibe como tal, así también existen los que tienden a considerar enorme cierto minúsculo valor captado, sea porque su sentimentalidad está exaltada por otros considerandos en el momento de la percepción axiológica, sea porque han sido educados según patrones estimativos desfasados de la realidad, etc., y de aquí viene la frase tan manida que asegura que "sobre gustos no hay nada escrito", apotegma falso como pocos en su textualidad y también en su intención, pues como ya se insinuó ayer, la lógica humana tiene mucho que decir sobre los valores y está bien autorizada para ello.

Voy entonces a tomar como verdadera --repito, provisoriamente-- la hipótesis de que la sentimentalización es inherente a la captación profunda de valores. De aquí se deduce que aquel que nunca se conmueve, ni siquiera en grado mínimo, demuestra con ello su incapacidad para valorar con plenitud los bienes que posee. (No me refiero al que no se conmueve exteriormente sino interiormente, que hay muchos que lloran por fuera o dan muestras estentóreas de contento sin que por dentro se les mueva un pelo, y lo mismo al revés.) "El corazón tiene razones que la razón desconoce" decía Pascal. Desgraciado aquel que posea un corazón mudo: dejará de percibir por ello lo mejor que nos es dado en esta vida⁶⁰.

o o o

Domingo 1º de junio del 2008/1, 13 p.m.

La contracara de la sentimentalización, en el mundo de las estimaciones,

⁵⁹ No me refiero a cualquier tipo de emoción, sino sólo a los sentimientos intencionales específicos de cada grupo valorativo, que detallaré más adelante.

⁶⁰ Miguel de Unamuno, enfervorizado pascaliano, habríase alegrado de esta mi aceptación del pansentimentalismo valorativo: "El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso lllore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado" (*Del sentimiento trágico de la vida*, p. 9).

está dada por la *repulsión*, abarcando en este concepto las diferentes emociones desagradables que se vivencian al captar algún tipo de disvalor. Habiendo aceptado que la sentimentalización es inseparable de la captación profunda de valores, voy también a suponer que siempre que se capta un disvalor aparece un sentimiento repulsivo en el ánimo del captador. Hay desde luego repulsiones no axiológicas, que se dirigen a circunstancias y no a disvalores: son los estados repulsivos no intencionales. Si la repulsión es intencional, puede suceder que lo que se perciba sea (a) un disvalor vital, relacionado con lo *dañino*; (b) un disvalor estético, relacionado con lo *feo*; (c) un disvalor intelectual, relacionado con lo *falso*; (d) un disvalor cultural, relacionado con lo *intrascendente*, o (e) un disvalor ético, relacionado con lo *malo*. En *a*, el sentimiento repulsivo se puede definir, a grandes rasgos, como *miedo*; en *b* como *desarmonía*; en *c* como *desconcierto*; en *d* como *hastío* y en *e* como *indignación*. Siempre que se vivencia una repulsión intencional es porque se ha captado un disvalor, a no ser que el individuo que repulsa sea esencialmente orgulloso (soberbio), en cuyo caso puede suceder que la repulsión sea el indicio de la captación de un valor, pues como ya se dijo, el hombre orgulloso tiende a poner patas arriba la escala objetiva y a percibir valores creyendo que son disvalores y viceversa, esto especialmente relacionado con los valores éticos, pero puede sucederle lo mismo con cualquier otro grupo valorativo. El hombre dominado por la concupiscencia, en cambio, no trastoca las escalas axiológicas, más bien las ignora por no poder percibirlas, siendo que sus estados emocionales responden únicamente a lo subjetivamente satisfactorio, es decir que sólo se emociona por hechos circunstanciales y nunca con la profundidad propia del que percibe valores o disvalores.

Voy a dejar de lado por el momento a las primeras cuatro repulsiones para dedicarme a la indignación. Lo primero que hay que decir respecto a ello es que no equivale al odio ni mucho menos. La indignación se refiere al disvalor propiamente dicho percibido en un suceso, mientras que el odio se refiere al portador del disvalor percibido. Así, podemos indignarnos cuando nos enteramos de que una madre dejó a su bebé recién nacido en un tacho de basura y podemos a la vez odiar a esa madre, pero bien puede presentarse la indignación sin que aparezca el odio particularizado. El odio, pues, no es inherente a la captación profunda de un disvalor ético. ¿Lo es la indignación? Tampoco. Este sentimiento es propio de quien percibe un disvalor ético sin haber alcanzado él mismo un virtuosismo ético relevante. En el caso del individuo virtuoso, la indignación deja su lugar a la *pesadumbre*. El santo, el sabio y el héroe nunca se indignan ante la maldad: se apesadumbran, y luego de apesadumbrarse responden a ella con alguna acción que contrarreste sus efectos o al menos los mitigue. Estos individuos dan siempre una respuesta adecuada al disvalor ético percibido⁶¹, no como los individuos que se indignan, que pueden responder adecuada o inadecuadamente a un disvalor captado, o responder sólo afectivamente y no volitivamente. No hay que suponer aquí que la indignación sea una respuesta inadecuada a un disvalor; la respuesta afectiva que implica la indignación es

⁶¹ (Nota añadida el 26/7/9.) No se puede responder a la captación de un valor ético. Siempre que se responde a un valor, se trata de la captación de un valor extramoral (ver más adelante).

adecuada, pero puede llevar o inducir a la voluntad, en los individuos poco bondadosos, a que adopte una respuesta inadecuada⁶².

El problema con los que se indignan con facilidad (es decir, con los que tienden a percibir con mayor facilidad los disvalores éticos en lugar de valores positivos) aparece cuando en su escala estimativa se le concede importancia a un dudoso valor moral: la justicia. Todos aquellos que profesan por "lo justo" una particular idolatría son los que, luego de indignarse ante la "injusticia", proceden a "ajusticiar" al portador del disvalor percibido, sea denunciándolo ante las autoridades policíacas, sea linchándolo derechamente, todo esto recubierto por un aura de falso virtuosismo que no es hipocresía sino algo peor: pura maldad. El individuo bondadoso --pero no santo-- podrá indignarse ante el crimen, y es buen síntoma el que se indigne, porque significa que lo percibe, que no le pasa de largo como al ciego axiológico; pero si además de indignarse pretende *vengarlo*, por este solo proceder deja de ser bueno y se alinea con el criminal, pues ya lo dijo Jesús y también su adelantado Sócrates: no es correcto devolver mal por mal, sino bien por mal. La "justicia" y su monumental aparato institucional pueden quedar pagando si nos comportamos tal como lo aconsejan estos profetas, pero la ética nos absolverá⁶³.

o o o

Sábado 28 de junio del 2008/12,49 p.m.

Sabrán el lector disculpar ciertas desprolijidades lógicas que cometo en estos escritos, y es que lo que yo hago es pensar mientras voy escribiendo y no --que es lo que se estila-- escribir una vez que hubiere terminado de pensar, con lo cual todas mis cavilaciones quedan al desnudo, incluso las más torpes, esas que los que piensan sin el auxilio de la lapicera dejan sepultadas en el sector "basurero" de su conciencia y jamás ven la luz.

En primer lugar, eso de que la indignación se refiere al disvalor propiamente dicho y no a su portador contradice todo lo que vengo sosteniendo respecto de que "nuestra conciencia no puede captar valores sino a través de objetos valiosos o de acciones valiosas; los valores en sí no lo capta nunca" (21/3/8). No puede uno indignarse "en el vacío": siempre que la indignación aparece, aparece asociada con un suceso que se juzga inético⁶⁴ y cuyo protagonista es un ser humano en la gran mayoría de los casos. Pero también hay un error en suponer que la indignación es parte de la estimación, de la captación axiológica, cuando en realidad es una respuesta (afectiva) a la estimación. En mi anterior entrada comencé suponiendo que la indignación era un sentimiento estimativo y después,

⁶² De todos modos no es la indignación la que determina la voluntad, pues un sentimiento jamás determina movimientos por sí mismo: es el proceso estimativo el que dispara la volición, siendo la indignación (o la pesadumbre) un mero epifenómeno.

⁶³ Para entender a Sócrates como precursor del sermón de la montaña, bastará leer el *Critón* de Platón o, en su defecto, mis anotaciones del 9/9/3 (cap. 1, p. 25).

⁶⁴ Por eso San Agustín decía que la indignación es "odio perfecto", mientras que el odio imperfecto, que podríamos asociar con el rencor, se produce a causa de un juicio en el que suponemos un perjuicio personal (ver anotaciones del 12/8/7).

casi sin notarlo, terminé calificándola de respuesta afectiva, que es en realidad su verdadera función: una respuesta *inadecuada* al disvalor previamente captado. La repulsión propia de la captación de disvalores éticos es siempre la pesadumbre --excepto, claro está, en los individuos sumidos en el orgullo, a quienes la captación de un disvalor ético les provoca regocijo (en tanto y en cuanto no interfiera en su esfera de satisfacciones). Y es el momento de separarme definitivamente del punto de vista de Hildebrand, que considera no sólo a la pesadumbre, sino a todas las emociones que yo incluyo en el acto cognoscitivo de la repulsión, como respuestas afectivas, siendo para mí emociones inherentes a la estimación, al percibir sentimental, y no posteriores a este proceso. Dice Hildebrand (*Ética*, 17,5) que el temor es una respuesta al valor, lo mismo que la alegría, y justifica su aserto del siguiente modo: "Primero hemos de saber que llega nuestro amigo antes de poder alegrarnos de ese hecho". A mí me parece que el juzgar como próxima la llegada de un amigo y el alegrarnos es todo un mismo proceso: captamos el valor de la amistad a través del sentimiento de alegría. Y lo mismo cuando captamos un disvalor vital que juzgamos peligroso para nuestra integridad: la estimación ya trae consigo al miedo como uno de sus elementos constitutivos. "En los actos cognoscitivos --insiste Hildebrand--, la intención va, por así decir, del objeto a nosotros; el objeto se manifiesta a nuestro espíritu, nos habla y nosotros escuchamos. Pero, en las respuestas al valor, la intención va de nosotros al objeto". Coincido con esto y lo empleo a mi favor, pues ¿no es el suceso terrorífico el que "nos habla" y en su mismo hablar nos provoca miedo? La intención no va de nosotros al suceso, no somos nosotros quienes le causamos miedo al suceso, sino al revés, y lo mismo en el caso de la alegría. Las únicas emociones que no forman parte del proceso cognitivo de captación de valores y que sí deben clasificarse como respuestas al valor, son las emociones amorosas y odiosas y las que de ellas derivan. Las emociones de la estimación vienen siempre coloreadas por el agrado (la alegría, la esperanza) o por el desagradado (el miedo, el desconcierto), dependiendo de si juzgamos al suceso percibido como valioso o disvalioso respectivamente. En cambio las respuestas afectivas, siendo, como va de suyo, agradables o desagradables para quien las vivencia, obedecen a otra polaridad, la del amor y el odio, y así sucede que las respuestas amorosas pueden ser, ora placenteras, ora displacenteras (dependiendo, por ejemplo, de la proximidad o alejamiento de la persona amada), y lo mismo con las respuestas teñidas de odio (desagradables casi siempre pero profundamente agradables en ese momento cúlmine del odio al que llamamos venganza)⁶⁵. Y así como lo que se juzga valioso viene siempre acompañado de un sentimiento placentero y lo que se juzga disvalioso nos parece desagradable, así también podemos clasificar las respuestas afectivas como adecuadas (éticamente deseables) o inadecuadas (éticamente indeseables) dependiendo de su carácter amoroso u odioso respectivamente. Toda respuesta afectiva al valor es adecuada cuando el amor predomina, y es siempre inadecuada cuando está signada por el odio.

⁶⁵ Se me dirá que la venganza implica acciones y que por lo tanto es una respuesta volitiva y no afectiva. Lo concedo, pero mientras el individuo se venga el odio continúa, y este odio que ahora es agradable se superpone, como respuesta afectiva, a la respuesta volitiva de la venganza como tal.

Esto de calificar las emociones --o, mejor aún, las pasiones-- amorosas y odiosas como meras respuestas afectivas a los valores previamente percibidos contrasta, en cierto sentido, con la opinión de Scheler:

Nuestro espíritu hace en el amor y el odio algo más que «replicar» a valores ya sentidos y, eventualmente, preferidos. El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una *ampliación* o una *restricción* la esfera de valores accesibles al percibir sentimental de un ser, a cuya constitución va vinculada también la función del preferir [...]. Estimo que no es esencial para el acto del amor el que se dirija hacia ese valor «a modo de réplica», *después* de haberlo percibido sentimentalmente o *después* de haberlo preferido, por el contrario, ese acto juega más bien el papel de auténtico *descubridor* en nuestra aprehensión del valor [...]; representa un *movimiento* en cuyo *proceso* irradian y se iluminan para el ser respectivo valores que hasta entonces desconocía totalmente. Por consiguiente, no *sigue* al percibir sentimental del valor y al preferir, sino que les precede en la marcha como un guía o explorador, por cuanto que le corresponde una misión «creadora», no respecto de los valores en sí existentes ya, claro está, pero sí respecto al círculo y conjunto de los valores que puede sentir y preferir, en cada caso, un ser (*Ética*, tomo II, pp. 32-3).

En resumidas cuentas, el amor cumple para Scheler la función de lo que yo di en llamar "desempeñador axiológico" (y el odio sería un "enturbiador" axiológico). Yo acepto la existencia de ese guía o explorador que se nos adelanta e ilumina con luz propia el mundo de los valores objetivos, pero no lo emparento con el amor sino con la bondad. Ese guía que nos precede viene a ser para mí una entidad no vivenciable, algo que parece formar parte de otra realidad, ajena a todo lo que nuestra realidad nos ofrece de primera mano. El amor es una pasión, esto es algo que considero evidente por mucho que Scheler lo niegue (dice, justo antes del texto citado, que la única explicación posible de que se considere al amor como una pasión es "la extraordinaria incultura de nuestra época"), y como tal pasión que es, sale de nosotros, luego de originarse allí dentro, y se dirige hacia su objeto, dejando en nuestra conciencia ese sentimiento tan característico que todo amante conoce y disfruta o padece. Con el amor respondemos al valor que, según nuestro juicio, posee tal o cual suceso sentimentalmente percibido. Pero nuestro juicio puede ser erróneo: podemos amar sucesos que no son dignos de ser amados. Y ahí es donde justamente interviene la bondad como entidad metapsicológica no vivenciable y no pasional: corrigiendo los efectos del juicio valorativo y posibilitando que amemos tan sólo lo que merece ser amado. Todas las personas, incluso las más despiadadas, pueden amar, pero sólo las personas buenas pueden amar lo bueno y están impedidas de amar lo malo⁶⁶, ante lo cual nunca se indignan ni encolerizan, sino que se apesadumbran. Este perfeccionamiento del juicio de valor es el que antecede a la percepción del

⁶⁶ Esto no significa que un santo no pueda amar a un criminal. El criminal, como persona, posee un valor ontológico positivo, y es a este valor a quien dirige su amor el hombre bueno. Lo que no puede hacer es amar el crimen, porque dicho suceso está cargado de disvalores y es repelente al amor excepto en las personas ya de por sí disvaliosas.

suceso valioso y posibilita una estimación adecuada. Sin juicio no hay estimación, y sin juicio correcto no hay estimación adecuada. El amor viene después, y constituye siempre una respuesta adecuada al valor percibido, incluso en aquellos casos en que se ama lo que no es digno de amor⁶⁷.

Queda mucho por dilucidar, pero por ahora concluyo que el mundo de los valores se reduce a seis presupuestos: 1º) la representación del suceso, 2º) el juicio valorativo, 3º) la estimación y posterior valoración, 4º) la respuesta al valor percibido, 5º) los actos del preferir y el postergar, y 6º) el perfeccionamiento del juicio de valor merced al buen comportamiento. De todos estos presupuestos, los primeros cuatro son explicables psicológicamente, mientras que en los dos últimos aparece un ingrediente metafísico. El amor, tal como lo conocemos vulgarmente, forma parte de nuestra estructura mental ordinaria, se vivencia como pasión (en ciertos arrebatos no traspasa el umbral de la emoción) y carece de trascendencia. Lo trascendente y lo metafísico no es el amor sino la bondad inteligentemente activa, que es la responsable del amor noble, pero *no* es el amor noble. Me permito sugerir que Scheler hacía referencia a esta bondad cuando afirmaba todo lo anteriormente expuesto acerca del amor⁶⁸.

o o o

Martes 1º de julio del 2008/10,03 a.m.

Existe sin embargo un grupo de sentimientos que ni pertenece a la esfera de la aprehensión de los valores ni constituye una respuesta a los mismos. Scheler los llama sentimientos espirituales o de la personalidad, y corresponden a la mayor felicidad imaginable y a la mayor infelicidad: la *beatitud* y la *desesperación* (*íbid*, II, pág. 113).

Los sentimientos básicos por excelencia son los de la sensación o sensibles (un dolor de muelas, un orgasmo). Inmediatamente después vienen los sentimientos que dependen de los estados corporales (el cansancio, la ebriedad) y de las funciones vitales (la respiración, la digestión). Ya bastante desligados de los anteriores aparecen los sentimientos anímicos o sentimientos del yo (alegría, tristeza), y en último término, la evolución ha querido regalarnos a nosotros los humanos con exclusividad aquí en la tierra, los sentimientos espirituales ya mencionados. Ahora bien; la principal diferencia entre los sentimientos espirituales y todos los anteriores radica en que la causa que los motiva nos es desconocida y

⁶⁷ "¿Diremos acaso --comenta Franz Brentano coincidiendo conmigo-- que todo lo que es amado y puede ser amado es digno de amor y bueno? Evidentemente, no sería eso justo; [...] la presencia real del amor no es, sin más ni más, prueba de que lo amado sea digno de amor. [...] no es raro que uno que ama una cosa se diga al mismo tiempo que esa cosa no merece amor" (*El origen del conocimiento moral*, cap. 25). La última frase me parece un tanto arriesgada, por no decir errónea.

⁶⁸ Al descartar todo proceso metafísico-intuitivo de los primeros cuatro pasos aquí esbozados, me pongo a resguardo de las críticas que varios eticistas modernos le asestan a la ética material de los valores en el sentido de que pretende ser una ética normativa y a la vez intuitiva, habiendo contradicción en probar la validez intersubjetiva de lo que se percibe como una intuición personal. A mí no me consta que tal contradicción exista, pero igual en mi sistema la norma --que por otra parte nunca es proposicional o judicativa en sentido absoluto-- no se cruza con las intuiciones: éstas aparecen después de que el imperativo ético se asoma detrás de la dilucidación estrictamente fenomenológica.

no pertenece al mundo de los fenómenos perceptibles o discernibles. Puede que desconozcamos las causas de nuestro cansancio, pero nunca dudaremos de que nos cansamos por causas que residen, en último término, dentro de nosotros y no en un mundo hipotético del que no tenemos noticias. En los sentimientos anímicos, en cambio, la causa generatriz *tiene* que sernos conocida: no podemos estar tristes o alegres sin saber por qué. Esto es exactamente lo contrario de lo que ocurre con los sentimientos espirituales:

No podemos estar desesperados «por algo» y ser «felices por algo», en el mismo sentido en que podemos estar alegres o tristes, ser afortunados o desafortunados por algo. [...] con toda razón puede decirse: cuando el algo en que, o por lo que estamos o somos felices y desesperados, puede indicarse y está dado, en ese caso *no* somos aún felices ni estamos desesperados. [...] por ende, podemos únicamente *ser* felices y *estar* desesperados, mas no sentir felicidad y desesperación (II, p. 126).

Claramente se ve que estos sentimientos no se originan en respuesta a un determinado valor o disvalor percibido, sino que

parecen brotar, por así decir, del punto germinal de los actos espirituales mismos e inundar con su luz y su sombra todo lo dado en esos actos [...]. Penetran y empapan todos los contenidos peculiares de la vivencia.

La beatitud y la desesperación "brotan *espontáneamente* de la *hondura* de nuestra persona misma", y

se ofrecen --si se me permite la expresión-- como pura «gracia», y cuanto más importantes son como *fuerza* de toda conducta y de todo querer, tanto más imposible es hacerles objeto de una intención o bien proponerse como «fin» que existan o no (II, p. 119)⁶⁹.

Yo deduzco de todo esto que tanto la beatitud como la desesperación son los auténticos sentimientos trascendentes que una persona puede ser capaz de vivenciar, y lo son porque consiguen el milagro que ni siquiera el amor realiza, a saber, el poner en relación directa e inalterable a la grandeza ética de la persona y al placer experimentado, o a la ineticidad con el dolor. El amor y la desdicha pueden convivir en un mismo espíritu simultáneamente, excepto cuando el amor es noble. Este tipo de amor es la consecuencia natural del sentimiento de beatitud; es, por tanto, un puro don de Dios, por mucho que se active merced a la percepción de un valor mundano. Y el sentimiento de beatitud, el éxtasis espiritual del que tanto se habla y al que casi nadie accede, depende para su vivenciación

⁶⁹ Aquí parece Scheler concordar, al menos en parte, con el concepto nietzscheano de la beatitud según consta en *El anticristo* (33): "En toda la psicología del «Evangelio» --dice Nietzsche refiriéndose no al Evangelio literal sino a la psicología del propio Jesús, que según él no está representada fielmente por el nuevo testamento canónico-- falta el concepto de culpa y de castigo, así como el de recompensa. El «pecado», cualquier relación de distancia entre Dios y el hombre, está abolido [...]. La beatitud no se promete, no se la sujeta a condiciones: es la única realidad, el resto son signos para hablar de ella".

de un virtuosismo, de un grado de bondad, casi rayano en lo perfecto, y bien dice Scheler que esta perfección no se consigue a través de la ejecución de buenas obras (ni siquiera en el caso de que las ejecutemos prescindiendo del deseo de acceder al universo beatífico), sino que, por el contrario, es la virtud misma y su correlato sentimental la única fuerza impulsora capaz de predisponernos a la ejecución desinteresada de las acciones éticamente deseables. No sucede que nos comportamos bien y luego, como consecuencia de ese comportamiento, somos felices, sino que somos felices porque Dios así lo dispuso, y de esa felicidad sin esfuerzo brotan luego, necesariamente, las acciones más heroicas, las más tiernas afecciones y las más enjalbegadas intelecciones⁷⁰.

o o o

Miércoles 2 de julio del 2008/12,26 p.m.

No debe interpretarse con respecto a la beatitud que el santo sea incapaz de sufrir o de captar disvalores. Sufre y se apesadumbra lo mismo que cualquier no beato, pero sus pesares acaecen siempre con el telón de fondo de su estado endémico espiritual. Así, el santo se retorcerá ante la tortura, pero ni bien finalice recobrará la calma y el éxtasis y todo será para él color de rosa. En palabras de Scheler,

el hombre «dichoso» puede sufrir alegremente la miseria y el infortunio, sin que por esto sufra un embotamiento para el dolor y el placer del estrato periférico. [...] la gran innovación de la doctrina cristiana de la vida fue que no consideró como buena la apatía, es decir el embotamiento para el sentimiento sensible, tal como había hecho la *stoa* [...], sino que, por el contrario, marcó un camino en el que se podía sufrir el dolor y el infortunio sin dejar por ello de ser *dichoso*. [...] la liberación del dolor y del mal no constituye para la ética cristiana –como en el budismo-- la beatitud, sino únicamente la *consecuencia* de la beatitud; y esta liberación no consiste en una ausencia del dolor y la pena, sino en el arte de sufrirlos de la «manera justa», es decir, de un modo dichoso (II, pp. 130-1).

12,45 p.m.

"Es de la mayor importancia para el problema ético --comenta Scheler-- el hecho de que el tener o no tener sentimientos está tanto más sometido al *querer* y al *no querer* (e igualmente a su efectividad práctica) cuanto más se aproximan aquellos al nivel de los estados sensibles de sentimiento" (II, p. 118). Esto significa que podemos utilizar nuestra voluntad para procurarnos sentimientos placenteros, en gran medida, si nos referimos a los placeres de la sensibilidad, pero no tanto manejaremos a nuestro antojo los sentimientos vitales y corporales, y aún menos los anímicos, quedando los sentimientos espirituales completamente desgajados del poder de nuestros deseos.

⁷⁰ El inmediato continuador de Scheler en el campo axiológico, Nicolai Hartmann, entendía que "el hombre más feliz no es ciertamente el mejor" (*Ética*, cap. X.). Esto en la práctica es casi siempre así, porque no se mide el grado de felicidad por la beatitud o el éxtasis alcanzado sino por los meros estado de alegría, y la gente canalla puede ser bastante alegre. Elévense un poco las miras hacia la verdadera felicidad y se verá que la misma depende de la virtud y sólo de la virtud, siendo secundario el hecho de que tal vez no podamos encontrar ningún ejemplo concreto de este maridaje dentro de nuestro campo experimental.

Únicamente en virtud de este hecho podremos comprender que todo eudemonismo práctico [...] debe suponer *forzosamente* la tendencia a dirigir toda la actividad voluntaria [...] hacia el aumento puro y simple del *placer sensible*, y esto quiere decir que es una conducta hedonista. La razón no es que no haya ningún otro placer que el sensible [...], sino sencillamente que las *causas del placer sensible* son las únicas susceptibles de un inmediato encauzamiento práctico (II, p. 119).

De ahí que los esfuerzos de los utilitaristas políticos, de Bentham en adelante, hayan sido siempre infructuosos a la hora de fomentar la dicha, pues

el valor y la importancia moral de los sentimientos de felicidad considerados como fuentes de querer moral, se hallan en relación inversa con la posibilidad de alcanzarlos por el *querer* y el *obrar*. [...] únicamente son las alegrías de más bajo valor las que son influenciadas prácticamente por cualquier «reforma» posible de los sistemas sociales y jurídicos y por la acción político-social en general [...]. El conocimiento de este hecho [...] ha guiado a todos aquellos moralistas que --desde Sócrates a Tolstoi-- han exigido, frente a aquellas aspiraciones utilitaristas, el *recogimiento de la persona en sí misma*, es decir, un regreso hacia los estratos más profundos de su ser y vivir, poniendo la «salud» moral, no en cualquier variación de simples sistemas, sino únicamente en el renacimiento y la regeneración interior de la persona (II, p.120).

Scheler ha resumido aquí magistralmente todos los argumentos que yo pudiera ofrecerles a quienes quisieren saber por qué relego a la política, en mis teorizaciones, siempre un segundo plano: ¡porque las reformas políticas, sea de la índole que fueren, nunca nos harán felices!⁷¹ Pero es inevitable que el hombre vulgar ponga sus empeños en las mejoras de tipo social en virtud de una ley psicológica que Scheler visualiza del siguiente modo:

Siempre que el hombre se halla insatisfecho en un estrato más *central y profundo* de su ser, su tendencia colócase en la *postura* de sustituir ese estado disgustante por una orientación hacia el placer y en verdad hacia el estrato periférico en cada caso, es decir, el estrato de los sentimientos más fácilmente provocables. La intención conativa al placer es ya en sí misma un signo de interior infortunio⁷² [...]. Así, el que en su centro se halla desesperado, «busca» la *felicidad* en las relaciones humanas [...], y el agotado vitalmente ansía la frecuentación de sentimientos aislados de placer sensible [...]. Incluso para una época entera, el signo más seguro de su decadencia vital es siempre el creciente hedonismo práctico (pero no es nunca el hedonismo práctico la *causa* de esta decadencia) (II, p. 129).

⁷¹ Existe otra explicación de mi apolitismo, y es que, como decía Nietzsche, "el que lleve dentro de sí el *furor philosophicus*, no tendrá siquiera tiempo para consagrarse al *furor politicus* y se guardará de leer todos los días periódicos y de ponerse al servicio de un partido" (*Consideraciones intempestivas*, "Schopenhauer, educador", 7). Para Nietzsche, al igual que para mí, la política es necesariamente partidista y, por lo tanto, ajena al espíritu de la filosofía.

⁷² Sin embargo, para Scheler el reino de los valores se extiende hasta la esfera de lo agradable. Más lógica me parece la postura de Hildebrand, que desconecta lo subjetivamente satisfactorio de toda posible valoración.

Como el hombre vulgar nunca experimenta, no digamos ya la beatitud, sino ni siquiera las alegrías más elevadas que la vida puede ofrecernos, tiene que conformarse con apoyar esas reformas políticas que le propiciarán, a lo sumo, mejor comida, seguridad, salud, educación y más posesiones⁷³, pero que nunca lo convertirán en una persona satisfecha. Y cuanto más ocupa su vida en esos ideales de bajo calibre, tanto más insatisfecho se siente allí donde la voluntad no tiene injerencia. No digo que sea incorrecto propiciar (sin coacción) reformas políticas que favorezcan el buen vivir de las gentes pobres, pero si nos quedamos sólo en eso, no habremos hecho gran cosa por la felicidad del pueblo.

o o o

Jueves 3 de julio del 2008/11,14 a.m.

Tampoco afirmo que todos los placeres menores deban ser desdeñados y que quien los disfruta es un hedonista de poca monta. Simplemente sucede que todos esos placeres cobran una nueva dimensión cuando se vivencian dentro de un estado de satisfacción superior a la circunstancia que los recubre.

Es un fenómeno muy particular el que sólo cuando nos sentimos «satisfechos» en la esfera «más céntrica» de nuestra vida --donde más «en serio» somos--, entonces, y sólo entonces nos satisfacen plenamente contentos sensibles o ingenuas alegrías superficiales (así, por ejemplo, en una fiesta o en un paseo). La risa plenamente satisfecha por cualquier alegría superficial de la vida estalla, por así decir, únicamente en el trasfondo de ese profundo *estar satisfecho* (I, p. 141).

Sin embargo hay sobrados casos de gente inescrupulosa y de auténticos asesinos que carcajean hasta llorar. Esta gente se siente satisfecha consigo misma pese a su crapulencia o incluso, en algunos casos, debido a ella. Luego, no es nuestro grado de bondad real sino *el juicio* que hacemos de nosotros mismos el que dispara nuestra satisfacción o insatisfacción profunda (y en eso radica la principal diferencia entre la satisfacción profunda y la beatitud, en que esta última se manifiesta independientemente de todo juicio de valor)⁷⁴. Se complica entonces el tema de las acciones virtuosas que según Scheler y Hildebrand el santo realiza "de espaldas" a su propio virtuosismo. El santo que supone ser el peor de los pecadores (Teresa de Jesús) es un santo insatisfecho. Ignorar nuestros propios valores éticos, si es que realmente los tenemos, no es un síntoma de humildad, sino de simple ignorancia. La humildad radica en esconder estos valores --siempre

⁷³ "Toda decadencia vital va acompañada de una tendencia creciente hacia la posesión" (II, p. 130). Una prueba más de que me ha tocado vivir en una época decadente.

⁷⁴ También difieren en que la satisfacción es susceptible de graduación y la beatitud no. La desesperación y la beatitud son sentimientos que, según Scheler, "o bien *no son vividos en absoluto*, o bien toman posesión de *todo* nuestro ser" (II, p. 126). Podemos estar más o menos satisfechos con nuestra vida; no podemos ser *un poco* beatos.

que se pueda-- a los ojos de los demás, pero no ante los propios. Esto último, me parece, se acerca más a un complejo de inferioridad que a otra cosa⁷⁵.

o o o

Viernes 4 de julio del 2008/12,19 p.m.

¿Puede ser que alguien haga el bien todo el tiempo y sin embargo se sienta desdichado? Sí, y esto sucede cuando se hace el bien con la esperanza de que tal comportamiento nos libre de la desdicha.

El que apetece un contento vinculado a un querer bueno y, por esa razón, quiere «lo bueno», no tiene un buen querer; y precisamente por esto le es recusado *necesariamente* el contento que va ligado esencialmente al *querer bueno mismo* (II, p. 135)⁷⁶.

12, 53 p.m.

Decía Nicolai Hartmann que el universo de los valores es tan grande, que la conciencia de cada ser humano no puede abarcarlo por entero a un mismo tiempo. Nuestro percibir sentimental podría compararse con la luz de un faro que ilumina el ancho mar sólo de a sectores y nunca por completo. De ahí que algunas personas, por ejemplo, sean muy sensibles a la estética y nada más que a la estética de las cosas, otras tiendan a ver en todo el componente teórico con exclusión de los demás valores, etc. Incluso dentro de cada grupo de valores el campo de dominio es tan vasto que nadie podría visualizarlo en su totalidad.

Hartmann creía, igual que Scheler, en la objetividad axiológica, pero se separaba de su antecesor cuando afirmaba que no es posible trazar una escala jerárquica de valores, ni entre los valores de cada grupo en particular ni entre los grupos generales mismos⁷⁷. Yo entiendo que tal escala es posible y necesaria para clarificar nuestros juicios de valor, y a nivel general puedo establecerla del siguiente modo:

VALOR ONTOLOGICO SUPREMO

⁷⁵ Y si la supuesta ignorancia de los propios valores éticos es fingida, tantísimo peor. "Vituperarse y empequeñecerse con exceso --decía Santiago Ramón y Cajal--, más que prueba de modestia pareceme alarde de pueril vanidad. Nos achicamos esperando que los demás nos agiganten. ¡Vano empeño! La opinión de quienes nos conocen no variará porque entonemos un *mea culpa* o exageremos nuestra inopia. Y, además, en nuestro debe figurará, en adelante, una partida más: el afán inmoderado de alabanza" (*Charlas de café*, p. 148).

⁷⁶ Lo que no le es recusado, pese a la intención impura, es el conocimiento metafísico que se vivencia luego de comportarse como es debido.

⁷⁷ En rigor de verdad, Hartmann no negaba, por ejemplo, que los valores éticos o estéticos fuesen superiores a los vitales, pero argumentaba que no siempre que se prefiere un valor superior se actúa correctamente, pues los valores superiores dependen en cierto grado de los inferiores (valores de fuerza) para manifestarse, de suerte que si no tenemos comida o abrigo para mantenernos con buen ánimo, se nos hará difícil la percepción de los valores más encumbrados; luego a veces hay que optar por esos valores menores y sacrificar por ellos a los superiores (cf. su *Ética*, caps. 28 y 63). Esta especie de pragmatismo axiológico es inobjetable; yo me sirvo de él frecuentemente, sobre todo al momento de abandonar mis lecturas.

VALORES ONTOLOGICOS DERIVADOS
 VALORES ETICOS VALORES CULTURALES
 VALORES INTELECTUALES VALORES ESTETICOS
 VALORES VITALES⁷⁸

El secreto para contrarrestar el efecto faro y poder captar la mayor cantidad posible de valores a un mismo tiempo estaría dado, según mi opinión, por la decisión de iluminar siempre y en todo momento la parte superior del cuadro y desdeñar el resto. Así, poniendo nuestra intención en la captación del valor del Ser Supremo --o de la Persona Suprema si ese nombre satisface nuestra intelección más adecuada--, automáticamente saldrán de la sombra la totalidad de los demás valores por más que no fijemos nuestra atención en ellos, y es que Dios actúa en este contexto como un espejo parabólico que distribuye la luz recibida y la descarga sobre el resto de los valores, propiciando una aprehensión cabal y exhaustiva de todo lo que de veras interesa conocer y a la vez oscureciendo el mundo de lo subjetivamente satisfactorio (pero no porque sea pecaminoso disfrutar de los placeres corrientes, ya que no es así en absoluto cuando este goce se vivencia con el trasfondo de algún valor elevado que le da ocasión de desfogarse). Tener la mente, el cuerpo y el alma dirigidos, apuntados todo el tiempo a Dios y sólo a Dios es la receta magistral del buen boticario axiológico⁷⁹.

o o o

Sábado 5 de julio del 2008/4,30 p.m.,

No me resulta tan sencillo conceptualizar los sentimientos de agrado que acompañan el percibir sentimental de los diferentes grupos de valores como sí me resultó en el caso de los sentimientos desagradables que acompañan a la percepción de lo que se juzga disvalioso. Viene a suceder aquí algo similar al problema dantesco de la descripción del paraíso, que no es, dicen los entendidos, en absoluto satisfactoria en comparación con su descripción del infierno. Intentaré acercarme lo más que pueda a los conceptos pertinentes a cada grupo, aunque me reservo el derecho de modificar los vocablos en el futuro si es que me surgen otros más adecuados.

Cuando percibimos un valor vital (relacionado con lo *saludable*), sentimos *expectación* --si es que el valor no es aún poseído-- o *seguridad* --si ya lo poseemos--. Ante la percepción de un valor estético (relacionado con lo *bello*), sentimos diversas emociones de acuerdo al tipo de suceso que se valora (una música, un cuadro, un paisaje), pero el sentimiento generalizante que las abarcaría podría denominarse *armonía*. Los valores intelectuales (relacionados con lo *verdadero*) vienen acompañados por un sentimiento que, a falta de términos acuñados que me satisfagan, bautizaré con un neologismo que le hace honor al

⁷⁸ A igual altura, hay una leve superioridad de los valores de la izquierda.

⁷⁹ Esto no equivale a una búsqueda. La naturaleza de Dios no es tal que sea dable encontrarlo merced al mucho buscarlo. Lo que debemos hacer, más bien, es ponernos en disposición de que Él nos encuentre y tomar recaudos constantemente a la espera del gran día. Somos como náufragos en una isla desierta, y el avión siempre tiende a sobrevolarnos justo en esas horas en que se nos apagó el fuego.

gran Arquímedes: el *eurekismo*. Los valores culturales (relacionados con lo *trascendente*) se perciben junto con otro sentimiento *sui generis* que voy a llamar *dilatación espirituosa*: la sensación de que nuestro espíritu se agranda. La percepción de los valores éticos (relacionados con lo *bueno*) aparece de la mano de la *admiración*, y los valores ontológicos (que carecen de antítesis disvaliosas y que se relacionan con el valor de los seres en tanto que seres, en especial de los seres personales) se perciben con el trasfondo del sentimiento de *alegría* cuando son derivados y con el sentimiento de *sumisión* cuando estamos --o creemos que estamos-- ante la presencia de Dios o ante alguno de sus atributos. Y si bien es verdad que no tienen antítesis, cuando un ser que juzgamos de gran valor ontológico deja de percibirse, la alegría troca en profunda *congoja*.

Todos estos valores, para poder ser aprehendidos (nunca en sí sino a través de sucesos valiosos), necesitan ser *juzgados* como tales. En realidad es el juicio valorativo y no la captación lo estrictamente indispensable para que aparezca la estimación, y es por eso que sólo de los juicios valorativos verdaderos, que sí dependen de la percepción del valor objetivo para concienciarse, se deducen las estimaciones adecuadas, siendo las estimaciones inadecuadas resultantes de un juicio de valor falso, es decir del juicio de valor que nace debido considerandos exteriores a la percepción del valor objetivo. En el juicio de valor falso el valor no existe, no obstante lo cual se percibe la sentimentalización y se produce la estimación tal como si el valor se hubiese percibido. Aquí el sujeto percibe un valor (o disvalor) *ilusorio*, se lo inventa a su gusto y desde ahí parte su estimación, pero esto ya no es ciencia, porque se sale de la objetividad inherente al mundo axiológico para ingresar a un universo acomodaticio. Desgraciadamente, no siempre es sencillo distinguir las estimaciones adecuadas de las inadecuadas. A veces, empero, lo es, y lo que se torna complejo es el persuadir a las demás personas. Los juicios intelectuales no-metafísicos pueden apoyarse mediante pruebas lógicas o materiales más o menos palpables, en cambio los juicios de valor no-intelectuales aparecen menos manejables desde ángulos racionales. Hay que echar mano de otras dialécticas erísticas más contundentes. La retórica, en este sentido, juega un papel preponderante. Pero al ser muy cierto aquello de que no hay peor ciego (axiológico) que el que no quiere ver, incluso este sistema de persuasión es, ante el hombre culto, bien limitado.

Mucho se ha escrito acerca de la "indispensable" diferenciación entre juicios del conocimiento y juicios de valor. Por mi parte, no alcanzo a ver en qué radica tal dicotomía (más allá de que los primeros puedan probarse o refutarse con mayor facilidad que los segundos), siendo que el conocimiento sólo se patentiza merced

a las estimaciones que se realizaren acerca del suceso conocido⁸⁰. Se dice, por ejemplo, que las verdades que la ciencia descubre no se perciben sentimentalmente sino de una forma fría, carente de sentimientos⁸¹. Esto es un error, y el caso de Arquímedes bailando de alegría luego de descubrir su famoso principio de flotación nos da la pauta de que aquí lo que estaba en juego era un valor. Ante un suceso cualquiera, una persona puede preguntarse: ¿esto es saludable o dañino? (para tales o cuales individuos), ¿esto es bello o es feo?, ¿esto es trascendente o intrascendente?, ¿esto es bueno o es malo?, y lo mismo cabe que se pregunte: ¿esto es verdadero o es falso? Cuando la que tiene sentido es la primera pregunta (por ejemplo, ante una bolsa de comida para perros), estamos ante un juicio de valor vital; cuando tiene sentido la segunda pregunta (por ejemplo, ante una escultura de arte chatarra), estamos ante un juicio de valor estético; cuando tiene sentido la tercera pregunta (por ejemplo, ante un discurso filmado del general Perón), estamos ante un juicio de valor cultural; cuando tiene sentido la cuarta pregunta (por ejemplo, ante un aborto), estamos ante un juicio de valor ético; por fin, cuando la que tiene sentido es la quinta pregunta (por ejemplo, ante el enunciado de la ley psicofísica de Weber-Fechner), estamos ante un juicio de valor intelectual. Una vez que el suceso ha sido estimado como bello, feo, trascendente, malo, etc. (y a cada suceso pueden caberle varias estimaciones; por ejemplo, un discurso puede ser trascendente y bello), se puede, en principio, realizar un análisis positivo acerca de la verdad o falsedad del juicio de valor emitido por cierta persona, pero este juicio exterior a la persona que estima no cambiará su juicio subjetivo y las emociones que le son inherentes. En el caso de los juicios de valor intelectual, la persona, ante un enunciado cualquiera, afirma su verdad o falsedad, verdad o falsedad que luego podrían ser ratificadas o refutadas por otros procedimientos más objetivos pero que no le quitarían al sujeto que las percibe su sensación de eureka o de desconcierto de acuerdo a su propia estimación. Los que niegan que los juicios intelectuales pertenezcan al mundo de los valores aducen que casi nunca se dan, en la práctica, estas enérgicas emociones ante un enunciado verdadero o falso; esto es así porque la mayoría de los enunciados con que nos topamos en nuestra vida cotidiana ya los tenemos

⁸⁰ El mismo Max Scheler negaba que la verdad tuviese valor. Dice al respecto Llambrías de Azevedo: "La verdad [para Scheler] no es un valor, como lo bueno o lo bello. No tiene sentido decir que un árbol es verdadero, como decimos de él que es bello. [...] la verdad no es un valor, porque no es una cualidad sino una relación: una relación de concordancia entre el contenido del juicio y el contenido objetivo a que aquél se refiere" (*Max Scheler*, p. 71). Pero es incorrecto decir que la verdad no es una cualidad. Ciertamente, decir que un árbol es verdadero es emitir un juicio bastante curioso (aunque no carente de sentido: es como decir "este árbol existe", y esta proposición puede ser verdadera o falsa), pero decir *de un juicio* que es verdadero es algo cotidiano. Los valores, hemos dicho, se aplican a sucesos, y el suceso puede ser algo concreto (como un árbol o una persona), pero también puede ser algo fáctico (como una puesta de sol o el canibalismo), o algo imaginario (como un cuento de hadas o un árbol espejismado en el desierto --un árbol *falso*--), o algo teórico (como un juicio). Un juicio es un suceso, y ese suceso puede poseer la cualidad de la veracidad --cualidad que lo convertiría en un juicio valioso-- o la cualidad de la falsedad --que lo convertiría en un juicio disvalioso.

⁸¹ Uno de los primeros pensadores que se comprometió con esta opinión fue David Hume: "Lo que es honroso, lo que es bello, lo que es decoroso, lo que es noble y lo que es generoso, toma posesión del corazón y nos incita a abrazarlo y afirmarlo. Lo que es inteligible [...] y lo que es verdadero sólo obtiene el frío asentimiento del entendimiento" (*Investigaciones sobre los principios de la moral*, sección primera).

memorizados y no nos sorprenden, y entonces la emoción queda subterránea, sin llegar a la conciencia. Son *juicios de la costumbre*, tan valiosos o disvaliosos (y tan objetivamente verdaderos o falsos) como cualesquiera otros juicios de valor, pero cuya estimación baja en sentimentalidad es reemplazada por la valoración, que es la aprehensión más bien discursiva del suceso valioso. Esto, por otra parte, si bien es característico de los juicios intelectuales, no es exclusivo de ellos. Así, cuando apreciamos por primera vez una monumental obra de arquitectura (una catedral, por ejemplo), el sentimiento de armonía que nos envuelve no se podría comparar en intensidad con el que experimentaremos luego de verla por quincuagésima vez. La belleza de la obra, objetivamente, no se habrá modificado, pero subjetivamente nuestra estimación mermará debido al acostumbramiento. Seguiremos juzgándola bella, pero no tanto estimándola sino valorándola. La valoración, pues, es una estimación con constancia, y el papel de la constancia es el de inclinar el juicio hacia el elemento intelectual en desmedro del emotivo⁸². Yo no puedo emocionarme al juzgar que dos más dos es igual a cuatro, porque eso ya lo sé desde hace decenios y todos los demás también lo saben, pero sí me he conmovido, y de un modo característicamente placentero, allá por 1997, cuando daba mis primeros pasos intelectuales relevantes. *Todo juicio es un juicio de valor*⁸³; la axiología se mete por todos y cada uno de los poros de nuestra existencia. Si algunos consideran que esta disciplina filosófica ya cumplió su cometido y está bien muerta, recapaciten un poco y abran su espectro mental hacia esta buena nueva que por mucho que se le niegue, no por eso dejará de perseguir el alma de aquellos pensadores que buscan la verdad y nada más que la verdad de los asuntos, y que se emocionan gratamente cuando juzgan que la descubren.

o o o

Martes 8 de julio del 2008/2,31 a.m.

Los únicos juicios de valor relativos, son los vitales. A las proposiciones "esto es saludable" o "esto es peligroso" debe añadirseles necesariamente "para tal o cual ser o seres", pues no es posible determinar suceso ninguno que sea saludable o peligroso para todo tipo de entidades. En cambio cuando firmamos que "esto es bello" o "esto es intrascendente", lo hacemos absolutamente. No que es bello para mí, o intrascendente según el punto de vista actual, sino bello en sí e intrascendente en sí⁸⁴. Desde ya que uno tiende a universalizar sus preferencias

⁸² He aquí la explicación de la inexorable desaparición de la emoción vulgar del enamoramiento al cabo de un cierto tiempo de convivencia con el ser querido. La estimación, henchida de sentimientos, tiende a esconderse detrás de la fría valoración. Sin embargo, ya hemos visto que el amor no forma parte de la estimación sino de las respuestas al valor; de aquí deduzco que quienes dejan de sentir por su pareja, conforme pasan los días, la misma pasión que sintieran en los primeros encuentros, son aquellos que no han sabido responder amorosamente a los valores que su pareja les ofrecía, contentándose tan sólo con las emociones estimativas (alegría, orgullo) o con las que derivan de lo subjetivamente satisfactorio (excitación sexual), que son las que tienden a desaparecer, las unas detrás de las valoraciones discursivas y las otras detrás del hartazgo.

⁸³ Hablo de juicios teóricos. Los juicios prácticos son de otro tipo, como se verá más adelante.

⁸⁴ Decía Samuel Alexander que "lo que caracteriza nuestros juicios acerca del valor de un objeto o de la verdad de una proposición o del bien de un acto es que el objeto evaluado es asido en consideración a él

personales, lo que no está del todo mal si es que antes se ha tomado uno el trabajo de sutilizar esas preferencias para que coincidan con los patrones objetivos. Pero decir que esto es bello para mí y sólo para mí es confuso y equívoco. La belleza es una y la misma para todos, lo mismo que la bondad, la verdad y la trascendencia. Si no las percibimos es porque algo nos falla en nuestro engrane axiológico, y si las percibimos en donde no están cual si fuesen un espejismo, el peligro es aún mayor.

Otra característica que diferencia a los valores vitales de los demás es su fortaleza. Cuanto más elevado es un valor, decía Hartmann, es también más débil; cuanto más elemental, más fuerte. No se puede vivir siempre pensando en los valores elevados, porque éstos son muy difíciles de captar y de llevarse a la práctica; tal emprendimiento nos alejaría de los valores vitales con el consiguiente riesgo para la propia vida. Habría que realizar una especie de cálculo que nos indique cuándo debemos dejarnos llevar por los valores fuertes y cuándo por los débiles, porque la experiencia histórica nos indica claramente que salvo rarísimas excepciones, sin una base vital sólida no se puede llegar hasta las nubes. Continúo así con la vindicación del pensamiento marxista que tanto desestimo hace algunos años por ocuparse de "naderías", de asuntos completamente irrelevantes al bien vivir espiritual. Los valores económicos, como subgrupo de los valores vitales y como descendientes directos de los primitivísimos valores territoriales, tienen una fuerza y una injerencia incomparables en lo que hace al buen desarrollo psíquico de la persona. Sin llegar a decir que la riqueza es la madre de la virtud, cosa que sería necio admitir, digo sí que los hombres virtuosos han nacido y florecido, la mayoría de las veces, en familias desahogadas, y entonces ¿qué mejor que las reformas económicas comunistas para propiciar el advenimiento de generaciones menos egoístas, orgullosas y concupiscentes que las que hoy pueblan el globo?⁸⁵

o o o

Sábado 12 de julio del 2008/2, 41 p.m.

Pero no hay que deducir del carácter absoluto de los juicios de valor no vitales el hecho de que no puedan utilizarse los valores como medios en lugar de como fines en sí mismos. Una obra de arte auténtica posee valor absoluto, y quien la contempla desinteresadamente y por su sola belleza la está percibiendo como

mismo" (*La belleza y otras formas del valor*, párrafos iniciales). La excepción a esta regla, según mi opinión, aparece con los bienes vitales, que se evalúan en función del sujeto que podría o ha podido interactuar con ellos. De más está decir que muchos sociólogos positivistas consideran que *todos* los valores deben evaluarse tomando en consideración factores externos. Así, dice Mario Bunge: "Si algo es valioso, lo es para una unidad social U, en algún respecto R, en alguna circunstancia C, y con un conocimiento de fondo K. Nada es valioso a secas ni bueno en sí mismo: no hay valores y bienes intrínsecos y absolutos" (*Ética y ciencia*, apéndice III, 1). Este relativismo a lo Bertrand Russell, que afirma que la bondad o la inteligencia trascendente, o cualquier otra virtud cardinal, puede llegar a ser éticamente indeseable bajo ciertas circunstancias, es irrefutable desde la lógica, pero lo considero, intuitivamente, como la apoteosis de la ética pedestre.

⁸⁵ Es menester aclarar que mi adhesión al marxismo queda completamente suspensa en la cuestión de los medios a emplear para la concreción del proyecto, esto es, en la coacción y coerción violentísimas que Marx juzgó, en su *Manifiesto*, inherentes al proceso de transformación del modelo económico general.

un fin absoluto; pero hay gente que saborea el arte por vanidad, para que los demás supongan que su gusto es exquisito, y están los que, al mismo tiempo que aprecian una obra, calculan las ganancias que les proporcionaría su comercialización: la belleza, sin perder nunca su absolutez, pasa a ser en estos casos un medio de satisfacer la vanidad o la codicia. De todos modos, si bien es deseable que los valores tengan una utilidad directa, no siempre que se los utiliza indirectamente para satisfacer otros impulsos estamos ante un hecho indeseable desde la ética. Los conocimientos que adquiere un estudiante universitario *para* poder ejercer una profesión en el futuro, el hecho de conocer para poder tener un empleo anhelado no es inético, si bien es más conveniente que se conozca por lo que se denomina "curiosidad intelectual" y no por otros considerandos⁸⁶. Los esfuerzos desesperados de Van Gogh para vender sus pinturas no eran fruto de un ansia de trascendencia sino de un ansia de supervivencia, y no por eso hay que rotularlos como algo negativo⁸⁷. La utilización de un bien como fin es siempre deseable; utilizarlo como medio puede resultar deseable o indeseable según la entidad psicológica que rija el procedimiento⁸⁸.

⁸⁶ La curiosidad intelectual es la que posibilita el eureka. El problema de la intelectualidad radica en que una vez que se ha probado esta emoción, se tiende a buscar el conocimiento ya no por curiosidad sino para experimentar el eureka. Los bienes intelectuales pasan entonces a cumplir el rol de medios, y el eureka buscado rara vez aparece.

⁸⁷ Van Gogh pintaba por amor al arte y a la belleza, eso no se discute, pero el amor a la belleza es muy distinto del amor a la trascendencia (y este último difiere a su vez radicalmente del deseo vanidoso). No niego que deseara trascender, pero tenía su faro axiológico clavado en la estética en primer término, en su hambriento estómago en segundo lugar y recién después pensaba en la cultura.

⁸⁸ Esto es clave para comprender el problema ético. Si no se quiere admitir que lo que interesa en la ética son las consecuencias de los actos y las acciones, disfrácese dicha proposición con este ropaje: para deducir la probabilidad de que un acto sea bueno o malo, encuéntrense las diferentes entidades o facultades psicológicas (valentía, sentido del humor, honradez, o bien sus opuestas) o metapsicológicas (virtudes cardinales o sus antítesis) que impulsaron al sujeto actuante y que pueden muy bien motivarlo sin que su conciencia lo sepa. Si el acto fue auspiciado por una virtud cardinal, es *necesariamente* bueno; si fue auspiciado por una virtud relativa o temperamental, es *probablemente* bueno; si fue auspiciado por un *vicio mayor* (la maldad, la soberbia, la mendacidad, la estupidez o el antiesteticismo), es *necesariamente* malo; si fue auspiciado por un vicio menor (disvalores relativos), es *probablemente* malo. Esto se complica cuando, en un mismo acto, se superponen diferentes facultades que aportan su granito de arena (y es curioso el hecho de que cuando intervienen dos vicios de distintas características al mismo tiempo, aumentan las probabilidades de que el acto pueda resultar benéfico), pero lo que nunca se debe suponer es que *la intención conciente* del individuo actuante es la que denota la bondad o maldad del acto, porque dicha intención es totalmente subjetiva, y la ética, si ha de ser ética y no moral de transeúntes, debe aborrecer las subjetividades y guiarse por patrones que no dependan del punto de vista personal. "Los partidarios del predominio de la intención --dice Ferrater Mora desde su imponente *Diccionario de filosofía*-- arguyen que es impensable una acción moralmente buena que resulte de una intención moralmente mala". Yo digo que lo que no puede concebirse sin contradicción es el acto bueno motivado por la maldad, pero la maldad, facultad metapsicológica, no es equivalente a la mala intención: se puede actuar con mala intención sin actuar con maldad y viceversa. (a) Un científico que pone todo su empeño en inventar la bomba de neutrones, afirma que su intención es buena, pues con su invento el mundo libre vencería los totalitarismos. Su intención es buena pero el acto es malo por estar auspiciado por la necesidad. (b) Un futbolista enamorado de su ex novia, ahora felizmente casada con otro sujeto, se esfuerza al máximo para ser la gran figura del próximo torneo, pero sólo para que ella lo admire y abandone a su marido por él. Su equipo gana el campeonato y él da verdaderas muestras de talento que producen el deleite de millones de personas. Su intención ha sido mala pese a lo cual se han producido consecuencias mayormente

o o o

Jueves 17 de julio del 2008/2,0 2 p.m.

¿Los animales estiman? Ahora creo que sí, de lo que se deduce que los animales --al menos algunos-- pueden emitir juicios de valor.

Los animales carecen de lenguaje hablado, pero para emitir un juicio no es estrictamente necesaria la existencia de este tipo de lenguaje. El *criterio psicológico* de la lógica formal establece dos tipos de objetos: los particulares y los universales. Los objetos particulares serían aquellos que, en principio, son susceptibles de ser percibidos por nuestros sentidos, y por esta razón se los denomina *perceptos*. Los objetos universales serían los que no pueden percibirse, sino tan sólo pensarse, y se las denomina *conceptos*. Así las cosas, yo afirmo que los animales carecen de un lenguaje que emplea conceptos y también están impedidos de interpretar lenguajes puramente "perceptuales" (como los de ciertas tribus harto primitivas), pero poseen la capacidad de efectuar juicios particulares a pesar de todos estos impedimentos lingüísticos. Efectuar un juicio es suponer que algo es (o no es) de tal o cual manera, y en este sentido los juicios pueden ser efectuados por criaturas que carecen de lenguaje hablado⁸⁹. En estos juicios

benéficas (la alegría sana de muchísimas personas), y es porque lo que intrínsecamente motivó el accionar del futbolista no fue la maldad sino la competitividad, facultad psicológica que forma parte del grupo de las virtudes relativas o temperamentales. Por último, el ejemplo (c): un sádico inyecta un líquido X en las venas de un niño con la intención de verlo sufrir y logra producir ese sufrimiento, pero resulta que dicho líquido termina fortaleciendo su organismo y, con los años, lo salvará de padecer una enfermedad muy dolorosa que, por predisposición genética y dieta inadecuada, se le habría declarado sin remedio de no ser por la temprana introducción de aquel extraño antígeno. Es claro que hubo mala intención en el procedimiento, pero las consecuencias de aquel acto, siendo algunas negativas, englobadas en la generalidad de la ramificación causal terminaron siendo mayoritariamente positivas, y esto se dio porque el sádico actuó no sólo con maldad, sino también con soberbia, y ya se dijo que a veces ocurre acá en la ética lo mismo que en la matemática: $- \times - = +$.

Deje de lado quien quiera el último ejemplo si es que le resulta demasiado sofisticado, pero no se deje nunca de lado aquel sabio refrán que ya los antiguos veneraban y que hoy yace bajo los escombros del edificio de la ética, demolido a las apuradas por las pestes existencialistas del siglo XX con el pretexto de construir sobre sus ruinas otro mejor, que nunca se construyó. El sabio refrán, que si se toma en cuenta podría evitar nuevas remodelaciones inapropiadas, dice que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones.

⁸⁹ Cito al pensador argentino Coriolano Alberini: "A nuestra manera de ver, la génesis del valor se confunde con la de la vida psíquica. [...] la psiquis, afirmamos, por el hecho de serlo, es algo que evalúa" (*Escritos de ética*, p.150). Si esto es verdadero, no sólo algunos sino todos los animales juzgan y estiman. Pero Alberini va incluso más lejos: "Vida y psiquis --afirma-- constituyen idéntica cosa. [...] Se dirá que el hecho de reducir lo vital a lo psíquico implica insinuar la existencia de una psiquis vegetal. Así es. Ninguna razón sería cabe aducir para negarle vida psíquica al vegetal" (*ibíd.*, p.155). Todo lo vivo, incluso el protoplasma (p. 155), tiene psiquis. Y como "el rasgo cardinal de la vida reside en la evaluación, o, como se podría decir [...], en la *vis estimativa*" (p. 166), si estas especulaciones están en lo cierto tendríamos que suponer que hasta el trigo emite juicios de valor, lo cual no es tan descabellado como parece si atendemos a la siguiente afirmación: "La evaluación es el carácter esencial de lo biológico, *sea o no conciente*" (p. 180; el subrayado es mío). Los animales y las plantas emitirían juicios de valor, pero lo harían inconcientemente, sin reparar en el proceso lógico que el juicio implica. "La mayoría de los psicólogos --prosigue Alberini-- ven en el juicio una operación inconcebible fuera de la conciencia. [...] Para nosotros, el juicio no es necesariamente conciente, por ser cosa bien probada [...] que en las profundidades oscuras de la conciencia existe una actividad relacionante (como lo demuestran los casos de ideación genial durante el sueño). [...] La subconciencia [...] sabe relacionar, y no discutamos si bien o mal, pues aquí no se trata de criterio de verdad, sino de sorprender

animalescos, el sujeto de la proposición es siempre un percepto, y los únicos grupos de valores que pueden ser aprehendidos por estos bichos son los vitales y los ontológicos. Cuando una cebra percibe una manada de hienas al acecho, emite el siguiente juicio: "Estos seres pueden dañarme" (juicio de valor vital). Luego, merced a este juicio, percibe sentimentalmente, a través del miedo, el disvalor vital que representa para ella ese grupo de carnívoros y responde con la fuga. El caso de la percepción de valores ontológicos ya requiere de un nivel de inteligencia más avanzado, como el que presenta un perro que, ante la aparición de su amo, se alegra efusivamente, pues ha emitido el juicio "mi amo ha regresado" y, al verlo después de largo tiempo sin noticias de él, la estimación ontológica se cumple con una gran cuota de sentimentalidad (la cual no se presentaría si su amo hubiese desaparecido de su vista tan sólo durante cinco minutos. En este caso, el juicio de la costumbre, muy bajo en emotividad, tiende a tomar el lugar del juicio estimativo).

Queda claro, pues --al menos para mí--, que no es imprescindible la posesión de un lenguaje a los efectos de juzgar. El bebé de tres meses que sonrío al mirar a su madre parece la prueba más incontestable de este aserto⁹⁰.

.o o o

Martes 22 de julio del 2008/6,04 p.m.

¿Puede catalogarse como "intuicionista" mi sistema ético?

Según el intuicionismo extremo, la inteligencia es incapaz de proveernos de algún tipo de conocimiento último de la realidad. Entonces yo me niego a que se me considere intuicionista, porque me parece que la sola inteligencia basta para emitir un juicio de valor ético que resulte verdadero, y un juicio de valor correcto puede considerarse bastante cercano al conocimiento último de la realidad.

Decía Henri Bergson que la inteligencia no tiene por función el hacernos conocer la realidad, sino actuar con eficacia en ella. No caracteriza al *homo sapiens*, sino al *homo faber*. Yo creo que los engranajes racionales de la mente humana pueden dividirse, según que se los utilice para fines prácticos o para fines teóricos, en razón práctica y razón pura. La razón pura deriva biológicamente de la razón práctica, pero con el paso del tiempo se ha independizado por completo de su progenitora y su jurisdicción ha terminado fuera de todo interés volitivo para remitirse a la dilucidación de la verdad o falsedad de ciertas proposiciones que se le aparecen. La conclusión de que "X es bueno" proviene de un análisis racional y

el aspecto intelectual de la inconciencia" (p.183). La misma percepción (exterior o interior) de un suceso implicaría, por sí misma, un juicio de valor: "No hay representación que no sea juicio" (p.183). Habiéndose probado científicamente la excitabilidad de la lechuga, el salto al vacío no parece tan temerario al interpretar que la causa de la excitación produce una cierta representación --y por ende un juicio-- en el alma lechuguina, la cual queda entonces predispuesta para la "evaluación energética" (p. 166), que viene a ser lo que yo llamo una estimación referida a un valor vital.

Todas estas especulaciones funambulescas... ¡me parecen conmovedoramente plausibles!... La valentía intelectual de Alberini, el atreverse a publicar estos disloques al tiempo que atendía su reputada cátedra en la facultad de filosofía de la Universidad de Buenos Aires, es cosa rara como el platino, y como el platino, preciosa.

⁹⁰ Pero no es correcto suponer que siempre que los animales (o los bebés) se emocionan es porque han efectuado un juicio de valor. La esfera de lo subjetivamente satisfactorio, que carece de valores, puede también producir emotividades

no de una intuición intelectual, sentimental o de cualquier otro tipo que baja del mundo noumenal y se impone a nuestra conciencia irracionalmente. La reflexión, con la herramienta de la inducción, es quien articula el juicio de valor. Es verdad que el desempañador axiológico, que trabaja metafísicamente, allana el camino, pero el hecho de que la razón pura pueda ser engañada por los intereses personales --intereses éstos que son "limpiados" por el desempañador-- no indica que no tenga injerencia ninguna en la producción de dichos juicios. Si los intereses personales "racionalizan" un sofisma que termina pasando, ante los ojos de la misma persona que lo emite, como un juicio de valor verdadero, es que la razón práctica, que siempre busca la conveniencia personal, se ha entrometido en el ámbito de la razón pura, adulterándola sutilmente. Si logramos evitar esta intromisión, la razón pura, bien ordenada y dirigida, podrá emitir juicios de valor verdaderos y el universo intuitivo nada le reprochará. El intuicionismo extremo sólo es verdadero en el ámbito de los juicios metafísico puros. Si yo afirmo que Dios existe, este juicio no podrá confirmarse o refutarse por ningún razonamiento ni por ninguna evidencia empírica, o sea que aquí es correcto decir que la inteligencia no hace pie, que naufraga y se hunde irremediabilmente como si estuviera sobre arenas movedizas. Pero en la ética no, porque en la ética no existen este tipo de proposiciones incontrovertibles. Sólo pueden resultar aquí verdaderos los juicios singulares del tipo "Juan es bueno" o "este acto que se ha ejecutado es malo", y nada más. Los juicios éticos apodícticos, en los que la proposición se ocupa de algo que debe necesariamente ser así o hacerse o no hacerse del modo descrito, son siempre falsos en el sentido de que pueden presentar excepciones (como en el caso, por ejemplo, del juicio "no se debe matar")⁹¹, y es por eso que la ética, siendo una rama de la metafísica, no cumple los requisitos para ingresar en la metafísica pura y permitirse así la utilización de juicios intuitivos ciento por ciento verdaderos.

La vida, contrariamente a lo que suponía Bergson, puede ser perfectamente

⁹¹ El epistemólogo Carl Hempel afirma que este tipo de frases no son juicios. "La oración «matar es malo» --dice-- no tiene la función de expresar una aserción que pueda ser calificada de verdadera o falsa, sino que sirve para expresar un patrón para la evaluación moral o como norma de conducta. [...] esta oración difiere totalmente, por ejemplo, de la frase «matar está condenado como un mal por muchas religiones», la cual expresa una aserción fáctica que puede someterse a test empírico" (*Confirmación, inducción y creencia racional*, cap. III, secc. 4). Yo entiendo que "matar es malo" es un juicio, pero no porque sea una aserción fáctica que puede someterse a un test empírico sino porque tiene sentido afirmarla o negarla, por más que uno no tenga prueba empírica ninguna de su verdad o falsedad. Ahora bien; este aserto, según mi criterio, *no* es metafísico, y por lo tanto *es una aserción fáctica* y puede ser sometida a un test empírico para determinar si es verdadera o falsa. Así como está planteada, bastará con que encontremos un único caso en el que el acto de matar haya resultado no-malo para considerar falso el juicio (distinto sería si se dijese que "matar es *generalmente* malo"). Será necesario, pues, tener una clara idea (no necesariamente una definición textual) del concepto "malo" y del concepto "matar" para investigar si, en algunas circunstancias, el juicio no se verifica. Teniendo bien sabido el significado de ambos términos, podemos traer a colación el caso de nuestros fagocitos eliminando gérmenes patógenos, o el de la matanza indolora de un animal sufriente al que no podemos liberar de su tormento. ¿Será lícito calificar de malignos estos procederres? Entiendo que probablemente no, de lo que deduzco que el juicio "matar es malo" o "no se debe matar" probablemente no es en todos los casos verdadero, y esto es lo mismo que decir que lo más probable es que sea falso.

comprendida por la inteligencia. Es lo que está *más allá* de la vida lo que escapa a su escrutinio, y es ahí, recién ahí, donde las intuiciones intelectuales cobran sentido y "atropellan" --como decía Unamuno-- a la razón bajo la forma de una querencia esotérica proposicional.

0 0 0

Miércoles 23 de julio del 2008/2,08 p.m.

Mi aserto respecto de que "todo juicio es un juicio de valor" está lejos de ser aprobado por todos los pensadores que aceptan la existencia del universo axiológico. Es más, la mayoría entiende que los "juicios de la razón" difieren esencialmente de los "juicios del sentimiento". El francés Ribot, por ejemplo, decía que

los materiales que emplea la razón intelectual deben estar puros de todo elemento emocional (*La lógica de los sentimientos*, p. 43).

Yo creo que la razón pura, que se ocupa de la verdad o falsedad de todo tipo de proposiciones, persigue por esa ocupación valores de veracidad, que llamo valores intelectuales y cuyo descubrimiento es tan sentimental como el descubrimiento de cualquier otro tipo de valor. Que los sentimientos involucrados en el juicio de valor intelectual sean a veces menos vívidos que los que aparecen en otros juicios más "personales" no indica que los primeros carezcan de sentimentalidad. Dice también Ribot, para diferenciar el sentimentalismo del puro racionalismo, que

la lógica de los sentimientos sirve al hombre en todos los casos en que tiene interés en establecer o justificar una conclusión, y no puede o no quiere emplear los procedimientos racionales (*ídem*, p. 42).

Estas conclusiones hijas del sentimiento y no de la razón deben identificarse con los prejuicios y no con los sofismas, pues estos últimos, según Ribot, son "vicios intelectuales" que "pueden observarse materialmente y rectificarse como errores de cálculo" y "resultan de una ineptitud para inducir o deducir correctamente" (p. 205), y en cambio los prejuicios del sentimiento no son hijos de ningún raciocinio, sino que se plantan de repente, como saliendo de la nada, y luego, a partir de estos juicios, se racionaliza para justificarlos.

En la lógica afectiva *la conclusión condiciona la serie de razonamientos*; en el razonamiento racional, por el contrario, *es la serie de argumentos la que condiciona la conclusión* (p. 66).

Dice también que

en la lógica de los sentimientos, la conclusión, que está siempre determinada de antemano, depende del carácter [...] del razonador (p. 76).

Estas dos lógicas, la racional y la sentimental,

ocupan cada una un terreno que le es propio. Se desarrollan en él conforme a procedimientos diferentes, que son determinados por su fines (p. 205). El razonamiento racional tiende hacia una conclusión, el razonamiento emocional hacia un fin; no se dirige a una verdad, sino a un resultado práctico [...]. Por consiguiente, tiene una gran analogía de naturaleza [...] con la actividad voluntaria, [...] puesto que cuando se quiere [...], el fin está establecido de antemano y condiciona los medios (p. 63).

Nuevamente se confunden los tantos. Así como Bergson suponía que la misión de la inteligencia era meramente utilitaria, ahora Ribot le asigna esta función a la "lógica de los sentimientos". Pero la lógica nunca puede ser sentimental, porque la lógica es una ciencia formal, su ámbito carece de todo atisbo emocional lo mismo que cualquier otra ciencia. Y así como no hay una "matemática sentimental" o una "física sentimental", sino gente que se apasiona por la matemática o por la física, así también la lógica es impenetrable al sentimiento, pero esto no impide que aquel sujeto que se *vale* de la lógica, es decir, que razona, experimente, y experimente *necesariamente*, algún tipo de emoción anexa al proceso racionante. No existe, pues, ese "razonamiento racional" emotivamente aséptico que postula Ribot: *todo racionamiento es emocional* (excepto, claro está, cuando el razonamiento es pueril o cotidiano y el juicio de la costumbre reemplaza al juicio de valor propiamente dicho). Lo que tiende hacia un fin y no hacia una conclusión es la razón práctica, la que se ocupa de investigar lo que nos conviene hacer o no hacer. Estas decisiones volitivas llevan consigo, desde luego, una buena dosis de sentimentalidad, pero no menos emotivos aparecen los razonamientos que apuntan a la emisión de una conclusión o juicio, así sea un juicio puramente intelectual, desligado de valoraciones tendenciosas. "La lógica racional pura -- insiste Ribot-- excluye todos los estados afectivos; están fuera de ella y no harían más que adulterarla" (p. 67). Esto debe interpretarse así: cuando se razona no para decidir qué hacer, si no para llegar a una conclusión teórica verdadera, es conveniente dejar de lado los *estados afectivos desiderativos*, es decir, los deseos de que la conclusión teórica resulte ser de tal o cual manera, porque estos deseos y las emociones que los acompañan estorban al claro discurrir y lo subjetivizan. Pero dejar de lado *todo* estado afectivo mientras se razona no es conveniente ni inconveniente, sino imposible, pues todo razonamiento es un engarce de proposiciones e ideas en las que aparecen irremediablemente valores o bienes que se han de aprehender junto con las ideas mismas, y la emotividad (percepción sentimental) es inherente a esta aprehensión y no tiene por qué restarle objetividad siempre que se mantenga separada del interés práctico que podamos tener en llegar a la justificación o refutación de un juicio que ya conocemos de antemano y *deseamos* que sea verdadero o falso. Es aquí, cuando la razón queda subrepticamente subordinada a nuestros deseos, que sucede aquello de que la conclusión final es la que moldea la serie de razonamientos que se supone debe conducirnos a ella, pero este asalto a la inteligencia no puede atribuírsele, como quiere Ribot, a la "lógica afectiva", sino a la razón pura interferida por el deseo. Si mantenemos nuestros deseos a raya, la cadena de razonamientos, por muy

emotiva que se nos aparezca, tomará la dirección correcta y serán los argumentos previos los que condicionarán la conclusión final. Si es, por el contrario, el juicio definitivo el que ya se da por descontado y los argumentos que se supone han de llevarnos hacia él no son otra cosa que justificaciones o racionalizaciones del juicio dogmático, puede que haya sucedido lo antes descrito, que el interés personal sea el que ha tomado las riendas de nuestro aparato cognitivo, pero puede ser también que se trate de un juicio metafísico puro, surgido por intuición y no por razonamiento ni por interés personal. En estos juicios no caben las argumentaciones: se los acepta o se los rechaza sin más. Cualquier intento de justificación será tachado de pueril por un razonador experimentado. Será entonces vital para no caer en vaguedades intelectuales la diferenciación entre los juicios emitidos por la razón pura no interferida, los juicios teóricos interceptados por el deseo y los juicios metafísicos puros provenientes de una intuición intelectual. Los primeros serán mayormente verdaderos, los segundos serán mayormente falsos y los terceros serán verdaderos siempre. En los primeros, el razonamiento (la utilización de la lógica formal)⁹² es el encargado de dar el veredicto; en los segundos, el razonamiento es el encargado de las apariencias, pero el veredicto lo da el interés personal; en los terceros, el veredicto lo da la intuición intelectual y el razonamiento no juega ningún papel, pues en estos juicios lo empírico ni puede apoyar ni puede refutar nada. Y todos estos juicios, sean verdaderos o falsos, sean racionales, volitivos o intuitivos, aparecerán en nuestra conciencia junto con el sentimiento correspondiente al valor o disvalor a que hacen referencia.

o o o

Viernes 25 de julio del 2008/5,50 y 3 p.m.

Dice Kant, en su *Crítica del juicio* (introducción, III), que todas las facultades o capacidades del alma pueden reducirse a estas tres: la facultad de conocer, el sentimiento de agrado y desagrado, y la facultad de apetecer⁹³. Yo digo que la facultad de conocer verdades puede servirse de la lógica o de la intuición. Cuando se sirve de la lógica, el sentimiento de agrado o desagrado se vivencia junto al conocimiento de modo inevitable, mientras que las apetencias pueden o no vivenciarse, siendo conveniente, en función de la objetividad cognoscitiva, que no se mezclen estas dos capacidades. Y cuando se sirve de la intuición, las tres capacidades, el conocimiento, el sentimiento y el deseo, se reúnen inevitable y positivamente, ya que aquí el deseo no es impuro, no procede del interés personal, sino que aparece con la intuición misma y como confirmándola (deseo

⁹² ¿Es imprescindible, para razonar correctamente, conocer a fondo la lógica formal y todos sus vericuetos lingüísticos y simbólicos? En absoluto, lo mismo que no es imprescindible conocer ningún tratado de fisiología para digerir correctamente.

⁹³ Estas tres facultades no están necesariamente implícitas en todo ente animado. Ciertas especies vegetales cuyos órganos sensitivos apenas pueden mencionarse como tales, o que no los utilizan debido al medio en que se desarrollan (por ejemplo, las algas o bacterias que medran en las profundidades marinas), carecen por completo de la facultad del conocimiento lógico. Y los entes inorgánicos, lo que vulgarmente se conoce como materia inanimada, sospecho yo que tiene alma, pero esa alma incipiente no puede ni conocer ni sentir sensorialmente, sino tan sólo desear y emocionarse por la concreción o no de sus deseos.

metafísico). Claramente se nota lo imperiosa que resulta la separación entre los juicios racionales y los metafísicos, los primeros de los cuales deben permanecer aislados de las apetencias para mantenerse puros, mientras que en la esencia misma de los segundos ya el deseo viene incluido.

o o o

Sábado 26 de julio del 2008/3, 17 p.m.

Se dice que los "juicios de la razón" o "juicios existenciales" difieren de los juicios de valor en que los primeros se pueden probar, apoyar o refutar con argumentos contundentes y los últimos no. Yo creo que todo juicio que no sea metafísico --y los juicios de valor, según mi criterio, no lo son--⁹⁴ es presidido, en la mente del que lo realiza, o bien por argumentos extraídos del propio sujeto de la proposición a que hace referencia el juicio, y entonces estamos ante un *juicio analítico*, o bien por argumentos extraídos del universo perceptible o imaginable y que añaden alguna nueva determinación al sujeto de la proposición, y entonces estamos ante un *juicio sintético*, o bien por el deseo preestablecido de que la proposición a que hace referencia el juicio sea verdadera o falsa, y entonces estamos ante un *juicio tendencioso o prejuicio*. Los juicios analíticos, del tipo "el centro de una circunferencia es equidistante de todo punto de la misma" o "el gato es un mamífero", son necesarios --es decir, que no pueden ser falsos-- y evidentes, y son también *a priori*, entendiendo esto en el sentido de que su enunciación es independiente de toda experiencia y no puede ser apoyada ni refutada por la experiencia. De acuerdo a esto, concluyo que los juicios analíticos son siempre juicios de valor intelectuales, ya que los juicios de valor no intelectuales (éticos, vitales, etc.) se basan en la experiencia y su enunciación es posterior a la misma, o sea que son *a posteriori*, y además son sintéticos, pues cuando afirmo que "aquel cuadro pictórico es trascendente", no puedo derivar el concepto "trascendente" del concepto "cuadro", sino que le añado a ese cuadro una nueva determinación. Todo juicio analítico, pues, es un juicio de valor intelectual, pero no todo juicio de valor intelectual es necesariamente analítico. La proposición "Juan es un ser de piel oscura" esconde un juicio, y como todo juicio es un juicio de valor, corresponde averiguar a qué grupo valorativo pertenece. Al decir que Juan tiene piel oscura no estamos afirmando nada sobre la bondad o la maldad de Juan, ni sobre su trascendencia o intrascendencia, ni sobre su belleza o fealdad, ni sobre su provechosidad o peligrosidad (a menos que seamos engeguedidos racistas y supongamos que la mayoría de los negros son malos, intrascendentes, feos y/o peligrosos). Luego, como aquí no está en disputa ningún valor ético, cultural, vital o estético, todo se reduce al valor de verdad o al disvalor de falsedad que tenga la proposición: es un juicio intelectual. Pero el concepto de una piel oscura no es derivable del concepto Juan; tengo que consultar a la experiencia (percibir a Juan con mis ojos) para determinar si creo que hay verdad en ese juicio. Luego es un juicio intelectual sintético, pues el predicado de dicho juicio (un ser de piel oscura) no está contenido en el concepto del sujeto.

⁹⁴ No se confundan los tantos: los juicios de valor no son metafísicos, pero los valores en sí mismos sí. El bien es un simple término lógico cuando aparece formando parte de un juicio, pero el bien que nos impele a obrar de determinada manera es de otra naturaleza, completamente supralógica.

Los juicios intelectuales analíticos, siendo necesarios y evidentes, acusan una bajísima o incluso nula emotividad, pues el percibir sentimental de un valor depende en gran medida del hecho de descubrir ese valor, de sacarlo a la luz, y el valor de verdad de un juicio analítico está ya, por definición, bien iluminado por nuestra conciencia (de suerte que si no supiéramos ya de antemano que todos los gatos son mamíferos, este juicio sería, *para nosotros*, sintético y no analítico)⁹⁵. En estos casos, pues, puede decirse que los que afirman que los "juicios de la razón" carecen de toda emotividad están en lo cierto. Pero no sucede lo mismo cuando se trata de un juicio intelectual sintético. Aquí la percepción del valor verdad o del valor falsedad es dependiente de la experiencia: el valor se nos aparece no *deducido* inexorablemente del concepto del sujeto del juicio, sino *inducido* por consideraciones externas a ese concepto. Y esa inducción, al tomar por asalto nuestra conciencia, dará paso a la estimación y con ella al sentimiento de eureka si el juicio se estima verdadero, o al sentimiento de desconcierto si el juicio se estima falso (y más o menos eureka, o más o menos desconcierto, según el grado de sorpresividad y el grado de relevancia que posea para nosotros el enunciado del juicio). Esto en cuanto a la emotividad de los juicios de valor intelectual. En cuanto a su verificabilidad o falsabilidad, los juicios intelectuales analíticos son autoverificables y no pueden ser refutados por ningún tipo de argumento por estar basados en el principio lógico de no contradicción, de suerte que cualquier argumento que se utilice para impugnar estos juicios estaría también impugnando este principio. Distinto es el caso de los juicios intelectuales sintéticos, que no son necesarios sino contingentes. Se pueden aducir pruebas que los apoyen, pero su completa verificación es imposible. Su refutación, en cambio, es factible a través de la presentación de un hecho experimental u observacional que los contradiga indiscutiblemente. Pongamos por caso el enunciado siguiente: "El dueño de esta casa es tuerto". La evidencia de un hombre viviendo en ese sitio y que carece de un ojo apoya la veracidad del juicio, y más aún si ese hombre nos muestra las escrituras de la propiedad, que están a su nombre. Pero esto no constituye una verificación completa. Podría suceder que la escritura sea falsa, o que por algún embrollo legal aparezca otro propietario legítimo del inmueble. Si estos hechos, o alguno similar, se presentan palmariamente, el juicio queda científicamente (aunque no lógicamente) refutado;

⁹⁵ Entiéndase bien qué quiero significar cuando hablo de juicio analítico. Los únicos juicios analíticos objetivos, que son analíticos para toda persona y en toda circunstancia, pertenecen al ámbito de la lógica formal y de la matemática o al ámbito de las tautologías puras en las que el predicado de la proposición es exactamente igual al sujeto (por ejemplo, "un vidrio es un vidrio"). Los demás juicios analíticos son relativos a la persona que conceptualiza. Cuando yo digo que el juicio "el gato es un mamífero" es analítico no quiero dar a entender que la proposición que sustenta el juicio haya sido concebida independientemente de la experiencia. Dicha proposición es inductiva, nació como consecuencia de la observación de millones de gatos, todo los cuales resultaron, hasta ahora, ser mamíferos. El tema es que dicha inducción se ha confirmado ya tantas veces que el concepto "mamífero" ha terminado, en la mente de la gente instruida en zoología, por quedar incluido en el concepto "gato", y es así que la definición de gato incluye conceptualmente al hecho de ser un mamífero, o sea que se da por descontado, sin necesidad ya de recurrir a la experiencia, que todo gato es un mamífero, y esto es lo característico del juicio analítico: la inclusión necesaria y evidente del predicado dentro de sujeto (de modo que si apareciese un supuesto gato no-mamífero, no consideraríamos falso al juicio, sino al gato).

si no aparecen, o aparecen con escasa claridad, el juicio intelectual es aceptado *provisionalmente* como verdadero. Esto significa que lo aceptamos como verdadero y que podría ser verdadero en sentido objetivo, pero que nunca estaremos completamente seguros de su veracidad.

Si ahora pasamos al análisis de los juicios de valor no intelectuales, tenemos que decir ante todo que son siempre juicios sintéticos y a posteriori. Son sintéticos porque los predicados de tales juicios no se deducen del concepto del sujeto, sino que le aportan un dato que no se conocía, y son a posteriori porque lo que afirma o niega el enunciado del juicio está tomado de la experiencia. Cuando digo que Juan es bueno, presupongo en Juan una cualidad que puede, objetivamente, poseer o no poseer, porque tomando el concepto "Juan" a secas, sin intrusiones empíricas, no puedo deducir de él su bondad o su maldad. Tengo que verlo actuar en variadas ocasiones para inducir ese juicio. Si lo veo realizando acciones que presupongo buenas una y otra vez, mi lógica inductiva me indicará ese juicio favorable; pero esta lógica, por auspiciar un juicio meramente a posteriori, será contingente: nunca podré saber a ciencia cierta si mi juicio, objetivamente, es verdadero o falso. Podría suceder que mi concepto de bondad --concepto que tal vez no sea definible lingüísticamente, pero que existe en la mayoría de las mentes autoconcientes--⁹⁶ sea completamente falso, o esté lo suficientemente disociado del concepto correcto que yo no sepa discernir cuándo una acción tiende a engendrar buenas consecuencias y cuándo no; o podría suceder también que Juan realizase ante mis ojos toda una serie de acciones loables porque las circunstancias, en esos momentos en que yo lo supervisaba, lo empujaron a ello, y en realidad es un auténtico canalla la mayor parte del tiempo (y entonces se comportó bien porque yo lo miraba y no por bondad, lo que constituye hipocresía, o bien lo hizo de corazón y amablemente, pero su bondad no se perpetuó en el tiempo, y una persona sólo puede ser calificada como buena cuando *por lo general* se comporta bien, no cuando se comporta bien ocasionalmente). En los juicios sintéticos intelectuales ocurría que la proposición podía ser apoyada o refutada por evidencias empíricas, pero nunca verificada; en los juicios de valor no

⁹⁶ Un término de una determinada proposición puede decirse que ha sido conceptualizado cuando dicho término se ha vuelto inteligible para el que conceptualiza, pero esta inteligibilidad no implica necesariamente ni veracidad (el concepto pensado puede no concordar con los hechos objetivos que determinan la idea correcta que es dable alcanzar) ni comprensión gramatical. La definición de un concepto cualquiera puede ser comprensiva o extensiva. El concepto mesa, por ejemplo, se define comprensivamente como "una tabla lisa que generalmente posee cuatro patas y que se utiliza para apoyar objetos", mientras que su definición extensiva está dada por la enumeración de todas las mesas conocidas o imaginadas. Algunos términos muy generales, como el de la bondad, escapan a toda definición comprensiva y sólo pueden definirse de manera extensiva, mentando o imaginando diferentes personas, animales o lo que fuere que haya producido un acto o acción benéfica para el universo según nuestro punto de vista, y esta mera definición extensiva es más que suficiente para volver inteligible a dicho término, es decir, para conceptualizarlo. "La amabilidad --dice Cyril Barrett-- no es una cosa o una cualidad de cosas que puedan señalarse, mostrarse o describirse. Lo que sea la amabilidad es algo que sólo puede explicarse indirectamente, mediante ejemplos, y también mediante contraejemplos --es decir, mostrando qué es no ser amable o ser completamente desatento. A menudo se precisan varios ejemplos, puesto que la misma acción puede ser amable en un contexto y poco amable en otro" (*Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, cap. 2). Según Barrett, es probable que Wittgenstein supusiera esto mismo que nosotros aquí suponemos, y sólo esto, cuando decía que no se puede hablar con sensatez de nada relacionado con la ética, aserto que luego fue canonizado por los positivistas lógicos en su sentido literal, con nefastas consecuencias para los estudiantes anglosajones de filosofía.

intelectuales, la simetría es perfecta: no pueden verificarse ni refutarse indiscutiblemente, pero sí pueden apoyarse o socavarse a través de otros juicios extraídos de la experiencia. En un sentido lógico formal, ni siquiera los juicios sintéticos intelectuales pueden ser completamente falsados por otros juicios observacionales, pero cuando estos juicios están al servicio de la ciencia, se adopta por lo general la postura de asimetría reivindicada por el epistemólogo Karl Popper: el enunciado científico se puede refutar y no verificar. Ya es bastante problemático para la ciencia el hecho de no poder aseverar nada con suficiente seguridad; si nada pudiera tampoco refutarse, las tinieblas terminarían envolviéndolo todo y el científico estaría tentado de abandonar su investigación por infructuosa. Esto es, precisamente, lo que suele ocurrir con los que investigan en el campo de la axiología. Pretenden la mayoría descubrir verdades evidentes o mentiras manifiestas, y como estos juicios terminan siempre, a la corta o a la larga, por ser puestos en duda por otros pensadores o por el mismo pensador que los concibe, muchos terminan por concluir que dicha disciplina no puede ser tratada científicamente por carecer de objetividad intrínseca, afirmación esta que no se deduce en absoluto del hecho de que no puedan aparecer en este ámbito verdades o mentiras confirmadas. Lo único que separa a las ciencias empíricas de la axiología es que los juicios legales (enunciadores de una ley física) pueden ser refutados o falsados por descubrimientos posteriores, mientras que en la teoría de los valores esta falsación es imposible. Sin embargo, y de acuerdo a lo antedicho, los impedimentos inherentes a la concienciación de un dogma estimativo verdadero aparecen porque la ciencia axiológica no puede desgajarse de la lógica formal de la manera en que sí se desgaja la ciencia empírica cuando asegura que los juicios atinentes a ella pueden ser falsados. El defecto de la axiología, pues, es el de ser demasiado consecuente con la lógica que la sustenta. Es claramente un defecto práctico, pero una virtud teórica, justo lo contrario de lo que sucede con la ciencia empírica, que prioriza los resultados prácticos que pudieran derivarse de la aplicación de sus principios por sobre la estructura lógica que los ha hecho nacer. Es una cuestión de peligrosidad. La ética también podría suponer que ciertas proposiciones que le incumben están ya lo suficientemente apoyadas por los hechos como para ser consideradas *prácticamente* verdaderas, pero si estas proposiciones terminasen por ser lógicamente falsas, las consecuencias de su aplicación en la praxis de modo indiscriminado podrían resultar aterradoras. ¿Qué sucedió cuando la ley de gravitación de Newton, que se consideraba poco menos que indiscutiblemente verdadera, fue rectificada por la teoría de la relatividad? ¿Alguien murió por ello, algún pueblo entró en crisis o se desencadenó alguna guerra? Por cierto que no, y es por eso que las teorías científicas pueden darse el lujo de ser aceptadas por todos siendo a la vez falsas (un lujo que, sin embargo, se ha pagado a veces demasiado caro en algunas disciplinas como por ejemplo la medicina). La ética no puede, no quiere y no debe darse nunca ese lujo, porque sus juicios de valor son los motores mismos de toda sociedad, y una sociedad cuyo juicios éticos basales estén impregnados de falsedades y sean a la vez dogmáticamente aceptados es una sociedad que camina irremediabilmente hacia el cataclismo.

Pero más allá de la impostura intelectual cometida por la ciencia toda vez que refuta uno de sus juicios o lo apoya incondicionalmente, hay que admitir que

las razones impulsoras de tal proceder tienen mucho más peso aquí que en la axiología, pues la ciencia empírica basa sus juicios confirmatorios y refutadores en la observación de sucesos puntualmente percibidos por los sentidos, mientras que la axiología socava o apoya sus juicios también por observación e inducción, pero son éstas observaciones e inducciones indirectas. La ciencia empírica --hablo de las ciencias "duras" como la física, la química o la astronomía, y en cierta medida también de las ciencias "semiduras" como la biología, pero no de las ciencias "blandas" como la psicología o la sociología--, la ciencia empírica se ocupa de juicios que involucran objetos que pertenecen al universo espaciotemporal, vale decir que la materia prima de sus conclusiones está dada por objetos particulares, por "cosas" (aun en el caso de que sus objetos no puedan percibirse de hecho, como sucede, por ejemplo, con los electrones); la axiología, en cambio, emite juicios que involucran objetos que no pueden percibirse. Son objetos conceptuales, o, más sintéticamente, conceptos. No es que la ciencia empírica no se valga de los conceptos a la hora de realizar sus enunciados, pero a la hora de socavarlos o de apoyarlos, la punta de lanza es inexorablemente un objeto espaciotemporal que, percibido directa o hipotéticamente, juega en contra o a favor del juicio esgrimido. En la axiología, estos objetos palpables o teóricamente palpables no tienen ningún poder de socavación o de apoyatura. Si el argumento con que se pretende ir a favor o en contra de un juicio de valor no es mental o conceptual, no sirve. La "prueba del delito", la prueba concreta, no existe aquí. La observación necesaria no es observación de cosas físicas, sino de actitudes, de cualidades, de predisposiciones, de potencialidades, las cuales tienen que apreciarse, ciertamente, por intermediación de los objetos físicos (las personas, una obra de arte, por ejemplo) que las contienen o suponemos que las contienen, pero no son estos objetos físicos como tales los que dan el veredicto. El engarce lógico-fáctico es lo que da consistencia a la ciencia empírica y sostiene o perturba sus proposiciones, mientras que la ciencia axiológica posee una estructura lógico-conceptual: sus juicios sólo pueden ser cotejados o sopesados conceptualmente. Cualquier objeto físico que pretenda esgrimirse como argumento y que no posea en sí más concepto que el que se deriva de su propia estructura espaciotemporal, tiene que ser calificado indefectiblemente como inincumbente dentro del universo de la estimación, sin interesar el tipo de acción o de acto que concrete o sea capaz de concretar. Luego es correcto, según mi parecer, afirmar que los argumentos con que se apoyan o socavan los juicios de valor intelectuales o "juicios de la razón" (no analíticos) están mejor fundamentados que los argumentos que apoyan o socavan a los juicios de valor no intelectuales, pero esto de ningún modo debe conducirnos a la suposición de que los juicios de valor no intelectuales tienen que ser necesariamente falsos o carecer de sentido. Hay algo detrás de la ciencia empírica que la sustenta, la posibilita y la objetiviza más allá de su armazón lógico; un ente metafísico, noumenal, del cual se deriva todo lo que la ciencia tiene para decirnos de verdadero. Eso se llama número. La ciencia axiológica podrá emitir juicios inconfirmables e irrefutables a cada momento, pero esos juicios serán tan absolutos y objetivos como los de cualquier disciplina científica por más que psicológicamente no estemos capacitados para demostrar su veracidad o falsedad, y esto es así porque aquí también existe un

sustento noumenal que trabaja metafísicamente por debajo de la lógica conceptual inherente a todo juicio. El número es a la ciencia de lo extenso lo que el valor es a la ciencia de lo intenso.

o o o

Viernes 1º de agosto del 2008/4, 22 p.m.

Así como las matemáticas son la meta-filosofía natural, que contiene los patrones para las filosofías naturales, la axiología formal es la meta-filosofía moral, que contiene los patrones para las filosofías morales. Así como los patrones matemáticos pueden aplicarse a las diversas disciplinas de la filosofía natural, los patrones axiológicos pueden aplicarse a las diversas disciplinas de la filosofía moral.

Robert Hartman, *La estructura del valor*, p.95

o o o

Sábado 2 de agosto del 2008/10, 18 a.m.

Todo juicio analítico es a priori (no puede ser refutado por la experiencia) y es un juicio de valor intelectual (el valor es una cualidad *del juicio* –valioso si es verdadero, disvalioso si es falso-- y no *del sujeto del juicio* como sucede con los demás valores cualitativos). Los juicios sintéticos, en cambio, pueden ser a priori o a posteriori. Hemos visto que todos los juicios que incluyen algún valor cualitativo y que se articulan sintéticamente deben ser, por fuerza, a posteriori, pero existe un tipo de juicio que, si hemos de agruparlo en alguna de nuestras categorías de valores cualitativos, debiera incluirse dentro de los de valor intelectual, pero cuyo predicado no está condicionado ni por el análisis del concepto del sujeto ni por ningún dato experimental u observacional. Son los que yo denomino *juicios metafísicos puros* (para diferenciarlos de los *juicios metafísicos prácticos*, que no nos acercan conocimientos sino posibilidades de acción y que se traducen en el "preferir" y el "postergar"). Sólo en este ámbito, en el de las proposiciones cognoscitivas que surgen en nuestra conciencia *vía intuición* y no *vía deducción* o *vía inducción*, puede proclamarse lícitamente la existencia de los juicios sintéticos a priori, pues tan sólo en estos casos la veracidad del juicio no depende de algo que se manifieste concientemente, sea como prueba empírica palpable o como razonamiento conceptual. Si yo digo "Dios existe", dicha existencia, necesaria para que el juicio resulte verdadero, no se deduce del concepto "Dios" ni de su esencia, como quiere San Anselmo --en cuyo caso sería un juicio analítico a priori--, ni de consideraciones causales o teleológicas como supone Santo Tomás --en cuyo caso sería un juicio sintético a posteriori--. El dato de la existencia de Dios me viene desde una esfera completamente supralógica si es que resulta ser correcto (si resulta ser incorrecto sería entonces consecuencia de un prejuicio, es decir, de la intromisión en el proceso cognitivo de un deseo mundano interesado de que dicho juicio sea verdadero); y como yo entiendo, al igual que Kant, que aquel predicado no está deducido conceptualmente a partir del sujeto, sino que le añade una nueva determinación, llamo sintético a este juicio, y lo llamo sintético a priori porque ni me valgo de la experiencia para sostenerlo, ni podría socavarlo en

lo más mínimo valiéndome de argumentos empíricos⁹⁷.

Esta hipótesis de la posibilidad de un conocimiento intuitivo puro o metafísico es independiente de la veracidad o falsedad del juicio que afirma que Dios existe. Ciertamente yo *creo* que al intuir estamos buceando inconcientemente dentro de un territorio aureolado por lo divino, pero quizá esta postura es incorrecta y lo que hacemos al intuir es meramente traspasar la experiencia cognoscitiva ordinaria para remontarnos a una especie de inconciente colectivo, vacío de finalidades, del cual tomamos prestadas esas proposiciones metafísicas indemostrables e irrefutables pero repletas de sentido y absolutamente verdaderas. Así, podría suceder que los ateos nieguen la existencia de Dios motivados por el simple deseo prejuicioso de que no exista --que es lo que yo creo que sucede-- o que en realidad la nieguen debido a una intuición pura, a una revelación del más allá, y entonces la hipótesis del ateísmo sería verdadera. Todo esto, desde ya, está supeditado a que la hipótesis misma de la existencia de las intuiciones puras sea verdadera. Si es verdadera, es intuitiva, sintética y a priori como el juicio de que Dios existe o que no existe; si es falsa, es un prejuicio mío, es un deseo mundano de que existan otras vías de conocimiento además de las ortodoxas. Y así como es posible que Dios no exista y la intuición intelectual sí, también es posible que la intuición intelectual no exista y sí exista Dios. Si esto último es correcto, la creencia en un ser superior transmundo estaría sustentada por consideraciones conceptuales (analíticas y a priori), empíricas (sintéticas y a posteriori) o desiderativas (intrusión de la facultad de apetecer dentro de la esfera cognitiva o prejuicio). No existiendo la intuición, desaparece con ella la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

o o o

Domingo 3 de agosto del 2008/1,50 y 2 p.m.

Estaría Kant muy en desacuerdo con lo manifestado en este cuaderno el día de ayer. Creía él que nuestras intuiciones no pueden apartarse de lo sensible, que no puede haber otras intuiciones que sean independientes de los datos de los sentidos. Creía, desde luego, en el mundo noumenal --el mundo de las cosas tal como son en sí mismas, independientemente de como nosotros las conocemos--, pero este mundo sería impenetrable por donde se lo ataque.

Si entendemos por nómeno una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un nómeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el nómeno en significado

⁹⁷ Cuando George Moore, en representación del neopositivismo, afirma que no encuentra "razones de peso" para suponer que Dios existe o que nuestra conciencia es inmortal (cf. su *Defensa del sentido común y otros ensayos*, p.68), está coincidiendo conmigo si por razones entiende argumentos lógicos. Sin embargo, se puede creer en Dios o en la inmortalidad *en razón de una intuición o de un deseo*. La razón de estas creencias es irracional, las motiva un procedimiento alógico, pero esto no implica, como suponía Moore, que dichas creencias tengan que ser falsas.

positivo (Crítica de la razón pura, B 307 --nomenclatura erudita--).

Dice también que

si quisiéramos aplicar las categorías [que hacen posible nuestro pensamiento] a objetos que no son considerados como fenómenos [sino como nóúmenos], deberíamos poner por fundamento otra intuición diferente de la sensible [...]. Pero una intuición tal, a saber, la intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva (*ídem*, B 308).

Yo coincido con Kant en que el nóúmeno no puede ser objeto de nuestra intuición sensible, pero afirmo que sí puede ser objeto de una intuición no sensible. Ahora bien; ¿estoy afirmando aquí la posibilidad de conocer *conceptualmente* al nóúmeno a través de la intuición intelectual? En absoluto. El nóúmeno es completamente incognoscible, tanto sea para lo que llama Kant entendimiento --la parte de nuestra mente que se vale de los datos de la sensibilidad para desarrollar sus hipótesis-- como para lo que yo llamo intuición pura. Esta intuición no se ocupa de conceptualizar nada que se halle fuera del mundo espaciotemporal. Nos descubre algo que se halla oculto a nuestro entendimiento y que nuestro entendimiento nunca podría, por sí mismo, conocer, pero estos datos misteriosos no nos los suministra la intuición pura bajo la forma de conceptos nouménicos, sino como juicios metafísicos. El sustrato nouménico de Dios y el sustrato nouménico de la existencia no me son dados a conocer cuando aparece ante mí el juicio intuitivo "Dios existe". Mi concepto de lo que significa Dios no se ve alterado por esta intuición pura, pues ella no define ni clarifica conceptos noumenalmente sino que los pone en relación con otros conceptos para crear juicios independientes del entendimiento y de toda experiencia sensible. "El uso de las categorías --dice Kant refiriéndose a las categorías que según él utiliza nuestro entendimiento para poder desarrollar y enlazar conceptos-- no puede llegar, en modo alguno, más allá de los límites de los objetos de la experiencia, y a los entes sensibles les corresponden, sí, por cierto, entes inteligibles [...], pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no alcanzan en lo más mínimo hasta éstos" (B 308-9). Los entes inteligibles vienen a ser los nóúmenos, y es verdad que, conceptualmente, no podemos alcanzarlos, pero la intuición pura que yo vindico nada tiene que ver con estos entes inteligibles. "El alma es individualmente imperecedera" podría ser otro buen ejemplo de intuición pura o intelectual, y ¿en dónde aparecen los nóúmenos aquí? El concepto de "alma", lo mismo que el de "individual" y el de "imperecedero" son los mismos en este juicio que en cualquier otro en que puedan ser aplicados. La relación, tan sólo la relación entre conceptos ya conocidos para formar juicios metaempíricos es lo que diferencia el resultado del trabajo de la intuición intelectual de aquel otro al que arriba el entendimiento gracias a la sensibilidad.

o o o

Lunes 4 de agosto del 2008/11,38 a.m.

Kant rechaza la posibilidad de una intuición que no dependa de la

sensibilidad, pero concuerda conmigo en que las proposiciones de índole metafísico existen, tienen sentido y son siempre sintéticas y a priori:

En la metafísica, [...] tienen que estar contenidos conocimientos sintéticos a priori; y la ocupación de ella no consiste meramente en descomponer conceptos que nos hacemos a priori de las cosas, y explicarlos así analíticamente; sino que pretendemos ensanchar a priori nuestros conocimientos, para lo cual debemos servirnos de aquellos principios que añaden al concepto dado algo que no estaba contenido en él, y que por medio de juicios sintéticos a priori llegan tan lejos, que la experiencia misma no puede seguirnos tan lejos; por ejemplo, en la proposición: el mundo debe tener un primer comienzo, y otras así; y así la metafísica consiste, al menos en lo que respecta a su fin, en puras proposiciones sintéticas a priori (op. cit., B 18).

En la metafísica pretendemos ensanchar a priori nuestros conocimientos, esto es correcto, pero ¿valiéndonos de qué pretendemos ensancharlos? Ensancharlos a priori significa ensancharlos evitando cualquier dato que nos pueda suministrar la experiencia, y como nuestro entendimiento trabaja exclusivamente a partir de datos empíricos, resulta incompetente para esta tarea. Debemos servirnos --dice Kant-- de aquellos principios que añaden al concepto dado algo que no estaba contenido en él. Estos principios --digo yo--, como no provienen del entendimiento, tienen que provenir, tienen que ser originados por la facultad apetitiva, esto es, por el deseo mundano de que la proposición sea verdadera, o por la intuición intelectual. Y sólo en este último caso el juicio metafísico es verdadero necesariamente.

Pero Kant no quiere aceptar esto. Dice que las proposiciones metafísicas dependen de la *razón pura* para concienciarse. Yo creo que si la facultad de conocimiento lógico que los hombres poseemos ha de depender de dos factores, del entendimiento y de la razón pura, es porque el entendimiento trabaja forzosamente con proposiciones sintéticas a posteriori, mientras de la razón pura trabaja, no menos forzosamente, con proposiciones analíticas a priori. Kant dice que no, que la razón pura emite juicios sintéticos y a priori; y como la razón pura, según él, tiene injerencia no sólo en la metafísica sino también en la matemática, en la geometría y en la física, necesita este gran pensador que dichas disciplinas científicas estén basadas en juicios sintéticos a priori para que su argumentación cierre coherentemente. Sigamos de cerca su razonamiento en este punto y observemos lo revolucionario... o lo falso del asunto:

Al comienzo podría pensarse que la proposición $7 + 5 = 12$ fuese una proposición meramente analítica que se siguiera del concepto de una suma de siete y cinco según el principio de contradicción. Pero si se lo considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no contiene nada más que la unificación de ambos números en uno único; con lo cual no se piensa, de ninguna manera, cuál será ese número único que los abarca a ambos. El concepto de doce no está en modo alguno ya pensado, sólo porque yo piense aquella unificación de siete y cinco; y por mucho que se analice mi concepto de una suma posible tal, no encontraré en él el doce. Se debe salir fuera de estos conceptos, procurando el auxilio de la intuición que corresponde a uno de los dos, por ejemplo los cinco dedos, [...] y agregando así, poco a poco, las unidades del cinco dado en la intuición, al concepto del siete (B 15).

Kant descompone la suma de $7 + 5$, que representa el sujeto del juicio, en dos conceptos aislados, el concepto 7 y el concepto 5, y procediendo así es evidente que no llegará por análisis al concepto 12. Olvida que el auténtico sujeto del juicio no es ni 7 ni 5, sino *7 más 5*, de modo que si no quiere analizar este sujeto como un todo --que creo yo es lo que corresponde aquí--, debería desgranarlo no en los conceptos de 7 y de 5 sino en el concepto de 7, en *el concepto de suma*, y en el concepto de 5. Así planteado el análisis, resulta lógico deducir del sujeto de la proposición su predicado, y entonces estamos ante un juicio analítico. Y el hecho de que yo necesite, tal vez, recurrir a mis dedos para llegar al resultado sólo significa que el predicado del juicio *no estaba explicitado en mi cabeza*, no que no estuviera implícito en el sujeto. Pero lo que ocurre dentro de mi cabeza es un problema psicológico y no lógico; la lógica, en tanto que ciencia, no tiene por qué preocuparse por mi pereza mental. Después, como negando que haya pasado por alto el concepto de suma, dice lo siguiente:

Que 5 *tenía* que ser añadido a 7 ya lo había pensado yo, ciertamente, en el concepto de una suma = $7 + 5$; pero no que esta suma fuese igual al número 12 (B 16).

Nuevamente la psicología entrometiéndose donde no debe: a la lógica no le interesa, no le incumbe, lo que Immanuel Kant haya o no pensado, tan sólo le interesa establecer si el concepto 12, fuera de toda cabeza pensante, le añade alguna nueva determinación al concepto $7 + 5$, y se contesta que no, pues decir 12 es lo mismo que decir $7 + 5$. Pero Kant está empeinado en descubrir juicios sintéticos a priori que no sean metafísicos, y como nota que aquello de necesitar el auxilio de los dedos para sumar $7 + 5$ es demasiado infantil, nos pide que tomemos una proposición cuyos números, por ejemplo, requieran de una calculadora para sumarse,

entonces se pone de manifiesto claramente que por más vueltas que demos a nuestros conceptos, nunca podemos encontrar la suma mediante el mero análisis de nuestros conceptos, sin recurrir al auxilio de la intuición (B 16).

Vamos a ser claros para terminar con este tema. Si se adopta un *criterio lógico* para la clasificación de los juicios de la matemática pura, el resultado correcto de toda ecuación está contenido en la ecuación misma y por ende toda ecuación es un juicio analítico, y esto no se modifica por más que la ecuación sea tan compleja o extensa que no haya nadie que pueda resolverla. Pero si se adopta un *criterio psicológico* para esta clasificación, la analiticidad o sinteticidad del juicio dependerá de las propias luces de la persona que juzga. Quien deba valerse de su dedos o de algún otro artefacto para resolver la ecuación, estará, *psicológicamente*, frente un juicio sintético, porque como mentalmente no conoce todavía el resultado, cuando aparezca éste ante sus ojos será *como si* hubiese descubierto algo ajeno al sujeto del juicio que sí conocía o creía conocer. Si en cambio la operación matemática es resuelta mentalmente, será un juicio analítico, pues el predicado habrá sido deducido explícitamente del sujeto. Pero guarda el hilo, porque así como este último juicio será psicológicamente analítico y *a priori*, aquel que resultara psicológicamente sintético será también *a posteriori*, pues la

enunciación de dicho juicio, que viene a ser la ecuación ya resuelta, necesita de un procedimiento experimental (la movilidad de los dedos, el tecleo en una calculadora) para ver la luz: el juicio es *posterior* a un determinado procedimiento empírico sin el cual no se habría producido. Luego es falso en cualquier caso, ya en el criterio lógico, ya en el psicológico, decir que un juicio puede ser sintético y a priori en el ámbito de la matemática⁹⁸.

o o o

Martes 5 de agosto del 2008/5,16 p.m.

Pasando luego a la geometría, afirma Kant que la proposición "la línea recta es la más corta entre dos puntos" es un claro ejemplo de que los juicios sintéticos a priori también se dan en este ámbito,

pues mi concepto de *recta* no contiene nada de magnitud, sino solamente una cualidad. Por tanto, el concepto de la más corta es enteramente añadido, y no puede ser extraído del concepto de línea recta mediante ningún análisis. Aquí debe recurrirse a la intuición, sólo por medio de la cual es posible la síntesis (*op. cit.*, B 16).

A mí me da la sensación de que la proposición con que ahora tratamos debe ser gramaticalmente reestructurada para especificar mejor su sentido. Debe transformarse, para su mejor intelección, en esta otra: "La distancia más corta entre dos puntos en la línea recta". Así planteada, se aprecia instantáneamente que "línea recta" no es el sujeto de la proposición sino el predicado. Aplicando el criterio lógico ayer mencionado, comprendemos que dicha proposición es el enunciado de un teorema perfectamente demostrado. Sin embargo, los axiomas en los que se basa la demostración han sido descubiertos empíricamente, y entonces el juicio todo queda caracterizado como sintético y a posteriori. Pero a Kant le interesa por sobre todo el criterio psicológico. Éste nos dice que si el individuo que juzga no necesita más que de su propia imaginación y entendimiento para comprender la veracidad el aserto, será entonces, para ese individuo, un juicio analítico a priori, pero si necesita corroborarlo con algún procedimiento exterior que venga en auxilio de sus capacidades cognitivas, es decir, si los conceptos que se ha formado (lingüísticamente o no) de los objetos que integran la proposición y su manera de interrelacionarlos no le son suficientes para establecer un veredicto, entonces el juicio será, para ese individuo en particular, sintético y a posteriori. Una regla práctica para establecer el carácter sintético o analítico de un juicio dentro del criterio psicológico diría que si la persona utiliza su cerebro y sólo su cerebro para descifrar el juicio, éste será analítico, pero si necesita, además de su cerebro, algún dato que requiera el uso de su aparato sensorio-motor, ya por el sólo hecho de percibir o de moverse tendrá el juicio un carácter sintético.

Por último, una proposición de la física pura que según Kant es sintética y a priori: "En todas las alteraciones del mundo corpóreo, la cantidad de materia

⁹⁸ Según Julián Besteiro, "la consideración de los juicios matemáticos en la filosofía kantiana tiene tanta importancia que [...] si no son sintéticos y a priori, cae por el suelo toda la crítica de la razón pura" (*Los juicios sintéticos "a priori" desde el punto de vista lógico*, cap. IV). Yo no comparto en absoluto este punto de vista (ver la nota al pie 23 del capítulo 11).

permanece inalterada". Para él "está clara la necesidad" del aserto y por consiguiente su apriorismo, y lo mismo está claro su carácter sintético,

pues en el concepto de la materia no pienso la permanencia, sino solamente la presencia de ella en el espacio [...]. Por consiguiente, salgo efectivamente del concepto de materia, para añadirle *a priori a él*, con el pensamiento, algo que no pensaba *en él*. Por tanto, la proposición no es pensada analíticamente, sino sintéticamente, y sin embargo es pensada a priori (B 17-8).

Que la proposición es sintética no hay nadie que lo discuta, pero nunca podría ser a priori por la sencilla razón de que los juicios a priori no pueden ser falsos y éste lo es, por mucho que Kant lo considere claramente necesario. Hoy se sabe que la materia que se somete a determinados procesos pierde parte de su masa, la cual se transforma en energía. Y no se me objete que la energía no es más que materia que se mueve con rapidez y que la materia es energía estática o potencial, porque si bien esto es correcto, cuando Kant afirmó el carácter apriorístico de su proposición es evidente que su concepto de materia era completamente diferente de su concepto de fuerza o energía. La materia, en el sentido en que Kant la entendía, pierde y gana cantidades (mínimas) de sí misma en muchas de sus alteraciones; luego la proposición es contingente y ha sido refutada por la experiencia. Es una proposición sintética y a posteriori.

Los juicios sintéticos a priori sólo se dan en la metafísica, y como en la metafísica la que trabaja es la intuición intelectual y no la razón, hemos de decir que la razón pura que Kant postula tiene su campo de acción limitado al análisis de aquellos juicios cuya verdad queda garantizada por consideraciones puramente conceptuales. Sufre un gran cachetazo la *Crítica de la razón pura* si mis argumentos son correctos, pero la obra en su conjunto no se desmorona por completo. Los libros plantados como hitos en la historia de la filosofía siempre dispondrán de un buen caudal de verdades eternas e inmarcesibles independiente de aquellos nudos centrales o periféricos que se vengán abajo⁹⁹.

o o o

⁹⁹ (nota añadida el 29/9/8.) Una gran verdad pregonada por este gran libro y que aún se mantiene intacta es la diferenciación entre juicios analíticos y sintéticos, la cual había sido ya esbozada por Leibniz y también por Hume, pero a Kant debemos la sistematización de la idea. Sin embargo ha surgido, en el pasado siglo, gente que no admite como válida esta dicotomía ni siquiera en el plano de la lógica extrapsicológica; me refiero profesor Willard van Ormand Quine y a su escuela. Según Quine, "resulta absurdo buscar una divisoria entre enunciados sintéticos, que valen contingentemente y por experiencia, y enunciados analíticos que valen en cualquier caso" (*Desde un punto de vista lógico*, cap.2, secc.6). Cualquier enunciado, incluso aquel que nos parezca evidentemente falso, "puede concebirse como verdadero en cualquier caso". La experiencia podrá contradecirlo una y otra vez, pero podemos seguir confiando en su veracidad "apelando a la posibilidad de estar sufriendo alucinaciones, o reajustando enunciados de las llamadas leyes lógicas. A la inversa, y por la misma razón, no hay enunciado alguno inmune a la revisión", ni siquiera los enunciados de los principios lógicos fundamentales. Esto implica un retorno al paninductivismo de Stuart Mill, que incluía las verdades de la lógica formal y de la matemática en el campo de la experiencia, lo cual no me parece acertado. Los enunciados lógicos y matemáticos constituyen --en esto coincido con los neopositivistas-- la sintaxis del lenguaje científico; en palabras de Alfred Ayer, deben tomarse como simples "reglas", "usos", "modos de operación, de distribución proposicional y de cálculo". Y su carácter analítico y en última instancia tautológico no sé si es evidente, pero sí conveniente para el buen desarrollo de las teorías de la ciencia.

Miércoles 6 de agosto del 2008/5,51 p.m.

Uno de los primeros pensadores modernos que aprobó la idea de un paralelismo entre las matemáticas y la ética fue John Locke:

Tengo la osadía de pensar que la moral es susceptible de demostración, así como las matemáticas, puesto que la esencia real precisa de las cosas significadas por las palabras puede conocerse de un modo perfecto, de manera que se pueda descubrir con certidumbre la congruencia e incongruencia de las cosas mismas, que es en lo que consiste el conocimiento perfecto (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro III, cap.XI, secc.16).

Y fue también el primero en mencionar los estragos gnoseológicos ocasionados por la facultad apetitiva cuando se inmiscuye dentro del conocimiento de los valores éticos:

Creo que las ideas de cantidad no son las únicas capaces de demostración y de conocimiento; quizá otras provincias más útiles de la contemplación podrán ofrecernos la certidumbre, con tal de que los vicios, las pasiones y el interés dominante no se opongan o no amenacen semejantes empeños¹⁰⁰.

En ningún momento duda de que

se podrán deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y del mal, por una serie de consecuencias necesarias tan incontestables como las que se emplean en las matemáticas, pero siempre que se aplique alguien a esa tarea con la misma indiferencia y atención que se emplean en los razonamientos matemáticos. Se podrán percibir las relaciones de los otros modos con igual certidumbre que las relaciones del número y de la extensión; y no puedo ver por qué no han de ser también capaces de demostración, si se elaboran métodos para

¹⁰⁰ (Nota añadida el 11/9/9.) El primer pensador que tuvo la idea de aplicar el método matemático a la ética y al derecho, antes de Locke e incluso antes de Spinoza, parece que fue Hobbes, y fue también Hobbes quien primero mencionó los problemas que el interés personal ocasiona cuando intentamos razonar sobre cuestiones éticas o jurídicas. Este inglés conoció *Los elementos* de Euclides en 1629, mientras realizaba un viaje por el continente, y quedó impactado por el método deductivo que ese libro utiliza. "¿Por qué --se pregunta en ese entonces-- el pensamiento lógico obtiene tan grandes resultados en este dominio de la geometría? Porque no están frente a frente la verdad y el interés de los hombres. Pero este el caso cuando, en lugar de comparar líneas y figuras, tenemos que comparar hombres: inmediatamente tropezamos con su derecho y con su interés, y somos rechazados. Pues tan a menudo como la razón esté contra el hombre, tantas veces el hombre se pondrá contra la razón" (citado por Ferdinand Tönnies en *Vida y doctrina de Thomas Hobbes*, cap. II, secc. I, parág. 2). Y tres años después, ya de regreso en Londres, se desespera por adquirir uno de los escasos ejemplares del *Diálogo* de Galileo que habían arribado a su ciudad, y no porque le interesara demasiado la física o la astronomía, sino los principios galileanos, que complementados con la geometría euclidiana podrían ser aplicados, suponía, a los estudios de las "facultades y pasiones del alma" (*ibíd.*, II, I, 4). Según Tönnies, Hobbes trabó amistad con Galileo en 1635 y le comunicó su intención de tratar la moral al modo geométrico, para darle certeza matemática, idea que fue celebrada por el reconocido astrónomo.

examinar y descubrir su acuerdo o desacuerdo (*ídem*, IV, III, 18).

El conocimiento moral, pues,

es tan capaz de certidumbre real como las matemáticas. Porque, como la certidumbre no es sino la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, y como la demostración no es sino la percepción de semejante acuerdo, con la intervención de otras ideas o medios, nuestras ideas morales, al igual que las matemáticas, siendo arquetipos en sí mismas, y, por lo tanto, siendo ideas adecuadas y completas, todo el acuerdo o desacuerdo que encontremos en ellas producirá un conocimiento real, igual que el conocimiento respecto a las figuras matemáticas (IV, IV, 7).

Todas estas añejísimas declaraciones me huelen a verdad, excepto por el postulado de la certidumbre, que no me mueve al optimismo tanto como a Locke. Si nuestras ideas éticas verdaderas fuesen arquetipos en sí mismas como sostenía este pensador, ya la cosa tomaría un cariz favorable, pero lo cierto es que los arquetipos no son las ideas sino los valores que las sustentan, y como los valores son en sí mismos incognoscibles, la demostración "matemática" de una verdad ética se complejiza enormemente. No digo que sea imposible llegar a una tal demostración de una total certidumbre, pero sostengo que si llegamos, será merced a un cambio radical de nuestro modo de percibir el universo y sus relaciones, y eso pide tiempo. Un tiempo, tal vez, infinito.

El ideal de Locke viene a identificarse con los juicios analíticos a priori. Si analizásemos los conceptos éticos con total detenimiento y escrupulosidad, llegaríamos poco a poco, análisis tras análisis, a los conceptos primarios, indescomponibles --que según yo entiendo serían los valores--, y luego estableceríamos con ellos ciertas relaciones funcionales, tipo ecuaciones, de las cuales obtendríamos otros conceptos primarios que complementarían los juicios éticos estructurales. Este también era el sueño de Robert Hartman, uno de los últimos axiólogos que se había resistido a la extinción de su especie. A mí, sin embargo, no me desvela esta búsqueda de la demostración perfecta y la certeza. Me interesaría sí demostrar que ciertos juicios que involucran valores tienen un carácter absoluto y necesario, pero no me interesa tanto conocer cuáles son puntualmente esos juicios, sino sólo saber que son posibles. Esta proposición: "Existen juicios de valor necesarios", esgrimida por quienes sostenemos que la ética es objetiva y no relativa, no es una proposición ética sino metafísica. Esto significa que sólo es propiamente metafísica si es verdadera; si es falsa, no es más que una expresión de deseos. Yo confío en que es metafísica. Y si es metafísica, es sintética y a priori. Todos los juicios a priori son necesarios (verdaderos), pero los juicios a priori y analíticos, además de necesarios, son evidentes. En esto difieren de los juicios sintéticos a priori, los cuales son necesarios *pero no evidentes*. Así las cosas, parece ser que nunca podré saber si mi proposición es verdadera o es hija de mis apetencias. Y lo mismo, se me figura, sucederá siempre que alguien emita un juicio de valor, por muy verdadero y matemáticamente fundado que pueda presentarse dentro del mundo de los arquetipos.

No es que no existan dogmas en el campo de la ética. Es que la cabeza del pensador sensato nunca sabrá digerirlos como tales.

o o o

Jueves 7 de agosto del 2008, 9,36 a.m.

No, no es que haya retornado a mi primera posición y afirme que los juicios éticos pertenecen al ámbito de la metafísica por ser intuitivos. Si estoy comparando los juicios metafísicos con los juicios de valor es porque ambos aparecen ante nosotros como no-evidentes, pero sigo sosteniendo que los juicios de valor, a diferencia de los metafísicos, son a posteriori, o sea que son, además de no-evidentes, contingentes.

Permítaseme citarme a mí mismo desde mis anotaciones del día 3/10/7:

Los empiristas duros y los relativistas afirman que la ética se reduce a lo que se observa y se ha observado que hace la gente a través de las diferentes culturas que van pasando por el mundo, es decir, que lo que yo llamo ética se reduce a lo que yo llamo moral. Si la ética se reduce lo que observamos, y visto que se observan comportamientos de lo más dispares entre razas y civilizaciones aisladas en tiempo o espacio, entonces la supuesta objetividad de sus leyes es ficticia y no existen los comportamientos buenos y los comportamientos malos propiamente dichos. Para evitar esto es menester derivar los conceptos éticos de un único parámetro [...]. Yo los derivo de la intuición.

Pero no es verdad que no se pueda *conjeturar*, a partir de observaciones imparciales y exhaustivas y de un razonamiento sin fisuras, la estructura ética objetiva subyacente a la subjetiva moral que cada civilización en particular manifiesta. Ciertamente que lo que observaremos y analizaremos en cada caso formará parte de una estructura de comportamiento social bien relativa, pero entre relativismo y relativismo se podrá pescar, aquí y allá, algún denominador común a buena parte de los conglomerados humanos que ha servido de sustento para su buen desarrollo y ha elevado su calidad de vida. Este denominador común a casi todas las culturas que han prosperado alguna vez tendrá que ser, si los postulados axiológicos dicen verdad, algún valor o algún grupo de valores. En las culturas primitivas o en las poco espirituales, estos valores comunes estarían centrados en el grupo de los valores vitales y sus derivados; en las culturas más desarrolladas o más espirituales, el denominador común ascendería de los valores vitales a los estéticos, intelectuales, éticos y culturales para culminar con el ideal de la estimativa: el sumo respeto por el valor ontológico de todo ser vivo en general y de las personas en particular, desembocando en el amor a Dios, fuente de toda correcta valoración y de gran auxilio en la búsqueda del recto proceder. La evolución cultural, pues, comienza por la valoración de objetos beneficiosos para la mera supervivencia y continúa luego valorando cosas "inútiles" (objetos artísticos, paisajes), cosas abstractas o conceptuales (verdades), para por fin tomar por centro de sus ideales aquellas cosas que favorecen de lleno el perfeccionamiento social mismo y la feliz convivencia entre las partes. Con poca fortuna se podrán buscar estos altos valores entre los jíbaros reducidos de cabezas o entre los caníbales caribes, pero deducir de tales datos

antropológicos la relatividad de los valores es ir demasiado lejos. Si la costumbre de reducir las cabezas de nuestros enemigos hubiese prosperado y expandídose hacia otras civilizaciones, o si el canibalismo se hubiese masificado, ahí sí tendríamos derecho a dudar seriamente del rigor intelectual que podría tener la búsqueda de la eticidad absoluta. Pero lo cierto es que estos comportamientos nefastos no perduran, como no perduran las culturas mismas que los prohíjan y que los tienen como normales. Podrán encontrarse aquí en Occidente algunos que otros caníbales de vez en cuando, pero si esto sucede la sociedad los rechaza por inmorales¹⁰¹, por haberse apartado de la norma correcta. No es que el canibalismo sea "bueno" según el marco de referencia de los indios caribes y "malo" según el marco a que respondemos nosotros como quieren hacernos creer los relativistas. El canibalismo es objetivamente indeseable, y el hecho de que algunas culturas lo acepten y otras lo rechacen no aboga en contra de su indeseabilidad intrínseca, sino que indica el grado de inmadurez, o bien de putridez, de una determinada cultura con relación a otras más evolucionadas. Cuando el valor ontológico de nuestros congéneres no es tomado en cuenta, cuando los valores culturales brillan por su ausencia y los valores estéticos e intelectuales constituyen apenas como excrescencias de un todo vital que los subsume, es inevitable que algunos valores éticos más o menos importantes naufraguen o se oculten a los ojos de un público tan ignaro. Toda civilización que ha perdurado a lo menos algunos años gira en torno al eje objetivo de la ética de los valores. Girará simétricamente, con armonía perfecta, manteniéndose siempre a igual distancia de su marco de referencia y con movimiento uniforme, si tal civilización ha llegado a evolucionar de tal modo que toda su normativa moral, que todos los valores que pondera, son valores objetivos, pertenecientes al universo de los arquetipos noumenales. Pero su órbita se tornará excéntrica toda vez que las normas morales comúnmente aceptadas entren en conflicto con estos valores objetivos o los ignoren. Y cuanto más contraria o refractaria sea una sociedad a los valores objetivos que va rodeando en su desplazamiento, más excéntrico y menos uniforme será su andar, hasta que tal vez quede por fin paralizada, o hasta que su velocidad y excentrismo cobren tanta radicalidad que termine abandonando su orbitación y chocando contra otra civilización y haciéndose trizas, o chocando contra el mismísimo eje que debía ser el centro de su atención.

Al observar y analizar la organización de las diferentes culturas, podemos llegar a conclusiones relevantes relacionadas con el eje conductual del universo. Serán conclusiones no concluyentes, es verdad, porque ameritarán juicios sintéticos a posteriori que nada pueden garantizarnos con total seguridad. Extrapolar las normativas, acciones o valores relevantes desde un pequeño sector poblacional al todo espaciotemporal que abarca la ética es tarea riesgosa y sutil. La mayoría de los hombres de ciencia tienen recelo de las bruscas extrapolaciones; nosotros asumimos el riesgo y nos embarcamos en la empresa. Conocer lo infinito a través de lo finito es imposible si lo que se busca es un

¹⁰¹ Queda excluido de tal inmoralismo el canibalismo de circunstancia u obligado, como por ejemplo el de los uruguayos que sobrevivieron a la caída de su avión en la Cordillera de los Andes en 1972.

conocimiento acabado. Si la expectativa no va más allá de una humilde --aunque veraz-- aproximación, el intento puede realizarse y coronarse con el éxito¹⁰².

o o o

Viernes 8 de agosto del 2008/2,0 5 p.m.

El intuicionismo ético y axiológico, básicamente absolutista, antinaturalista y antianalítico, se niega a explicar y elucidar (por ejemplo, en términos psicológicos, sociológicos o históricos) las palabras, las normas y los juicios éticos, y también los juicios de valor, y niega la posibilidad de justificarlos o de ofrecer una fundamentación para ellos, sea empírica o racional. Por consiguiente, erige una irreductible dualidad entre los hechos y los valores, entre la naturaleza y la sociedad, entre las necesidades, los deseos y los ideales, por un lado, y las pautas de la conducta moral, por el otro. Semejante dualismo excluye todo intento de explicar, fundamentar y corregir, sobre la base de la experiencia de la razón, las actitudes valorativas y las pautas morales. Abandona el comportamiento humano en brazos del impulso irracional del individuo [...] que se atribuye a sí mismo la posesión de una peculiar "intuición de valores" o "intuición de normas". De este modo, el intuicionismo ético y axiológico favorece al autoritarismo.

Mario Bunge, *Intuición y razón*, cap. I, secc. 2.5

Creo que queda claro que la presente crítica no me atañe. En mi axiología, el intuicionismo se compatibiliza perfectamente con el naturalismo y el racionalismo, tal como se deduce de lo ayer expuesto. Como decimos en Argentina, "ese palo no es para mi gallinero".

2,57 p.m.

Luego de fijar su posición respecto del paralelismo entre la ética y la matemática, John Locke nos ilustra con un ejemplo que a mí, particularmente, me ha servido de mucho para clarificar un concepto que considero capital. Afirma que

no hay injusticia donde no haya propiedad, es una proposición tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en Euclides; porque, como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y como la idea a la que damos el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, podré saber que esa proposición es verdadera con la misma certidumbre con que sé que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos (*op. cit.*, IV, III, 18).

Ya desde hace tiempo venía yo sospechando que el derecho de propiedad es algo que ninguna persona bien nacida podría reivindicar, y lo mismo sospechaba no sólo que lo que decía Sócrates en relación a la injusticia, que es peor cometerla que padecerla, es algo muy profundo, sino que en verdad la injusticia no puede

¹⁰² Una crítica coherente y esclarecedora de lo que implica el relativismo cultural aparece en el cap. II de la *Introducción a la filosofía moral* de James Rachels.

ser padecida objetivamente porque no existe, y que quienes creen estar padeciéndola son víctimas de una ilusión a la que son conducidos por su propio egoísmo y orgullo. Sin embargo, esta relación tan directa entre injusticia y propiedad no la tenía tan explicitada en mi cabeza. Quien no considere nada de lo que posee como algo de su propiedad, ni siquiera su familia o su mismo cuerpo, o sus ideas, nunca sentirá que ha sufrido una injusticia si es que alguien o algo le arrebatara estos bienes. Así, no sólo los robos y hurtos, sino los asesinatos, violaciones y demás delitos hacia la persona dejan de ser considerados injustos por estos bienhechores de la humanidad. Que el instinto de apropiación es parte de la naturaleza humana y que su raigambre se remonta desde los bestiales instinto de territorialidad es cosa palpable, pero eso sólo indica que aquel que desee desdeñarlo deberá luchar contra poderosas fuerzas internas. De ningún modo el derecho de propiedad queda legitimado éticamente por el hecho de haberse arraigado muy dentro de nosotros; si así lo supusiéramos, estaríamos cometiendo lo que los pensadores filosóficos denominan "falacia naturalista": la inclusión de conceptos pertenecientes a una ciencia natural --en este caso la biología-- dentro de una esfera --la ética-- en la cual no tienen competencia. Se tiene por la mayor falacia naturalista cometida por la filosofía la que inició Herbert Spencer al proclamar que la lucha despiadada por la existencia, que a menudo sucede dentro del reino salvaje, es algo deseable dentro de una sociedad humana, pero lo cierto es que tal punto de vista, completamente miope, es un grano de arena en el desierto de yerros filosóficos en comparación con la hipóstasis masiva del concepto justicia que se viene realizando desde los comienzos mismos de la historia del pensamiento sistemático. Hoy no hay nadie o casi nadie que avale seriamente a Spencer en este rubro, pero tampoco hay nadie o casi nadie que se atreva a desdeñar, en sentido ético, el concepto de justicia, considerado muchas veces como la mismísima base de cualquier teoría que se ocupe del comportamiento humano. Ni siquiera los pensadores de orientación teológica, que deberían, por una cuestión de compatibilización evangélica, desconfiar al menos un poco de tal presupuesto, pueden evitar caer presas del agujero negro de la ciencia mayor. Y es que la Iglesia, como institución, necesita conservar sus propiedades inmuebles o muebles, y por ende necesita que la injusticia como concepto ético tenga sentido y sentido negativo. Necesita ver en la injusticia un disvalor. Tapadas, bien tapadas quedan las anécdotas de la vida del mayor santo cristiano, como aquella que indicaba que una vez establecido en una ermita o incluso en una modesta parroquia, a la menor invasión por parte de algún malviviente Francisco rehuía el conflicto y abandonaba el lugar sin escándalos y sin resentimientos o reproches. Lejos de considerarse víctima de una injusticia, rezaba por la bienaventuranza de los okupas. Y esto, que superficialmente parece un procedimiento y un modo de ser dignos de un orate, es algo tan lógico como el teorema de Pitágoras: como no se consideraba propietario de nada, Francisco era incapaz de suponer que había sido tratado injustamente. ¿Ceguera para el valor justicia? No: palmario discernimiento entre la esfera de los valores y la esfera de los deseos instintivos. La intromisión más punzante y extendida de un apetito dentro del campo del conocimiento puro, la intromisión más nefasta por endémica e hipercorrosiva, está representada por el derecho de propiedad en el sentido lato que aquí le atribuyo.

o o o

Domingo 10 de agosto del 2008/2,49 p.m.

Evidentemente, lo que a la moralidad le importa es que los derechos fundamentales de los demás (vida, propiedad, etc.) no sean lesionados.

Hans Reiner, *Vieja y nueva ética*, p.14

Discrepo. Lo que a la moralidad, o mejor, a la ética le importa es que *los valores* no sean lesionados. Los derechos pertenecen a la ciencia del Derecho, la jurisprudencia, que no está sino tangencialmente relacionada con la ética.

o o o

Lunes 11 de agosto del 2008/11,21 a.m.

Tomando en consideración lo escrito en estos últimos días, tengo que admitir que las afirmaciones de Rudolf Carnap acerca de la ética y la metafísica no iban, después de todo, tan descaminadas. Afirmaba este pensador que las proposiciones que involucran conceptos pertenecientes a estas dos ramas del conocimiento no poseen contenido teorético, sino que son más bien expresiones de deseos. Hemos visto que las proposiciones de orden metafísico, *si son falsas*, son esgrimidas por las personas en virtud del deseo que tienen de que sean verdaderas, mientras que si son verdaderas pueden ser esgrimidas también por razones apetitivas mundanas... o por verdaderas intuiciones intelectuales acompañadas de un deseo metafísico no relacionado con los intereses personales o al menos no siendo la causa de su origen estos intereses. Los juicios metafísicos puros, pues, expresan siempre un deseo; en este sentido, Carnap estaba en lo cierto. Pero no son necesariamente falsos o carentes de contenido teorético, y es aquí donde la teoría carnapiana se desvanece.

Saliendo ahora de la metafísica y entrando al conocimiento ético, es más que probable que la mayoría de los juicios que la gente realiza en este campo estén auspiciados por la facultad apetitiva del espíritu de cada quien, pero esto no invalida la posibilidad de los juicios éticos puros, auspiciados por el puro entendimiento del sujeto que los realiza sin intervención de sus apetitos personales. O sea que aquí en la ética es factible la existencia de pronunciaciones ajenas o incluso contrarias al propio deseo, cosa que no se da en la metafísica. Y tanto los juicios éticos puros --apetitivamente asépticos-- como los que son influidos o determinados por un deseo mundano, nunca dejan de ser contingentes, es decir que tanto los unos como los otros pueden ser verdaderos o falsos. Exactamente lo mismo que sucede con los juicios del conocimiento (juicios de valor intelectual), que según Carnap son los únicos que poseen contenido teorético, los cuales pueden estar auspiciados por el deseo de que sean verdaderos y no por un razonamiento lógico lo mismo que cualquier juicio de valor ético, estético, vital o cultural. "Los juicios éticos, estéticos y metafísicos son siempre ocasionados por el deseo del que los expresa" es un juicio que no alcanzo a discernir muy bien si posee carácter intelectual o se va ya para lo metafísico, pero en cualquiera de los dos casos, estoy persuadido de que le surgió

a Carnap no por inducción ni por intuición, sino porque su temperamento antifilosófico *quería* que todas estas disciplinas dejaran de ser estudiadas por los intelectuales. Es una expresión de deseo, y el juicio que involucra es falso.

o o o

Miércoles 13 de agosto del 2008, 12,37 p.m.

En la escala jerárquica de valores de Max Scheler no figuraban los valores éticos o morales. Él justificaba esta omisión diciendo que los valores éticos no pueden "intentarse" sin desvanecerse, que cuando uno se comporta bien en sentido ético lo hace "de espaldas" a la ética, sin tenerla en cuenta en su intención, que siempre debe dirigirse al cumplimiento de valores extramorales. El profesor Juan Llambías de Azevedo, gran comentador de la doctrina scheleriana, clarifica este punto de la siguiente manera:

Los valores realizados en el objeto no son ni pueden ser valores morales: sus materias son necesariamente económicas o vitales, o estéticas o cognitivas, o sociales o políticas o religiosas. Esto nos hace ver que los actos morales no son una especie de actos *al lado* de aquellas otras especies sino que la distinción «bueno-malo» los *atraviesa* de extremo a extremo y que cualquier acción de todas y cada una de esas especies cae bajo esta distinción. [...] lo que estrictamente es bueno o malo no son las materias de valor realizadas en las acciones sino los actos de decisión de la persona, en que se entienden aquellas materias según la diferencia de valores posibles a realizar, que se ofrecen en el horizonte de esa persona en tal o tal situación. [...] el que quisiera ejecutar un acto bueno sin dirigirse a alguna de aquellas materias de valor, estaría en la misma situación que si quisiera respirar en el vacío. [...] Scheler tiene razón: hay que distinguir entre el valor objetivo al que se dirige el acto y el valor del acto de dirección (*Max Scheler*, pp.100-1).

Estoy perfectamente de acuerdo con todo esto. Uno no puede intentar "ser virtuoso" sin caer en el fariseísmo¹⁰³; se intentan otra clase de valores no relacionados con la ética y uno aplica inconcientemente sus virtudes (o sus vicios) en ese menester. Al penetrar en una casa incendiada para rescatar a un hombre, llevamos a la práctica nuestra bondad inteligente, pero nuestra intención apunta hacia un valor vital, pues lo que está en juego es la vida del sujeto que ha quedado atrapado entre las llamas. Cuando gritamos una de nuestras verdades más incómodas sin reparar en las consecuencias negativas que pudiéramos experimentar, posiblemente hayamos sido impulsados por la virtud de la veracidad, pero nuestra intención estará referida al valor mismo que le otorgamos a esa verdad, es decir, a un valor intelectual. Cuando emprendemos la tarea de crear una obra de arte, si somos auténticos artistas podremos estar motivados merced a la virtud del esteticismo centrífugo, pero no pasará por nuestra cabeza esa circunstancia, sino la idea del valor estético, o quizá cultural, que tendrá nuestra creación. Por último, diremos que cuando nos comportamos con verdadera humildad, lo hacemos en honor del valor ontológico de las personas que nos rodean, que consideramos gigantesco incluso en aquellos individuos

¹⁰³ El fariseísmo ético puede ser exterior (cuando deseamos que otras personas crean que somos buenos) o interior (cuando deseamos pasar por buenos ante nosotros mismos).

reputados negativamente por el grueso del grupo social que los incluye, y también para gloria del valor ontológico supremo representado por Dios, ante quien no podemos más que sentirnos extremadamente limitados y sumisos¹⁰⁴.

Todas estas consideraciones, empero, no se aplican a mi tabla jerárquica de valores en la cual incluyo los valores éticos (ver anotaciones del 4/7/8). Estos valores no pueden "intentarse", pero sí pueden conocerse y compararse con los valores de los otros grupos. Este conocimiento nos revela que los valores éticos tienen preeminencia por sobre los demás valores cualitativos, sobre todo porque las cualidades que implican sólo pueden ser atribuidas sistemáticamente a seres personales. También se deduce de mi escala que los valores culturales están por encima de los intelectuales. Esto es así porque lo que se prioriza es *el efecto* que la realización de un valor produce en vistas al normal y armónico desarrollo de la civilización, y en este sentido los bienes culturales, por masivos y multifacéticos, ganan la pulseada frente a los bienes intelectuales, que no pueden consistir en otra cosa más que en juicios. Este mero carácter judicativo de los bienes intelectuales alcanza y sobra, por otra parte, para considerarlos prioritarios respecto de los bienes estéticos. Son contadas las personas que saben apreciar la real belleza de un suceso y conmoverse adecuadamente frente a ella; la verdad puede ser aprehendida con mayor facilidad y utilizada con mayor provecho (si bien las emociones inherentes a su captación no suelen ser tan placenteras como las que acompañan a la percepción artística). Por lo demás, parece claro que los valores vitales deban ser considerados como los de menor importancia. Mueve a confusión el hecho de que salvar vidas parece ser más importante que crear una obra de arte, pero no hay que olvidar que la tabla jerárquica que yo postulo no hace referencia a las acciones sino a los sucesos valiosos, es decir, a los bienes. Un bien vital viene a ser, por ejemplo, una determinada cantidad de dinero, o una saludable comida, o un abrigo, todo lo cual cae por debajo del valor que posee un objeto artístico. Es verdad que como decía Hartmann, los valores vitales tiene más "fuerza" que cualesquiera de los otros en el sentido de que debemos priorizarlos para continuar viviendo y poder cumplimentar el resto de nuestras aspiraciones, pero mi escala no interpreta necesidades intrínsecas ni prioridades, sino espiritualidades, y los valores vitales aparecen en todo momento como los menos espirituales.

Réstame decir, simplemente, que el fariseísmo que con tan buen criterio ha vapuleado Scheler sólo se presenta, me parece, cuando actuamos *para* considerarnos o que nos consideren virtuosos, y que no puede llamarse fariseísmo al hecho de ser concientes, luego de haber actuado en vistas al cumplimiento de un valor extramoral, de haber empleado una virtud en ese trance. Si pensamos que somos buenos mientras actuamos, ya no actuamos por bondad, pero si *luego* de actuar correctamente caemos en la cuenta de que actuamos bien, el fariseísmo deja su lugar al conocimiento del propio valor, lo cual viene a ser, como todo

¹⁰⁴ De ahí que la soberbia, madre de los más perniciosos pecados, no pueda desarrollarse a pleno en un alma de veras piadosa.

conocimiento adquirido por un alma noble, éticamente deseable¹⁰⁵ y no empequeñece nuestra humildad. Un santo que se cree el peor de los pecadores es un santo ignorante, y en consecuencia no es un santo. Mientras podamos valorar ontológicamente a cada persona por igual y mantengamos nuestra prosternación ante Dios, nuestra humildad quedará garantizada por muy concientes que seamos de las virtudes impulsoras de nuestras acciones¹⁰⁶.

o o o

Viernes 15 de agosto del 2008/1,59 p.m.

El conocimiento moral, y, extrapolación mediante, el conocimiento ético, hemos dicho que puede alcanzarse de manera objetiva con la condición de que no interfieran --o, si esto es imposible, de que interfieran lo menos posible-- los deseos personales bastardeando inconcientemente las observaciones y las deducciones propias del proceso cognitivo. Así, lo que yo llamo razón pura, que viene a ser el pensamiento aplicado a lo teórico, *tiene* incumbencia en la ética; su jurisdicción llega --aunque no sin gran esfuerzo y aplicación-- a este campo tan controvertido del saber humano por mucho que renieguen Bergson y sus continuadores. Sin embargo, cuando pasamos de la razón pura a la razón práctica, ya la ética deja de ser considerada en su estricto sentido, pues aquí los deseos personales constituyen la regla y no la interferencia. La razón práctica es la parte de nuestro pensamiento que se ocupa de nuestras decisiones. Emite, lo mismo que la razón pura, juicios, pero no juicios de valor sino *juicios eudemónicos*. Los juicios de valor consideran la posible bondad, verdad, belleza, trascendencia o salubridad de un suceso, mientras que los juicios eudemónicos consideran solamente la conveniencia de un determinado plan de acción en función de los réditos de todo tipo que el propio emisor del juicio, y sólo él, podría obtener y si estos beneficios compensan los posibles placeres que acarrearía el accionar evaluado. En pocas palabras, la razón práctica es egoísta, no puede funcionar fuera del contexto del egoísmo. Y como el egoísmo no es una cualidad que pueda considerarse valiosa en sentido ético (aunque tampoco es éticamente disvaliosa como muchos interpretan), hay que concluir que la razón práctica, a diferencia de la razón pura, queda fuera de la jurisdicción de la ética.

Los imperativos categóricos vienen a ser juicios inclasificables dentro de las

¹⁰⁵ Las almas impuras o corrompidas, en cambio, se ceban aún más en su corrupción cuando adquieren conocimientos (ver la primera sección del Apéndice del presente extracto).

¹⁰⁶ (*Nota añadida el 10/9/9.*) Según William Blake, la verdadera humildad no sólo no es incompatible con la propia estimación, sino que tampoco lo es con la arrogancia; si el santo que se autodesprecia no es santo, tampoco puede ser santo --afirma este poeta místico-- el hombre sumiso: "¿Fue Jesús humilde o dio alguna prueba de humildad? [...] Huyó cuando era un niño todavía, y a sus padres dejó desconsolados. Cuando hubieron vagado por tres días, estas palabras profirió su boca: «No reconozco padres en la Tierra: realizo las labores de mi Padre». [...] Hablaba con autoridad y no como un escriba. Él dice, con arte consumado: «Seguidme, soy humilde, dulce de corazón». Es éste el solo modo de eludir la red del miserable, la trampa del glotón. [...] Si él hubiera sido el Anticristo, un vil Jesús, todo hubiera hecho para agradarnos, hubiera ido servilmente a las sinagogas, y no hubiera tratado a ancianos y sacerdotes como a perros; sino que humilde como un cordero o un asno, él mismo hubiera obedecido a Caifás. Dios no demanda la humillación del hombre: esta es la tarea del Demonio Antiguo. Es ésta la carrera que Jesús corrió: humilde ante Dios, arrogante ante los hombres" (William Blake, *El Evangelio eterno*).

dos opciones que se han barajado. No son juicios de valor, porque no afirman o niegan que un suceso sea valioso sino que instigan; operan sobre la voluntad, no sobre la cognición. Pero tampoco son juicios eudemónicos, porque la investigación no está subordinada a la conveniencia personal sino al deber, deber que a su vez deriva de un determinado valor que habrá de cumplimentarse a través de la acción recomendada por el imperativo categórico. Voy entonces a clasificar a los juicios, en primer término, como teóricos o como prácticos. Si son teóricos, son juicios de valor; si son prácticos, es decir, instigadores del accionar, pueden clasificarse secundariamente como eudemónicos o como *intuitivos*. Los juicios eudemónicos pueden llamarse también *juicios prácticos condicionados*, porque la instigación se produce con la condición de que, a juicio del individuo involucrado, sea un proceso conveniente al propio interés, mientras que los juicios intuitivos pueden llamarse *juicios prácticos incondicionados o categóricos*, porque la instigación no se produce bajo ninguna condición lógicamente discernible, sino que proviene del ámbito de la metafísica. Estos juicios tienen la función de auspiciar las acciones propias del preferir y el postergar intuitivos. Cuando se prefiere un valor a realizar por sobre otros, se deriva esta preferencia de un *juicio intuitivo perfecto*; si lo que ocurre tiene que ver con la postergación metafísica de una acción disvaliosa o menos valiosa que otras, esto es consecuencia de la aparición en la conciencia de un *juicio intuitivo imperfecto*. Esta nueva distinción obedece a que la instigación, en el caso del preferir, opera sin ambages: el individuo sospecha firmemente que lo recomendado debe hacerse "porque sí", porque el deber mismo se lo indica. Pero nada parecido sucede cuando surge la instigación postergativa, que siempre se disfraza como mera conveniencia personal ("no te conviene hacer A; mejor haz B, C o cualquier otra cosa que se te ocurra") por más que la decisión sea en realidad importante para el devenir ético general en mayor medida que para el devenir eudemónico particular.

La razón práctica, que sólo emite juicios eudemónicos, puede utilizar como materia prima para la elaboración de estos juicios la esfera de lo subjetivamente satisfactorio, pero también puede usufructuar los juicios teóricos. La esfera de lo subjetivamente satisfactorio está fuera de toda valoración teórica, o sea que no pueden existir estimaciones relacionadas con el placer. El juicio que afirma que "X es placentero" es necesariamente falso así como está, pues no existen los sucesos que sean en sí mismos placenteros. Debe añadirse a la proposición un "para tal o cual sujeto" para que pueda ser verdadera. Esto mismo sucede dentro del campo de los valores vitales, debido a lo cual hemos catalogado como juicios de valor relativos a los que se refieren a un valor o disvalor vital (ver anotaciones del 8/7/8). Ahora bien; una vez relativizado, una vez referido a un sujeto (o a varios) en particular, yo no dudo en catalogar estos juicios como juicios de valor vital. ¿No debería, siguiendo este criterio, clasificar el juicio "X es placentero para el sujeto Y" como un juicio de valor hedónico? No, no es el caso. Lo que yo considero es que dicho juicio tiene valor intelectual, o sea que podría establecerse, en principio, el carácter placentero o displacentero de X en función del sujeto Y, lo que nos da derecho a estimar esa proposición como verdadera o bien como falsa --puesto que es, objetivamente, o verdadera o falsa más allá de nuestro punto de vista. Tiene valor intelectual, pero no tiene un supuesto valor "hedónico" por lo siguiente: *para que un juicio teórico pueda dar pie a una estimación que vaya más*

allá de la simple veritatividad o falsedad de la proposición implicada, es imprescindible la inclusión en dicha proposición de algún concepto que al trasladarse el juicio desde el ámbito de la razón pura al de la razón práctica, amerite una respuesta (volitiva, sentimental o teórica) adecuada o inadecuada al valor representado en ese concepto central que da sentido al juicio. Si yo juzgo a tal o cual persona como bella, ese mismo juicio me permitirá, estimación mediante, responder adecuada o inadecuadamente a ese valor que doy por sentado (sea que exista o no en forma objetiva en esa persona). Y lo mismo para cuando considero trascendente una revolución política o nutritivo un alimento. Si yo mismo soy buena gente, sentiré deseos de darles una respuesta adecuada a estos juicios teóricos; querré utilizar mi bondad (o cualquier otra virtud que posea, absoluta o relativa) en beneficio de la consecución de aquel valor, querré darle cumplimento a ese valor mediante una respuesta que lo corone. Y lo mismo, pero a la inversa, si soy mala gente, en cuyo caso desearé dar una respuesta inadecuada al valor percibido. Este impulso de respuesta que ya es en sí mismo éticamente correcto o incorrecto (ver anotaciones del 28/6/8) falta por completo en los juicios teóricos referidos a un concepto central de tipo hedónico o eudemónico. Si yo digo "X es placentero, o es motivo de felicidad para el sujeto Y", este juicio, desde luego, puede ameritar una respuesta por parte de mi persona; por ejemplo, puede sugerirme poner al suceso X al alcance del sujeto Y para procurarle placer o felicidad. Pero esa respuesta no será una respuesta al valor porque no es en sí misma ni adecuada ni inadecuada. A primera vista, en el ejemplo que doy parece haber una respuesta adecuada, pero ¿qué sucedería si el suceso X que procura placer o felicidad y que pongo al alcance de Y es la violación de un niño? No hay dudas de que en este caso la respuesta que me ha sugerido el juicio no es adecuada. Pero tampoco es inadecuada, porque yo no le facilitaría al niño, que sé que ha de sufrir, porque lo odie o porque soy malo; lo que al niño le suceda me tendría sin cuidado, sólo querría ver gozar a Y porque Y me simpatiza, sin importarme las consecuencias éticas que implica ese goce. Si yo paro mientes en el sufrimiento del niño y digo que por más que simpatice con Y, no le facilitaría la violación, ya entonces el concepto central del juicio se ha desviado del mero hedonismo y ha pasado a lo vital (u ontológico), y es por eso que ahora sí es un juicio de valor propiamente dicho y como tal ha posibilitado esa respuesta adecuada, a saber, el esconder al niño de las garras del perverso Y. Mientras el concepto central del juicio teórico pase por lo subjetivamente satisfactorio, sin ser interferido por ningún otro concepto relacionado con algún valor vital o de cualquier otro grupo (incluidos los valores ontológicos), cualquier respuesta que surja como consecuencia de la creencia en la veracidad de dicho juicio será éticamente neutra, lo que debe entenderse como "éticamente no comprometida" y no, por cierto, como "éticamente irrelevante" (¡pues vaya si no es relevante la violación de una criatura!). Hemos visto, en la anterior entrada de este diario, cómo los valores éticos que una persona posee se manifiestan siempre mientras la persona realiza un suceso valioso en sentido extramoral, siendo estos valores extramorales como "atravesados" en todo momento por la ética, por las virtudes o vicios del sujeto actuante, pensante o sintiente (pues no hay que olvidar que la respuesta puede ser, además de volitiva, teórica o afectiva). Es este atravesamiento de la ética el que falta por completo cuando se responde a un

juicio teórico circunscrito a lo subjetivamente satisfactorio, sea que el juicio implique una satisfacción personal o la satisfacción de otros seres. No hay valor, pues, en intentar ser feliz o en procurarse placeres, y esta era ya una proposición que la mayoría de los estudiosos de la ética tenían por verdadera, pero tampoco hay valor en procurarles placeres o intentar hacer dichosos a nuestros congéneres, y esto es lo que gran parte de los eticistas no querrán aceptar; pero se deduce de mis pretéritas cavilaciones, y por tanto yo lo acepto. Desde el momento en que pensamos, actuamos o sentimos en función del placer o la dicha, digamos, de los habitantes de nuestro país, lo que sea que pensemos, hagamos o sintamos carecerá de auténtico valor por más que las apariencias indiquen lo contrario. Si queremos que la ética gobierne, atraviése y se desparrame toda entre las respuestas que tenemos para ofrecer al mundo, no debemos pensar que deba ser un lugar feliz o placentero, sino un lugar saludable, bello y trascendente. Y así, sin buscar que nuestro prójimo sea dichoso, sino que sea sano y virtuoso, obraremos en pro de su felicidad; sin buscar el goce estético sino la creación artística o la contemplación de la belleza, encontraremos este goce; sin buscar la fama ni los honores personales, o que nuestro prójimo sea famoso y honorable, sino buscando la trascendencia, encontraremos la gloria. Sin buscar la propia estimación, sino el valor de los demás seres y el valor de Dios, descubriremos nuestra grandeza como de rebote, y encontraremos la beatitud.

La razón práctica puede valerse tanto de estos juicios que hacen referencia a meros estados agradables (o desagradables) como también de los auténticos juicios de valor. Si creemos que tal suceso nos procurará cierto placer y no nos producirá mayores sufrimientos, nuestra razón práctica nos instigará para llevar a cabo este suceso por más que no veamos en él ningún valor ni su cumplimiento sea valioso en ningún sentido conocido. Nuestra conciencia moral podrá estar o no de acuerdo con la ejecución de ese proyecto, pero el proyecto en sí, por el hecho de estar auspiciado por un juicio perteneciente a la esfera de lo subjetivamente satisfactorio, es éticamente neutral: no nos interesa si su cumplimentación producirá cierto daño o cierto beneficio al universo. El sujeto que así se maneja toda vez que utiliza su razón como acicate volitivo es aquel que, en el lenguaje de Hildebrand, no ha egresado de una posición o actitud fundamental orientada en dirección a la concupiscencia. Si este sujeto logra modificar su posición fundamental y dirigirla no tanto hacia lo agradable sensitivo sino hacia lo agradable valorativo, habrán comenzado a regir sus acciones racionales los bienes objetivos para la persona. Esto de lo "agradable valorativo" no supone contradicción respecto de lo dicho sobre el carácter no-axiológico de los placeres y displaceres. Cuando la voluntad es dirigida por la esfera motivacional de los bienes objetivos, la razón del individuo apunta directamente hacia determinados bienes y trabaja para conseguirlos con la idea y la esperanza, ciertamente, de que tal consecución le reporte algún placer o lo libre de un displacer (sensitivo, moral o de cualquier otra índole), pero claramente se observa la dicotomía que se opera en el ámbito racional cuando el mundo de los valores cobra vigencia: los bienes, que son considerados como simples medios productores de placer o indicadores de displacer, no son valorados hedónicamente sino después de que han adquirido su valor vital, cultural, etc., o sea que el valor ya está dado, cognoscitivamente, por consideraciones extrahedónicas, y una vez conceptualizado el suceso como

valioso, ahí recién la razón práctica lo pone al servicio del interés personal y lo utiliza como mera palanca para concretar apetencias. Quienes postulan la existencia de los valores "de lo agradable" meten en la misma bolsa el enfoque pragmático de la razón, que percibe en todo suceso nada más que un medio hedónico egoísta, y el conocimiento teórico de los valores que *luego*, encarnados en bienes, podrán ser utilizados (o no) para satisfacer apetitos personales.

Tanto en la esfera de lo subjetivamente satisfactorio como en la de los bienes objetivos para la persona, la motivación primaria es la misma: el egoísmo. Pero el primero de estos egoísmos, el egoísmo concupiscente, es, por decirlo así, rudimentario y muchas veces mal "calculado", mientras que el segundo puede incluso rozar el comportamiento ideal en cuanto a los efectos del accionar sobre el mundo, ya que los hombres esclarecidos pagan su tranquilidad de conciencia sólo con acciones nobles y altruistas. Sin embargo, este que di en llamar "egoísmo sublimado" es impotente, o puede muy poco, a la hora de la edificación espiritual del individuo actuante. Es ésta la gran tragedia de quienes entienden que la meta personal de todo buen sujeto ha de pasar por esta edificación. El valor del fariseísmo interior es de suyo inapreciable para todos... excepto para el propio fariseo, que probablemente no comprenda por qué se le oculta la beatitud pese a sus buenas obras. Y es que siempre que utilizamos un bien para satisfacer algún deseo racional, las acciones implicadas en la maniobra serán impuras independientemente de la intención y de los efectos. La bondad no se practica ni se potencia con buenas intenciones ni con buenos resultados, sino enfocando las acciones hacia los valores en sí mismos, como fines y no como medios. Pero sucede que la razón práctica, abandonada a sus propios métodos, es impotente cuando de percibir valores se trata. Percibe bienes, sucesos valiosos, pero los valores en sí mismos no puede aprehenderlos. Para lograr esto último es menester abandonar la razón y los dictados de la buena conciencia y dejarse llevar por las intuiciones prácticas, por el preferir y el postergar, únicas herramientas avasalladoras del interés personal y el egoísmo. No vamos a decir que cuando actuamos intuitivamente "vemos" los valores que en sí mismos motivan nuestros movimientos, pues los valores tienen carácter nouménico y no se pueden percibir concientemente. Sin embargo, en el impulso intuitivo, a diferencia del impulso racional, el bien —el suceso valioso— se "desdibuja" (esto en el caso del preferir; en el postergar no es tan así), de suerte que ya no interesa tanto el portador puntual del valor homenajeado. Si vemos que alguien se ahoga en el mar, no nos interesará saber quién es ese alguien: con entender que hay una vida en peligro, a la intuición le basta y sobra para activarse. Si dependiese de nuestra razón y sólo de ella, seguramente arriesgaremos nuestra vida en el salvataje si y sólo si logramos identificar al bañista como alguien conocido y respetado¹⁰⁷. Estaremos, en este caso, yendo al rescate de un bien; en el otro,

¹⁰⁷ Este desdibujamiento puede darse también en algunos impulsos aberrantes de base instintiva. Así pudo decir Ortega y Gasset que "la pura voluptuosidad --diríamos la pura impureza-- preexiste al objeto. Se siente el apetito antes de conocer la persona o situación que lo satisface. Consecuencia de esto es que puede satisfacerse con cualquiera" (*Amor en Stendhal*, cap.III, ensayo incluido en el tomo V de sus "Obras completas"). La bondad inteligente, cuando rebasa el corazón del hombre, también se satisface con cualquier desconocido, lo mismo que la lujuria desbordada se "descarga" sobre cualquier sujeto, sin necesidad de que se lo considere bello tal como es requisito en las relaciones eróticas ordinarias.

intentamos rescatar un valor. La razón trabajará con el siguiente juicio como punto de partida: "La vida de X tiene gran valor para mí, y rescatándolo tranquilizaré mi conciencia"; la intuición se servirá de uno más escueto: "*Toda vida tiene valor*". Aquí no hay cálculo, o hay cálculo metafísico. El karma de la razón práctica es este no poder nunca desembarazarse del insufrible contador interior, casado hasta la muerte con la relación coste-beneficio y sin posibilidad de serle infiel aunque sea una vez cada tanto¹⁰⁸.

O O O

Lunes 8 de septiembre del 2008 11,40 a. m.

He nombrado ya las antítesis de los valores éticos absolutos o virtudes cardinales, pero nunca llegué a explicar en qué consisten.

A la bondad inteligentemente activa se opone el sadismo metódico, cualidad que nos impele a dañar al prójimo de manera tal que el daño no se circunscriba a un momento puntual y a un sector específico del espíritu o del cuerpo de las víctimas, sino que perdure lo más posible o que produzca recidivas a lo largo del tiempo, y que produzca estragos en todos los grandes distritos del ser, así como desarreglos fisiológicos o anatómicos generalizados y en lo posible irreparables. Quien así se comporta es malo aquí, en la China, en la península escandinava y hasta en las lunas de Saturno, es decir, es objetivamente malo.

A la veracidad se opone la mendacidad, cualidad instigadora del mentir a todas horas y en cualquier circunstancia.

La antítesis de la inteligencia trascendente pasa por la estupidez trascendente, cualidad que nos engaña ofreciéndonos resoluciones apócrifas de grandes cuestiones como si fuesen verdaderas e indiscutidas.

El antiesteticismo es la curiosa cualidad que presentan ciertas personas de opacar, a través de una luz mortecina que irradian, el valor estético de las obras de arte o bien la capacidad creativa del artista que las está produciendo (efecto antimusa). En el primer caso, el antiesteticismo se ceba en la obra ya concluida y procura impedir que la gente goce con su belleza; en el segundo se ataca directamente al creador para evitar que la obra nazca o para que nazca defectuosa. Esta gente "mala onda" no parece tan dañina como los malos inteligentes o los estúpidos trascendentes, pero como son legión y aparecen por doquier a la caza de lo bello y del creador de la belleza, la consecuencia de su accionar es terrible para el mundo, porque si bien no hacen daño en un sentido concreto y palpable, al eclipsar la belleza incitan a muchas personas a creer que la vida es algo sombrío, y este sí es el caldo de cultivo perfecto para las acciones inicuas.

Por último tenemos, como antítesis de la humildad, la soberbia, que nos hace

¹⁰⁸ Este contador interior no existe en (a) el caso ya mencionado de las intuiciones prácticas, (b) en los impulsos instintivos, en los cuales el agente no busca su interés personal sino que obedece a los propios genes o similares en su lucha por sobrevivir y replicarse, y (c) en los impulsos meméticos puros (ver anotaciones del 14/4/8), en los cuales el agente busca, conciente o inconcientemente, la creación, replicación o perduración de un bien cultural.

creernos mejores en tal o cual sentido de lo que somos en realidad y que nos impide admitir que otro ser es superior a nosotros, o, en los casos más tristes, nos impide percibir el valor ontológico de toda persona y nos persuade de que no puede haber nadie que sea esencialmente más valioso que nosotros mismos, actitud que desemboca en el ateísmo. La soberbia es la verdadera raíz del mal, y es por eso que la maldad inteligentemente activa siempre hace nido en los individuos de gran soberbia, siendo refractaria para los humildes.

o o o

Martes 9 de septiembre del 2008/11,19 a.m.

Una duda me asalta respecto del carácter absoluto de la virtud de la veracidad.

Como sabemos, siempre que se actúa motivado por una virtud cardinal se actúa bien en sentido ético, o sea que si la veracidad es una virtud cardinal, *nunca* podemos actuar mal al decir nuestras verdades. Y si al decir una verdad quebrantamos la confianza que algún ser ha depositado en nosotros, cayendo en el sucio vicio de la delación, lo correcto no sería mentir, sino callar. Ahora bien; ¿qué pasa cuando este mismo silencio constituye un signo de delación? Pongo un ejemplo: un criminal acaba de cometer una fechoría y se ha refugiado en nuestro domicilio. La policía golpea la puerta y nos pregunta si hemos visto a este sujeto. Si decimos que no para quedar a salvo de la delación, estamos mintiendo, pero si callamos la policía sospechará e ingresará a nuestra casa, capturando al malhechor y encerrándolo en un presidio a la espera de su peor degeneramiento. Luego lo correcto en estos casos, me parece, no es callar sino mentir lisa y llanamente, pero para eso debo revocar la definición de la virtud cardinal de la veracidad, que así como está no me permite mentir bajo ninguna circunstancia. Será entonces que de ahora en más llamaré a esta virtud *veracidad no delatora*, y la definiré como la cualidad que nos impele a decir la verdad en toda circunstancia... con excepción de aquellos casos en que se considere que dicha verdad redundará en un castigo hacia un tercero. En pocas palabras, *la evitación de la delación vuelve lícita en sentido ético a la mentira*. Esta especificación puede que le quite su prístina pureza al concepto de hombre veraz, pero no hay nada más desagradable y más impuro que un soplón, de modo que me veo en la obligación de modificar el contenido de esta virtud cardinal si deseo conservarla como tal y no degradarla hacia el terreno de las virtudes relativas o temperamentales.

o o o

Jueves 11 de septiembre del 2008/12,45 p.m.

¿Qué es la honestidad? Es una virtud relativa o temperamental. Esto indica que cuando uno actúa de forma honesta *generalmente* actúa bien, pudiendo suceder que se actúe honestamente e indecentemente a la vez. Si somos contadores y trabajamos para la mafia, por muy honestos que seamos al administrar los fondos de dicha organización, no por eso estaremos actuando conforme a lo que la ética sugiere: seremos honestos e inmorales a la vez, y no sólo eso, sino que seremos inmorales *por causa* de nuestra honestidad. Y lo mismo sucede con otras virtudes relativas que a simple vista parecen absolutas, como la paciencia (esperar largamente a un individuo para robarle sus dineros), la lealtad (seguir sin

vacilación los dictados de un asesino), la mansedumbre (evitar ciertas coacciones hacia los propios hijos que resultan imprescindibles para su correcto desarrollo), la pureza sexual (evitar las relaciones carnales con una persona desesperada y a la que sólo a través del sexo podríamos integrar a nuestro mundo para luego auxiliarla), etc. Estadísticamente hablando, las personas honestas, pacientes, leales, mansas y puras tienden a ser mejores en sentido ético que los deshonestos, los impacientes, los desleales, los violentos y los lujuriosos, pero esta regla no se verifica en todo momento ni en toda circunstancia.

o o o

Viernes 12 de septiembre del 2008/5,24 p.m.

Respecto del disvalor lujuria, lo defino como el deseo persistente y obsesivo de placeres sexuales. La antítesis de este disvalor en la pureza sexual, definida como la imposibilidad de sentir deseos lúbricos ante todo ser que nos tienta con su voluptuosidad. Ahora bien; así definida la pureza sexual, ¿no puede confundirse o superponerse con la frigidez, o, para ser más específico, con cierta indiferencia o ataraxia sexual muy común en ciertos individuos que viven kilométricamente alejados de todo vestigio de santidad? Hildebrand nos advierte una y otra vez que no confundamos la pureza sexual del santo con la patología de la frigidez; luego, tengo que suponer que la virtud de la pureza sexual es una cualidad mental que no impide la aparición del deseo lujurioso, sino que posibilita que la voluntad quede retenida y violentada contra ese deseo. Sería la pureza una mera *continencia*, una capacidad de represión del acto sexual que se desea fervientemente concretar. A mí me da la sensación de que la pureza de los santos no está relacionada con esta capacidad represiva; me parece que un santo está impedido estructuralmente de desear la mujer del prójimo, no que desea manosearla pero se abstiene de hacerlo como es propio del hombre continente. Pero como Hildebrand sólo se limita a decir que la pureza *no es* frigidez, sin especificar en qué se diferencian una de otra, pareciera dar a entender que su visión de la pureza sexual pasa más por esta represión activa que por una carencia de impulsividades de orden voluptuoso.

Úrgeme una explicación plausible de la supuesta diferenciación entre pureza y apatía sexual.

o o o

Domingo 14 de septiembre del 2008/1,28 p.m.

También nos insta Hildebrand a no confundir la humildad con el sentimiento de inferioridad, pero aquí las diferencias saltan a la vista por su propio peso: en el sentimiento de inferioridad la persona se siente inferior a quienes la rodean --sobre todo respecto de las cualidades propiciatorias de la sociabilidad--, mientras que el humilde se siente inferior a Dios y sólo a Dios, mostrando por el prójimo un respeto supremo debido a la percepción cabal del valor ontológico de todo ser viviente, pero este respeto por la vida¹⁰⁹ no se funda en inferioridades ni

¹⁰⁹ Cuando Albert Schweitzer afirmaba que su visión de la ética estaba cimentada en el respeto por la vida, se ponía de frente al problema, en una posición ideal como para encararlo y resolverlo. En general, los eticistas orientales adoptan esta privilegiada postura, aunque muchas veces no se preocupan luego por desarrollar un

superioridades de ningún tipo --y esto no invalida el hecho de que la persona humilde pueda sentirse *en algún punto* inferior o superior a quien tiene delante. Si tengo conciencia de mi superioridad ética respecto de tal o cual persona, pero así y todo la respeto y me pongo a sus pies para servirla en lo que fuere menester, mi humildad, lejos de quebrantarse, se revitaliza¹¹⁰.

6,02 p.m.

La antítesis de la humildad es la soberbia. Esto significa que la soberbia es un vicio mayor, y por ende, *todo* lo que realizamos merced a ella es pecaminoso y malo en sentido absoluto. Pero entonces alguien podría preguntarme: "Si yo realizo alguna acción altruista motivado por la soberbia, como salvar una vida no por considerarla valiosa sino para confirmar mi propia grandeza, ¿tengo que concluir que habría sido mejor dejar que la persona en peligro muriese?" Pero esto es contradictorio: no se puede actuar altruísticamente motivado uno por la soberbia. La consideración que el soberbio tiene de su propia grandeza no está relacionada en ningún sentido con sus cualidades altruistas; luego no es posible que el rescate se efectúe por causa del impulso soberbio. En la soberbia, como ya se dijo, se produce una inversión de valores, de suerte que para el soberbio la vida es un disvalor y la muerte un valor¹¹¹, y entonces el soberbio, mientras permanezca gobernado por esa cualidad, no sólo no podría ir al rescate de una vida, sino que se regodeará observando la desesperación de su prójimo y celebrará el advenimiento de la Parca con bombos y platillos. Sí puede suceder que se realicen acciones altruistas en consideración de lo que los demás podrán pensar y sentir acerca del individuo actuante, pero en estos casos las acciones estarán siendo motivadas por el disvalor vanidad y no por la soberbia. La vanidad es un disvalor ético *relativo* (su antítesis podría ser el cinismo en este sentido: la desvergüenza en defender o practicar acciones o doctrinas consideradas vituperables por el inmediato entorno), luego las acciones realizadas con motivo del impulso vanidoso serán *generalmente* inéticas, pudiendo resultar en ciertos casos beneficiosas para la biomasa espaciotemporal (y lo mismo, pero a la inversa, ocurre con las acciones realizadas por cinismo).

o o o

Martes 16 de septiembre del 2008/6,46 p.m.

Esto de que el cinismo sea una virtud y no un vicio como generalmente se

sistema que permita resolver algunas de las incógnitas que se presentan en este campo, mientras que los eticistas occidentales trabajan con gran empeño pero descaminadamente por no haber partido de aquella verdad fundamental que el catolicismo y el protestantismo se han ocupado de ofuscar durante siglos.

¹¹⁰ Este punto de vista no es contrario a la parábola del fariseo y el publicano (Lucas 18. 9-14). Allí el fariseo, sintiéndose superior ética y devotamente al publicano, lo desprecia, permanece ciego a su valor ontológico. El humilde puede considerarse superior a su prójimo pero no sabe hacer gala de ello y se pone a los pies de todos para servirlos en lo que manden con santa obediencia y contentamiento –siempre que lo que manden, desde luego, no sea contrario a la ley de Dios.

¹¹¹ Nuevo emparejamiento de la soberbia con el ateísmo: como la vida es un disvalor, quien nos la da o no existe, o es un ser inescrupuloso y sádico. Todo credo pesimista, con el budismo la cabeza, parte de la soberbia y desemboca en la nostalgia de aquel Ser Superior que no puede aprehenderse ni en sí mismo ni en sus efectos.

supone merece una explicación.

Si mis acciones y mis pensamientos están del todo conformes al *statu quo* que me rodea, lo más probable, con mucho, es que dichas acciones y dichos pensamientos estén determinados por el *statu quo* y no por argumentos extraídos del propio discernimiento. Esto implica vanidad: se hace y se piensa lo mismo que los demás para que los demás aplaudan nuestras acciones y pensamientos, o no se hace ni se dice lo impopular para evitar el dolor de la reprobación masiva. Si la masa de gente que con sus acciones y creencias determina las mías presenta un elevado esclarecimiento ético y gnoseológico, mis impulsos vanidosos redundarán en acciones deseables y sanas doctrinas; habrá determinado la vanidad sucesos éticamente correctos a pesar de ser un vicio (pero pese a que el universo se habrá beneficiado con ello, mi propia individualidad se habrá empobrecido y debilitado, no por el plagio en sí, sino porque todo vicio llevado a la práctica debilita el desarrollo pleno de la personalidad por más que sus consecuencias fuera del propio mundo interior sean positivas y deseables). Mi teoría de los valores contempla esta situación: un vicio menor o relativo puede determinar buenas acciones. Sólo estallarían en el caso de que *la mayoría* de los efectos que provoca un vicio menor resulten éticamente deseables. Si así fuera, la solución de compromiso sería catalogar como virtud a lo que suponía era un vicio. Pero esto no sucede con la vanidad, pues la masa muchas veces presenta enormes agujeros éticos y gnoseológicos que al copiarlos, nos hacen incurrir en sucesos deletéreos, por más que tal vez ni la masa ni nosotros mismos caigamos en la cuenta de dicha venenosidad. No estoy diciendo aquí que la mayoría de las veces el punto de vista del *statu quo* sea incorrecto; el mecanismo es un poco más complejo. El quid de la cuestión estriba en suponer una relación inversa entre la vanidad individual y el esclarecimiento general. Cuando el nivel de vanidad de los individuos que componen un determinado conjunto social es elevado, esto será indicativo del enorme grado de putridez de las normativas básicas establecidas por dicha sociedad en forma jurídica o preceptual. Así, la mucha vanidad generalizada se alimentará de un *statu quo* corrompido y redundará en efectos indeseables. Y cuando nos encontremos con un tejido social en el que los individuos manifiesten poca o ninguna vanidad en la determinación de sus acciones, será esto indicativo de la salud y lozanía del *statu quo* que integran y de sus recomendaciones. Aquí los individuos vanidosos imitarán lo deseable y honroso, y estaremos en el caso antes apuntado del vicio que produce buenas consecuencias. Pero como siempre habrá más vanidosos en las sociedades corrompidas que en las bien desarrolladas, la vanidad tenderá siempre a producir muchos más efectos indeseables que deseables. Y este aserto vale para todo mundo imaginable: tanto para el nuestro como para un hipotético mundo perfecto o un hipotético mundo caótico, o cualquier opción intermedia¹¹².

Si el cinismo fuese definido como *la complacencia* en la defensa o práctica de acciones o doctrinas consideradas vituperables por el inmediato entorno, dejaría instantáneamente de ser virtuoso. No hay mérito moral ni de ninguna otra

¹¹² Este pensamiento, que tiene mucho de metafísico y por eso no es fácil de demostrar, lo vengo ya rumiando desde hace años. Los lectores memoriosos lo asociarán de inmediato con las disquisiciones referentes a la cultura que figuran en mis anotaciones del 2/1/98.

índole cuando se nada en contra de la corriente por un impulso enfermizo que hace del vituperio recibido un deleite. El cínico virtuoso no siente complacencia sino *desvergüenza* en ese tránsito a contramano. La desvergüenza no es placentera, sino inhibidora del displacer de la vergüenza. Esto significa que el cínico virtuoso, a diferencia del cínico mal definido, no goza contradiciendo al *statu quo*, pero tampoco sufre con ello como le sucede al vanidoso. El cínico virtuoso dice sus verdades y actúa de acuerdo a ellas, y el hecho de que sus doctrinas y acciones reciban el apoyo o el rechazo del *statu quo* lo tiene sin cuidado: ni las amolda para que se ajusten a él como es propio del vanidoso, ni las retuerce deliberadamente para contradecirlo como es propio del cínico estúpido. Este cinismo stupidizante del que lleva la contra por el mero placer de llevarla es elitista en grado sumo; muy poca gente, por fortuna, presenta esta corrosiva inclinación. El verdadero peligro está del otro lado, pues los vanidosos sí que son legión y encima su patología es harto contagiosa. El cínico virtuoso configura una especie de bastión, una roca que resiste firme los embates de aquella marejada comandada por los vientos de la moda dominante. Pero como es una roca pensante, sólo se mantendrá en su sitio cuando la moda dicte frivolidades o canalladas. Si la casualidad o lo que fuere produce una moda interesante y éticamente aceptable, la roca se desprende y se confunde con la marea. Podrá el cínico, en ocasiones, pensar equivocadamente y actuar en consecuencia, y por eso decimos que el cinismo es una virtud relativa, que puede a veces engendrar el mal. Pero al estar libre de vanidad, y siendo este disvalor uno de los mayores distorsionadores de la razón pura y sobre todo de la razón práctica, quien experimenta el cinismo bien definido se posiciona óptimamente como para pensar de un modo objetivo y actuar de un modo correcto. Y si actuando y pensando así alguna vieja se escandaliza, y el cínico sonrío al percibir el escándalo, sepamos perdonarlo. Al fin al cabo no es más que un ser humano¹¹³.

o o o

Miércoles 17 de septiembre del 2008/10,02 a.m.

Y así como el cinismo ha sido infravalorado desde el comienzo mismo de su existencia ideológica, también han ocurrido sobrevaloraciones históricas de algunas cualidades que no merecían tan estruendosa ovación. Estoy pensando en la valentía.

Lo del cinismo es mucho más triste porque siendo un valor ético, se lo considera un disvalor, en cambio nadie duda en calificar como virtud a la valentía. El problema es que desde antiguo, muchas culturas han considerado esta cualidad como el valor supremo¹¹⁴, siendo en realidad un simple valor relativo o

¹¹³ Para que Aristóteles esboce una sonrisa, digamos que la virtud del cinismo constituye un punto intermedio entre el vicio del cinismo complaciente y el vicio de la vanidad. Y si se observa con detalle, se puede llegar a la conclusión de que el cinismo complaciente *es* también vanidad. Ese cínico bien definido que fue Sócrates conocía esta verdad de primera mano; así fue que pudo ver, según la famosa anécdota, el orgullo de su discípulo Antístenes a través de los agujeros de su túnica.

¹¹⁴ Los germanos, por ejemplo, penalizaban el hurto con mayor severidad que el robo, pues consideraban, con gran criterio y acierto, que para robar se necesita una dosis de valentía mucho mayor que la empleada en el hurto. La valentía era para ellos un atenuante del delito, tal como para nosotros lo es la borrachera.

temperamental. Podemos rastrear esta confusión desde Aristóteles:

El que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido es valiente, porque el valiente sufre y actúa de acuerdo con los méritos de las cosas [...]. Para el valiente la valentía es algo noble [...]. Por esta nobleza, entonces, es por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía (*Ética nicomaquea*, III, 7).

Definiendo así a la valentía, es evidente que nunca podría generar acciones inéticas, pero yo no veo por qué deba negársele la cualidad de valiente al individuo que, por ejemplo, se trenza en lucha él sólo contra cuatro por algún motivo pueril o incluso perverso. No niego que las causas nobles envalentonen el ánimo mucho más que las causas pueriles o perversas, pero eso no debe inducirnos a negar la valentía del soldado mercenario, y hasta incluso podría considerarse mayor que la del soldado "patriota" por carecer el mercenario del incentivo extra del deber a cumplir (análogamente, consideramos más valiente al guerrero que se dispone a la lucha con frialdad de temperamento que aquel que combate impulsado por el odio). Así, desligada del factor nobleza que se suponía inherente a ella, la virtud de la valentía cobra su real dimensión¹¹⁵.

Siguiendo con Aristóteles, su teoría de la virtud como justo medio entre dos vicios coloca esta cualidad entre la exageración irracional de la temeridad y el apocamiento de la cobardía. Yo entiendo que hay un disvalor ético, y sólo uno, enfrentando a su correspondiente antítesis valiosa; la tripolaridad aristotélica se me presenta como muy forzada, como traída de los pelos, no digamos ya --como generalmente se sugiere-- como auspiciante de una "sana mediocridad", lo cual no es correcto achacarle según mi punto de vista. Para mí la valentía tiene una sola contracara y es la de la cobardía. La temeridad es una valentía desmadrada, que no mide riesgos o los mide mal, pero no deja de ser una valentía. Luego la temeridad es una virtud, si bien relativísima y al borde de la neutralidad, pues implica una notable ceguera ante el valor de la propia existencia, lo cual sería de todo punto disvalioso si no estuviese compensada esta ceguera, como generalmente lo está en la temeridad, por el impulso hacia la consecución de otros valores que justifican hasta cierto grado la exposición al peligro. Benito Mussolini, inspirado tal vez por alguna frase nietzscheana, enarbolaba con orgullo su más estentórea consigna: "¡Vive peligrosamente!" Esto es la temeridad por la temeridad misma, lo cual no es, desde luego, una virtud. Pero como son muy pocos los que se someten al peligro sin mayores incentivos que los que la producción de adrenalina puede propiciar, y son muchos los que sólo se

¹¹⁵ James Rachels coincide conmigo: "Consideremos a un soldado nazi que pelea valientemente --enfrentando grandes riesgos--, pero lo hace por una causa mala. ¿Es valiente? [...]. Llamar «valiente» al soldado nazi parece ser un elogio a su desempeño, y no queremos elogiarlo. [...] Empero, no parece ser correcto decir que *no* es valiente [...]. Para sortear este problema, tal vez deberíamos decir simplemente que demuestra dos cualidades de carácter: una que es admirable (firmeza al enfrentar el peligro) y una que no lo es (disposición a defender un régimen despreciable). Está bien, es valiente, y el valor es una cosa admirable; pero dado que pone su valor al servicio de una causa mala, su conducta es *en general* mala" (*Introducción a la filosofía moral*, XIII, 2). Esta subordinación de una virtud a una "causa mala" es indicativa de que la virtud subordinada es relativa y no absoluta.

comportan temerariamente ante un valor encumbrado que pide realizarse, la temeridad, estadísticamente hablando, queda eximida y puede ingresar, según mi punto de vista, al panteón de las virtudes relativas.

Respecto de la cobardía, sería un gran error emparentarla con el miedo simple y llano que sentimos luego de juzgar un suceso como vitalmente disvalioso¹¹⁶. Este sentimiento es inevitable para la práctica totalidad de los mortales --incluidos los más valientes--, y sólo puede considerarse patológico y vicioso cuando el individuo, contrariamente a lo que ocurre cuando aparece la temeridad, presenta una hipertrofia para la captación de los disvalores vitales, de suerte que a los pequeños los juzga enormes e incluso convierte sucesos objetivamente neutrales o valiosos en disvaliosos, y esto a todas horas y en toda circunstancia. Los pecados no se circunscriben tan sólo a las malas acciones: existen también los pecados de palabra y los pecados de omisión¹¹⁷. Pues bien: la especialidad del individuo cobarde no pasa por hacer el mal, sino por evitar hacer el bien cuando el bien solicita su participación. Este vicio poderoso puede a veces engendrar consecuencias deseables (como sería el caso, por ejemplo, de un ratero que por temor al presidio se abstiene prolijamente de robar a nadie), pero siempre terminarán opacadas por todas esas buenas obras que nunca verán la luz, por toda esa beneficencia y utilidad anonadadas por este cáncer moral que se ha hecho carne, que se ha enquistado más que nunca en esta sociedad posmoderna que al grito de ¡seguridad, seguridad!, parece hacer alarde de lo que siempre se consideró una vergüenza. Porque si bien es incorrecto entronizar a la valentía como una virtud superior, mucho peor es hacer de la cobardía un *modus vivendi*, pidiéndole a Dios no que nos haga más buenos, ni más humildes, ni más inteligentes, sino que nos provea de una celosa policía y de unas cuantas pólizas de seguro bien certificadas¹¹⁸.

o o o

Jueves 18 de septiembre del 2008/11,07 a.m.

Aristóteles nos presenta otro ejemplo de su teoría del justo medio con el caso de la liberalidad, que sería la virtud intermedia entre la simple avaricia y la prodigalidad. Es una situación similar a la que presenta la valentía: hay un solo disvalor antitético a la liberalidad y es la avaricia, siendo la prodigalidad una liberalidad que soltó las riendas y deambula tipo Quijote, hacia donde el destino la lleve. Y es, desde luego, una virtud y no un vicio. Y una virtud de las más

¹¹⁶ Hay que tener presente también que los vicios, lo mismo que las virtudes, son cualidades o disposiciones espirituales y no emociones. La cobardía (vicio) predispone al individuo a sentir miedo (emoción).

¹¹⁷ Cierta teología incluye en esta lista los pecados de pensamiento, pero ¿a quién perjudico al pensar en inmundicias o al deseárselas? Y lo que es más inconsistente teniendo en cuenta que dicha teología propugna la existencia del libre albedrío: ¿cómo hago para evitar estos malos deseos y pensamientos?, ¿cómo hago para reprimirlos voluntariamente tal como reprimo mis ansias de pecar o de decir blasfemias?

¹¹⁸ Y si la policía no cumple con su cometido, ¡a comprar armas y a defenderse por propia cuenta!... Pero esto no es abandonar la cobardía: la hipertrofia enroca en los disvalores económicos (subgrupo de los vitales), y el miedo sistemático a perder la salud se transforma en miedo a perder las propiedades.

pintorescas¹¹⁹.

El caso de la avaricia no admite discusión: es un vicio relativo de los más perniciosos. Se acapara lo que no se necesita en lugar de repartirlo entre quienes se debaten por un plato de comida o un abrigo. Bestialidad pura que contrasta con la preciosa liberalidad, definida como el impulso que nos incita a desprendernos de nuestras posesiones, como si cada objeto --mueble o inmueble, pero fundamentalmente los inmuebles-- que considerásemos propio nos quemase lentamente las entrañas por esta sola condición y nos obligase a echarlo por la borda, sintiendo un alivio indecible al hacerlo. Quien disfruta de esta rara virtud podrá entregar sus posesiones¹²⁰, tal vez, a una institución multimillonaria como la Iglesia Católica, lo que a simple vista parece una acción provechosa para el mundo pero es contraproducente, pues la Iglesia colecciona inmuebles donados como un filatelista colecciona sellos postales: sin compartirlos con nadie. Esto nos da la pauta del carácter relativo que posee esta virtud, cuya puesta en práctica puede resultar altamente nociva. Sin embargo, en general sucede que los liberales entregan sus dineros a gente de bajos recursos o a familiares y amigos de buena calaña que los utilizarán con provecho, y es por eso que decimos que la liberalidad es una virtud, pues (a) tiende a incrementar el bienestar general en la mayoría de los casos en que se aplica y (b) tonifica el espíritu y propicia el desarrollo pleno de la personalidad del individuo que la practica (y este desarrollo personal es independiente de que se practique correcta o incorrectamente)¹²¹.

La liberalidad, así entendida, no pasa por virtud a los ojos de la sociedad moderna en sentido corporativo --si bien la gente, individualmente, tiende a mirar con simpatía estos extraños actos de desprendimiento espontáneo. Lo que la sociedad corporativa respeta y valora más que nada no es la liberalidad sino una cierta cualidad mercantilista que podríamos llamar *prudencia económica*. Pero aquí no hay virtud ni hay vicio: es una cualidad que produce indistintamente

¹¹⁹ Aristóteles no termina de ponerse de acuerdo consigo mismo en este punto: "La naturaleza del pródigo, en el fondo, no es mala; nada hay de vicioso ni de bajo en esa tendencia excesiva a dar mucho y a no recibir nada; no es más que una locura" (*op. cit.*, IV, 1). Y lo mismo se torna irresoluto con el estatus moral de la temeridad, de la cual afirma que "no deja de parecerse a la valentía" (II, 8). Lo que tornaría viciosas a estas dos cualidades que pecan por exceso sería, a los ojos del estagirita, su irracionalidad, pues las acciones virtuosas tienen que ser ordenadas --según él-- por el libre arbitrio racionante para poder ser consideradas como tales.

¹²⁰ De nuevo choco con Aristóteles. Según él, disipar la propia fortuna es vicioso (*ibid.*, IV, 1), y para mí es acción de las más virtuosas que se conocen, como bien lo sabía y pregonaba Jesús (Mateo, 19:21), que en cuestiones de moral era un perito mucho más idóneo que el preceptor de Alejandro. El pródigo sólo se diferencia del liberal en que éste *distribuye* su fortuna, mientras el primero *la suelta* (pero no *la derrocha*; si así fuera, ya no sería pródigo sino *consumista*).

¹²¹ La idea del utilitarismo cristiano en cuanto a los límites de la liberalidad, es la siguiente: como es nuestro deber hacer siempre aquello que tenga las mejores consecuencias globales para todos los afectados, debemos ser generosos con nuestro dinero y nuestras posesiones *hasta que alcancemos el punto en el que dar más sería más dañino para nosotros que provechoso para los demás*. Así, por ejemplo, no deberíamos deshacernos de nuestro último par de zapatillas, pues careciendo de todo calzado sufriríamos más de lo que gozaría quien lo recibiese, incluso si se lo entregásemos a un descalzo (pues estaría más habituado que nosotros a caminar sin protección en los pies). Esto no implica, desde luego, que debamos resistir el arrebato de nuestras últimas zapatillas si es que un pillo las desea.

acciones buenas o nocivas. El aparato burgués, sin embargo, la considera una virtud o quiere hacérselo creer a nosotros para que nos adiestremos en esas operaciones indispensables a su buen funcionamiento, porque al capitalismo no le sirve ni que la gente acapare y no consuma (avaricia), ni mucho menos que no adquiera nada y regale los propios bienes (liberalidad).

o o o

Viernes 19 de septiembre del 2008 11,09 p.m.
Dice Aristóteles que

la virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio (*ibíd.*, II, 6).

En el viejo planteamiento socrático relativo al carácter innato o adquirido de la virtud, se inclina decididamente Aristóteles por la segunda opción, afirmando que, por ejemplo, si un individuo cobarde se habitúa a realizar pequeñas acciones valerosas con asiduidad y constancia, a la larga puede adquirir la virtud de la valentía. Yo entiendo que las diferentes virtudes pueden hasta cierto punto adquirirse, pero debe ya existir una predisposición a ello de carácter innato para que el aprendizaje rinda sus frutos. Excepto la bondad inteligentemente activa y la humildad, cuyo potencial "aprendizaje" se distribuye uniformemente sobre toda la humanidad, las demás virtudes cardinales y la totalidad de las virtudes relativas, si bien pueden en teoría ser alcanzadas por cualquiera, tienden a facilitársele a cada quien según sus compatibilidades temperamentales. Cada tipo de temperamento es afín a un determinado grupo de virtudes, y es improbable (aunque no imposible) que una cualidad virtuosa se le pegue --por decirlo así-- a una persona cuyo temperamento es incompatible con la naturaleza propia de la virtud en cuestión. Así, la veracidad es una cualidad que difícilmente se le incorpore con cierta potencialidad al individuo que presenta una notable atrofia en su componente temperamental denominada somatotonía, y la inteligencia trascendente necesita de gente predominantemente cerebrotónica para poder asentarse. Lo contrario de lo que sucede con el esteticismo centrífugo, que tiende a huir al simple contacto del individuo cerebrótico y también del somatorótico, prefiriendo casi siempre a las personas que manifiesten una bien desarrollada viscerotonía¹²². Y si nos metemos en el universo de las virtudes relativas, la relación cualidad-temperamento se incrementa notablemente, siendo ya casi imposible, por ejemplo, que un somatopénico sea valiente, o que un somatorótico sea manso en grado sumo, etc.. Podría incluso confeccionarse una lista que relacione las cuarenta principales virtudes relativas con la predisposición temperamental ideal para captarlas, valorarlas y practicarlas:

valentía: alta somatotonía, baja viscerotonía
mansedumbre: baja somatotonía, alta cerebrotonía

¹²² Para comprender estos términos temperamentalógicos tal como yo los aplico hay que retroceder hasta mis anotaciones del 20/10/97 (ver la sección XIII del Apéndice del presente extracto).

honestidad: bc
paciencia:bs
sentido del humor:av
lealtad:bc
pureza sexual:bc,av
pulcritud:bs
puntualidad:ac,bv
docilidad:bc
comunicabilidad:av
servicialidad:bc
serenidad:bs
sencillez:av
autenticidad:bc,as
gratitud:av
solidaridad:as
amistosidad:av,bc
liberalidad:ac,bv
espíritu de sacrificio:as,bv
optimismo:bc.av
laboriosidad:as,bv
responsabilidad:ac,bv
continencia:ac,bv
cinismo:as
austeridad:bv,ac
misericordia:bs
religiosidad:bs
cortesía:av
determinación:as,bv
perseverancia:ac
tolerancia:bs
ecuanimidad:ac,bs
madurez:ac
ternura:av,bs
contentamiento:av,bc
autoestima:as
obediencia:bc,as
sigilosidad:bs,ac
firmeza:bv,as

A su vez, cada una de estas virtudes relativas posee un vicio antitético --y sólo uno-- que tiende a "pegársele" a determinados individuos temperamentalmente susceptibles a su influjo y no a otros, según se deja ver en la siguiente lista:

valentía<cobardía: av,bs
mansedumbre<belicosidad:as,bc
honestidad<deshonestidad:ac

paciencia<impaciencia:as
sentido del humor<amargor:bv,ac
lealtad<perfidia:ac
pureza sexual<lujuria:ac,bv
pulcritud<desaseo:as,bc
puntualidad<impuntualidad:bc,av
docilidad<terquedad:ac
comunicabilidad<incomunicabilidad:bv
servicialidad<descomedimiento:ac
serenidad<inquietud:as
sencillez<afectación:bv
autenticidad<hipocresía:ac,bs
gratitud<ingritud:bv
solidaridad<renuencia:bs
amistosidad<misanropía:bv,ac
espíritu de sacrificio<apocamiento:bs,av
optimismo<pesimismo:ac,bv
laboriosidad<pereza:bs,av
responsabilidad<irresponsabilidad:bc,av
continencia<incontinencia:av,bc
cinismo<vanidad:bs
austeridad<consumismo:av,bc
misericordia<insensibilidad:as
religiosidad<irreligiosidad:as
cortesía<descortesía:bv
determinación<desidia:bs,av
liberalidad<avaricia:av
perseverancia<inconstancia:bc
tolerancia<intolerancia:as
ecuanimidad<subjetividad:bc,as
madurez<inmadurez:bc
ternura<sequedad:as,bv
contentamiento<irascibilidad:ac,bv
autoestima<autodesprecio:bs
obediencia<desobediencia:bs
sigilosidad<estruendosidad:as,bc
firmeza<inseguridad:av,bs

La conclusión es que los vicios siempre, y las virtudes casi siempre, tienden a posarse sobre individuos que ya presentan un cuadro --o mejor, un triángulo-- temperamental afín. El temperamento puede, hasta cierto punto, modificarse (equilibrarse o desequilibrarse) debido al hábito, al aprendizaje y a otros factores considerados como "adquiridos" o "culturales", pero lo que nunca cambia en un individuo es su raíz temperamental. Quien ha nacido predominantemente viscerotónico, morirá en esa condición. Podrá equilibrar o desequilibrar su viscerotonía con relación a las otras componentes, pero nunca modificará su tendencia primaria. Conociendo, pues, esta tendencia, podremos educar a cada

quien basándonos en los valores éticos que le serán afines y que podrá percibir y manejar con mayor facilidad, y lo mismo cuidar de no tentar al educando con experiencias que podrían despertar algún vicio dormido que posiblemente lleve a flor de piel¹²³.

Después está el tema de la racionalidad de las acciones virtuosas y de las viciosas. Aristóteles incluía la racionalidad en la definición misma de la virtud, de manera que cualquier acto que no haya sido ejecutado por la razón no podía ser a sus ojos considerado como virtuoso. Este punto de vista es falaz desde su misma raíz, porque la razón práctica, que es la que gobierna nuestra conducta racional, ya hemos visto que se mueve siempre debido a la teleología del interés personal. El egoísmo, ciertamente, no es incompatible con la virtud, pero si tuviésemos que aceptar este postulado aristotélico, tendríamos que decir que el egoísmo es la condición necesaria de la acción virtuosa, cosa que no tiene sentido.

Las virtudes representan entidades, o facultades, o cualidades psicológicas (en el caso de las virtudes cardinales, metapsicológicas), pero la palabra "psicológico" no implica la palabra "racional" ni es equivalente a ella. Cuando yo digo que una acción que un determinado individuo ha realizado ha sido motivada por la virtud, no estoy dando a entender que la virtud se ha manifestado necesariamente a través de un comportamiento racional. Las virtudes cardinales, por ejemplo, *no pueden* activarse y producir sus efectos en el mundo a través de la razón: es la intuición práctica la encargada de activarlas y los actos metafísicos e irracionales del preferir y el postergar los que las transforman en respuestas a los valores percibidos. Y también es muy común que sea el instinto el nexo entre la virtud como entidad psicológica y como productora de actos. De aquí que las virtudes cardinales, por su carácter intuitivo, sólo puedan anidar en los humanos (y quizá en los árboles), mientras que ciertas virtudes relativas pueden perfectamente manifestarse a través del reino animal. Cuando comparamos la lealtad de nuestro perro con la del soldado, no estamos extrapolando esta virtud hacia un terreno metafórico: el perro es leal, sin importar que su lealtad se manifieste a través de actos instintivos y no de acciones racionales. Tan es así, que tal vez habría que considerar que incluso la lealtad del soldado es más instintiva que racional, por muy dotado que esté para utilizar su razón en otras circunstancias más pertinentes. La virtud actúa impulsando al individuo a la realización de movimientos. Es la chispa, la generadora de la conducta ética, que luego puede servirse, según su conveniencia, incumbencia y alcance, de cualesquiera de las cuatro facetas que impulsan al hombre a moverse: la razón, el instinto, la intuición o los memes. Una virtud no está mejor o peor empleada por el hecho de haber auspiciado una conducta racional o irracional, sino por el hecho de haber resultado, en sus efectos exteriores al espíritu que la puso en práctica, más o menos beneficiosa, más o menos útil a la biomasa espaciotemporal. Hay tanta verdad en esta desacralización de las acciones racionales, que si encontrásemos

¹²³ "El desprecio de la cuestión genética en la investigación de los fenómenos de decadencia del comportamiento social del hombre civilizado, equivale a un error de método de graves consecuencias" (Konrad Lorenz, *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, ensayo II, cap. III, secc. 9). Esto lo decía Lorenz en 1950, y nadie lo escuchó. Después vinieron las exageraciones de la sociobiología, que tampoco fueron tomadas en consideración. ¡A ver si a mí me dan bolilla, señores pedagogos!

un objeto inorgánico que por mil casualidades resultase que toda vez que algo lo mueve, redundando esto en un beneficio para alguien, tendríamos derecho a sospechar que también estos objetos pueden llegar a ser virtuosos, siendo el impulso mecánico inercial el agente dispensador de estas curiosas bienaventuranzas.

Lo que interesa realmente al creyente vulgar, decía Schopenhauer¹²⁴, no es tanto la existencia de Dios como la inmortalidad del alma, tomando a Dios como un simple garante de que la inmortalidad existe. Una doctrina religiosa que, afirmando a Dios, negase todo tipo de inmortalidad o metempsicosis, sería impopular en grado sumo, pues "al no haber continuidad anímica, ¿para qué creer Dios?", diría no sin cierta lógica un médium que teme perder su clientela. Y si me salgo de tema de manera tan contundente no es que la virtud de la digresividad, tan arraigada en mi espíritu, se me haya de nuevo escapado, sino que intento hacer un parangón entre Dios y la inmortalidad por un lado, y la razón y el libre albedrío por el otro.

Se supone que las acciones virtuosas deben realizarse por libre voluntad. Qué sea en verdad esta libre voluntad, es cosa que se discute, pero todos o la gran mayoría de los que apoyan su existencia la emparentan con las decisiones racionales. Así, el hombre actuaría libremente cuando piensa lo que hace, y su libre albedrío quedaría restringido o anulado al actuar impulsado por las pasiones o "inclinaciones". El comportamiento racional "garantiza", si no la existencia, la posibilidad del libre albedrío. ¡Hay razón!, dicen los moralistas ortodoxos: luego, hay libre albedrío.

Pero en el marco de las presentes investigaciones, la hipótesis del libre albedrío no es necesaria y hasta molesta. Los valores éticos, es decir las virtudes, entiendo yo que no son entidades pensables, sino impulsoras de la conducta, de los sentimientos y de los pensamientos. Cuando un ser posee una determinada virtud, ésta puede, o bien permanecer pasiva dentro de su espíritu, o bien manifestarse interna o externamente a modo de respuesta a un valor percibido. Las manifestaciones externas de dicha virtud pueden utilizar cualesquiera de las cuatro vías conductuales ya mencionadas, pero la causa detonante del accionar conforme a la virtud no será de ningún modo la vía conductual utilizada por la virtud para salir a la superficie, sino la virtud misma. Ni la razón, ni la voluntad, ni nada en este universo tiene autonomía con excepción de los valores, de manera que si existiese algo así como la libertad metafísica, se manifestaría lo mismo a través de la razón como a través de los instintos, las intuiciones o los memes.

Esta posibilidad, sin embargo, es inimaginable, puesto que no podemos concebir una entidad que sea libre y a la vez carezca de voluntad, voluntad que no pueden poseer los valores en tanto que se los considere como entidades en última instancia noumenales. Lo más lógico, en este contexto, es remitirnos a los actos virtuosos y a los actos viciosos de acuerdo a los efectos que provocan, considerar secundaria la vía conductual que los genera y obsoleta la utilización de la dupla voluntario-involuntario en el campo de la teoría ética. "La ética se desvanece --protesta el rebaño de los eticistas ortodoxos-- si el libre albedrío es dejado de lado". Ese pensamiento es propio de quienes interpretan que la ética debe hacer

¹²⁴ Cf. *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, pp. 177-8.

centro en los individuos y en su existencia, cuando lo correcto es traspasar el ámbito individual y remontarse al universo de los valores. Razón, libre albedrío, mérito y demérito... ¡Qué poco significan comparados con las virtudes y los vicios!

o o o

Lunes 22 de septiembre del 2008/9,30 p.m.

Pero ¡qué! ¿Acaso los principales arqueólogos de la ética material de los valores (iba a decir "fundadores", pero no la fundaron, sino más bien la desenterraron), acaso Scheler, Hartmann y Hildebrand no creían en el libre albedrío? Por cierto que sí creían, pero esa su creencia era hija de un deseo y no tiene ningún sustento lógico dentro del sistema ético que pregonaban.

En la ética material de los valores, en la que la esencia de la moralidad se define por la realización de los mismos, es decir, de su contenido moralmente valioso, el acento tiene que recaer necesariamente en el valor, esfumándose la iniciativa moral de la persona (Carlos Astrada, *La ética formal y los valores*, p. 133).

Vio muy bien Astrada la incoherencia, pero ¿qué hizo al respecto? ¿Critizó a esos axiólogos por su condición de albedristas? ¡No!: criticó a esos albedristas por su condición de axiólogos:

Sin autonomía de la persona, o sea, sin la absoluta espontaneidad que es la libertad como poder ser, no hay principio moral con plenitud de validez, no hay fundamento inconcuso para una ética que pueda y deba imponerse como tal a la conciencia de los hombres (*ibíd.*, p.133).

El deseo de ser metafísicamente libres puede llevarnos a incoherencias lógicas o, lo que es peor, a engegucernos frente al valor de una teoría inmarcesible.

"El concepto de libertad --nos dice Astrada-- constituye el corazón mismo del problema de la ética" (p. 112). Conuerdo con él en el sentido de que lo primero que hay que hacer antes de comenzar una investigación de este tipo es fijar una clara hipótesis de trabajo: hay libertad o no hay libertad. No quiero decir que no podamos nunca dudar sobre si en verdad la libertad existe o no, sino que la teoría ética debe quedar estructurada sobre uno u otro presupuesto y no zigzaguar entre ambos como sí puede hacerlo el pensador que la desarrolla. Pues bien: esta fijación fundamental no aparece nunca en la *Ética* de Scheler, y está muy bien que Astrada (p.112) le critiqué la omisión¹²⁵. Y lo mismo es atinente su crítica del valor que Scheler adjudica a las personas como supuestos entes autónomos:

¹²⁵ Según Llambías de Azevedo (*Max Scheler*, secc.19), este pensador dejó entre sus papeles póstumos algunas importantes consideraciones acerca del problema del libre albedrío. Para él, la libertad no quedaría circunscrita únicamente dentro del género humano: también los animales y hasta las leyes de la naturaleza presentarían una pequeña dosis de disociación respecto del estricto determinismo causal-mecánico. Esto lo acercaría, en el plano filosófico, a la teoría del clinamen de Epicuro y a la teoría de la contingencia de Boutroux, y en el plano científico podría considerarse Scheler un precursor del indeterminismo cuántico pregonado por Heisenberg y Dirac.

Scheler intenta, en vano, fundar el concepto de la autonomía de la persona sobre el valor y los actos personales en función de éste, y dirigidos al mismo. [...] Nos dice que sólo la persona autónoma y sus actos pueden poseer el valor de un ser y un querer moralmente relevantes. [...] Ahora bien, *si los valores morales se imponen a la persona con independencia de ella y desde un plano* (el «mundo de los valores») *de absoluta objetividad, los actos personales dirigidos al valor no pueden ser autónomos*. La aceptación de los valores morales por parte de la persona --cuya función se reduce a reconocerlos, aprehenderlos y realizarlos-- le arrebató necesariamente su supuesta autonomía; esa aceptación implica, en lo que respecta a la realidad moral, una relación de dependencia y hasta una sumisión de la persona. La ética de los valores se resuelve fatalmente en una ética heterónoma. [...] para la ética material axiológica, lo esencial no es el acto personal autónomo, sino el reconocimiento y realización de lo valioso objetivo, la sumisión al valor, mediante los cuales es sustraída a la persona su autonomía [...]. Si la persona tiene que adherir a valores morales y someterse a la absoluta objetividad de los mismos, el acto que tal adhesión implica no puede llamarse autónomo. La ética material de los valores, al reconocer a éstos plena y absoluta autonomía, es, pues, una ética heterónoma carente de verdadero fundamento desde que desconoce la autonomía de la persona (pp.113-4, el subrayado es mío).

Brillante todo el desarrollo de la crítica excepto en la conclusión final. ¿Por qué una ética que desconoce la autonomía de la persona tiene necesariamente que carecer de verdadero fundamento? A mis ojos aparece nuevamente, como resucitado desde los tiempos de Galileo, como redivivo luego de la paliza que Darwin le propinara, el inmortal prejuicio antropocentrista que quiere hacer del hombre un ente más importante aún de lo que ya lo es indiscutiblemente. Si la persona humana no es el fundamento último de la ética, dice Astrada, dicha ética es errónea. Gira la ética en derredor del hombre y no el hombre alrededor de la ética. El existencialismo parece llevar las de ganar, pero no festejen anticipadamente, que ya está llegando el nuevo Copérnico que pondrá al sentido común y a las sensaciones "evidentes" en el lugar filosófico que les corresponde¹²⁶.

O O O

¹²⁶ Es el sentido común el que sugiere que los humanos somos autónomos, puesto que autónomos nos sentimos. Pero ¿quién autorizó al sentido común a opinar en cuestión tan intrincada? Según el *Diccionario filosófico* de Voltaire, el sentido común es un "estado intermedio entre la estupidez y el ingenio"; y decirle a un hombre que tiene sentido común es más una injuria que un halago, "porque es significar que no es completamente estúpido, pero que carece de inteligencia". Utilizar el sentido común en el ámbito de la filosofía es tan peligroso como intentar el cruce del océano pacífico valiéndose de un kayak.

Capítulo 14

Hume

Tenía Hume una cara ancha y gorda y una boca grande y carente de cualquier expresión que no fuese la de la imbecilidad. Sus ojos eran apagados y mortecinos, y la corpulencia de toda su persona se ajustaba mucho más a la idea de un concejal comedor de pichones que a la de un filósofo refinado.

James Caulfeild (el futuro lord Charlemont), citado por David Edmonds en *El perro de Rousseau*

Martes 23 de septiembre del 2008/11,22 a.m.

Sería conveniente que definiese algunas de las virtudes y algunos de los vicios que figuran en mis listas y que difieren en ciertos aspectos de la opinión generalizada que despierta cada una de esas palabras.

La virtud de la austeridad esta tomada en un sentido puramente materialístico. Sería entonces la severidad y rigidez en el manejo del dinero, la morigeración extrema de los gastos. De ahí que su antítesis recaiga en el consumismo, que viene a ser el despilfarro del propio dinero en la compra de productos y servicios prescindibles e incluso dañinos. No debe nunca emparentarse este tipo de austeridad con la avaricia. El avaro no gasta porque siente una enfermiza pasión por su dinero, mientras que el austero no gasta porque no necesita gastar, porque disfruta no-gastando (en contraposición del avaro, que disfruta acumulando) y porque su economía se resentiría si gastase más de lo mínimamente indispensable. Tampoco debe relacionarse lo contrario de la austeridad, el consumismo, con la liberalidad, puesto que lo propio de la gente consumista es derrochar, es decir, *malgastar* su dinero en la compra de todo tipo de bienes y servicios irrelevantes *dirigidos hacia sí mismo*, mientras que los liberales *obsequian* sus dineros o sus bienes a otras personas. Desde el momento en que un consumista adquiere un objeto no para su propio deleite sino para regalárselo otro, deja de ser, en ese momento, un consumista para entrar en la categoría de liberal. Es muy común que un consumista practique cada tanto la liberalidad, pero es raro que un liberal sistemático se vuelque al consumismo, el mayor de los vicios menores (junto con la cobardía) y que por ello debe repugnar indefectiblemente a todo espíritu decididamente virtuoso.

Entiendo por comunicabilidad la facilidad en la expresión de las ideas y los sentimientos, tanto sea de palabra, por escrito, mediante gestos, ademanes o lo que fuere. La incomunicabilidad es la dificultad para esta tarea, y no debe confundirse con la cualidad de la impenetrabilidad, que no figura en mis listas pero que defino como la capacidad de ocultar las propias emociones. Es posible que el individuo sea muy comunicativo al emplear un determinado medio y muy poco comunicativo al modificarse la pauta expresiva. Tolstoi decía que los buenos escritores no saben hablar, que no manejan muy bien el lenguaje por vía oral, y Montaigne, cuya comunicabilidad fue magistral con la pluma, se consideraba "mal orador para el común, porque en todo acostumbro a decir lo más extremo y final que sé" (*Ensayos*, II, 17).

El término dócil está empleado aquí, exclusivamente, para designar a las personas o animales que reciben fácilmente las enseñanzas impartidas, y el terco viene a ser el individuo completamente refractario a ellas. La virtud de la docilidad no es incompatible con la virtud de la firmeza: se puede ser permeable a la opinión ajena y a la vez mantener la propia con ímpetu y con una cuota imprescindible de dogmatismo. El propio Descartes, el creador de la duda metódica, aconseja no dudar una vez que nos hemos encaminado en una dirección por más que no sepamos a ciencia cierta hacia dónde vamos. Perdidos por perdidos en medio de un bosque, es conveniente tomar cualquier camino y seguirlo derechamente que no deambular sin plan o permanecer parado. Probablemente no llegaremos adonde queríamos llegar, pero al menos llegaremos a algún lado (*Discurso del método*, parte III). Eso es firmeza.

Cuando yo hablo de misericordia pienso exclusivamente en la capacidad que presentan ciertos individuos de refrenar una determinación volitiva previa que les ordenaba producir un daño equis a otro individuo ya sometido y como en espera del castigo. La misericordia puede confundirse con la compasión, pero ésta no es una virtud sino una emoción, y ya hemos dicho que las emociones no pueden ser virtudes; sólo pueden aspirar, como mucho, a la categoría de respuestas afectivas al valor. La compasión es una respuesta afectiva adecuada --puesto que pertenece al grupo de las emociones amorosas--, mientras que la misericordia es una facultad intelectual que *suele venir acompañada* del sentimiento compasivo. Su antítesis es la insensibilidad, llamada así en honor a la brevedad pero que puede mejor responder a la frase "dureza de corazón". Así, la insensibilidad es para mí la cualidad que nos impide condolernos del mal ajeno que estamos a punto de causar. Esta especificación es importante para no extender el concepto y hacerlo superponer con otros vicios, con el sadismo sobre todo, y lo mismo le cabe a la misericordia, que si se interpreta de un modo más general ya deja de ser misericordia para entrar derechamente al ámbito de la bondad inteligentemente activa.

El sentido del humor tiene dos facetas. Indica, por un lado, la capacidad de apreciar el costado cómico de casi todo suceso, y por otro se refiere a la comicidad, a la capacidad de hacer reír a los demás. Estas dos facetas aparecen por lo general en forma simultánea, pero puede darse el caso de un gran cómico que viva presa de la melancolía --lo que les sucede, según la creencia popular, a muchos payasos-- o de un gran reidor que sea incapaz de hacer reír a nadie. Su antítesis, el amargor, les cabe a los individuos que presentan una notable ceguera para el hecho cómico (o lo perciben con levedad, sin la fuerza necesaria como para disparar la risa) y a la vez están impedidos de provocarlo. Es el vicio intelectual por excelencia.

La belicosidad es el impulso a la lucha y agresión física y al conflicto, y la mansedumbre nos mantiene siempre al margen de tales contiendas. Pero no es cobardía, porque el cobarde huye del combate dominado por el pánico, mientras que los mansos huyen por principios y sin temor alguno. Si el manso evita una pelea no por principios, sino para no salir dañado, ya sale de la categoría de manso y entra en la de cobarde. El cristiano ideal, según Jesús, es una persona mansa; según Nietzsche, es un cobarde. Y es que el temperamento del manso suele ser tan parecido al del cobarde que no es raro ver pasar a un hombre de la

mansedumbre a la cobardía en un abrir y cerrar de ojos y a cada rato. Sólo un santo, un héroe o un sabio puede llegar a ser manso y valiente a la vez. Contentémonos nosotros con ser mansos y no-cobardes, o bien con ser valientes y no-belicosos.

El belicoso, en tanto que tal, no es irascible¹. La irascibilidad puede llevar a la belicosidad, pero también al medroso resentimiento. No hace falta que defina la irascibilidad pero sí a su antítesis. El contentamiento es una facultad mental muy parecida al sentido del humor. Éste nos hace ver el costado cómico de las cosas; el contentamiento nos muestra su lado alegre, jovial, festivo. El irascible tiende a enojarse por naderías; el contento, por esas mismas naderías, se alegra. Las empresas que uno acomete cuando está enojado surten efectos por lo general nocivos para el prójimo, y lo mismo pero a la inversa cuando se actúa con alegría. Es por eso (y sólo por eso) que la irascibilidad es un vicio y el contentamiento una virtud.

Lo propio cabe decir en relación a la autoestima y el autodesprecio: poseídos de aquélla laboramos mejor para el mundo que sumidos en este. La autoestima difiere de la soberbia en que aquí los valores supuestos como propios no existen objetivamente y allí sí, y el soberbio vive comparándose con los demás, cosa de la que no se cuida el autoestimador, que *no* es un fariseo (ver la nota al pie de las anotaciones del 14/9/8)².

Los demás vocablos de mi lista no difieren, o difieren poco, de la idea general que representan; me ahorraré, por ahora, el trabajo de definirlos.

Algún católico me reprochará el no incluir en mi listado a las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. A esto respondo con lo siguiente. La fe forma parte --la parte más importante-- de la virtud que di en llamar religiosidad. Decir "hombre de poca fe" es para mí casi lo mismo que decir "hombre irreligioso". Sin embargo, todos hemos visto los desastres y terrores que la fe puede causar, de modo que la religiosidad se me presenta como una virtud bien relativa. Pero es una virtud; no caigamos en el error de suponer que sin religiosidad el mundo sería más pacífico y llevadero. Los Bin Laden siempre serán los Bin Laden, y si no matan por Alá matarán por el aumento en el precio del zapallo, por la escasez de mujeres delgadas o por la demostración del teorema de Fermat.

Respecto de la esperanza, su carácter sentimental me impide considerarla una virtud. Y así como la compasión es un sentimiento que tiende a ligarse con las virtudes de la misericordia y la bondad inteligente, la esperanza es el sentimiento propio del individuo paciente y optimista. Y la caridad, desde luego, es el sentimiento propio del individuo bondadoso.

A los pecados capitales los tengo casi cubiertos. La soberbia, como vicio rey,

¹ Ejemplo de animal belicoso pero no iracundo es la hiena; ejemplo de animal iracundo pero no belicoso es la abeja.

² Contra el autodesprecio de Santa Teresa, he aquí la sensatez de Montaigne: "No se crea el hombre inferior a lo que vale. El juicio debe mantener sus derechos en todo, y es de razón que vea en eso, como en lo demás, lo que la verdad le representa. El que sea César, júzguese audazmente el mayor caudillo del mundo" (*Ensayos*, II, 17).

está en la cima de cualquier ranking. La pereza, la lujuria, la codicia (como avaricia) y la ira (como irascibilidad), figuran todas en mi listado de vicios menores. También la gula, sólo que incluida en un término más abarcativo: la incontinencia. Queda solamente la envidia. Pero ésta es un sentimiento: no puede ser un vicio, es uno de los tantos sentimientos enfermizos característicos de ciertos vicios, recalando especialmente sobre los individuos irascibles y sobre los sádicos.

Quedan por considerar las virtudes cardinales en sentido teológico: prudencia, templanza, fortaleza y justicia.

La prudencia es la virtud que posibilita el recto juicio. Puede asimilarse a lo que yo entiendo por ecuanimidad.

La templanza es la virtud que armoniza y refrena nuestros deseos, en especial los concupiscibles. Puede asociarse a lo que yo entiendo por continencia.

La fortaleza consistiría en adherirse firmemente a lo recto, y en el poder resistir el mal y también atacarlo cuando nos arrincona. Es una valentía depurada, en aleación con una dosis de bondad y otro tanto de inteligencia trascendente.

Este recuento termina con la justicia. Y con un breve relato imaginado por David Hume:

Supongamos que, por destino, un hombre virtuoso cayese en una sociedad de forajidos, alejado de la protección de las leyes y del gobierno. ¿Qué conducta debería seguir en esta triste situación? El virtuoso ve que prevalece una rapacidad desesperada, que se desatiende la equidad, que se desprecia el orden y que hay una ceguera tan estúpida en lo que se refiere a las futuras consecuencias, que inmediatamente debe tomar la resolución más trágica y concluir destruyendo el mayor número y disolviendo toda la sociedad restante. Mientras tanto, él no tiene otro recurso que armarse y [...] consultar a los dictados de su autoconservación, sin atender a aquellos que ya no merecen su cuidado y atención (*Investigación sobre los principios de la moral*, sección tercera).

El relato describe a la perfección lo que haría en ese caso un individuo justiciero. Ajusticiaría. Por ir a favor de su impulso de justicia se pondría en contra de la bondad, de la humildad, de la mansedumbre, de la paciencia, de la serenidad, del optimismo, de la misericordia, de la religiosidad, de la cortesía, de la tolerancia, de la ternura y del contentamiento. Pero una virtud que contradice a otras doce bien reconocidas, ¿es una virtud? Pareciera que no. Pareciera que una virtud que choca frontalmente con otra virtud esconde algo podrido, no digamos ya si choca contra un ejército de virtudes. Entonces, una de dos: o la justicia es una caricatura grotesca de la virtud, o las otras doce cualidades han sido mal escogidas.

Regresemos a la escena que nos propone Hume, pero troquemos a su hombre "virtuoso" por un cristiano primitivo, o por el mismísimo Jesús. Inmediatamente, el relato cobra un final feliz. ¿Que cuál es ese final? No lo sé. Sólo sé que es un final feliz.

o o o

Miércoles 24 de septiembre del 2008/ 9,07 a.m.

Podemos observar justamente [...] que después de haber sido establecidas las leyes de justicia debido a consideraciones de utilidad general, el daño, la opresión y el mal que recibe cualquier individuo, debido a una violación de ellas, son tenidos en cuenta y constituyen una gran fuente de la censura universal que acompaña a todo mal o injusticia. Debido a las leyes de la sociedad, este traje y este caballo son míos y deben continuar perpetuamente en mi posesión: cuento con el goce seguro de ello; si se me priva de ellos, mis esperanzas son defraudadas, me desagrada doblemente y se ofende a todos los espectadores del hecho. Se trata de un mal público, en tanto que son violadas las reglas de la equidad; es un mal privado, en tanto se daña a un individuo. [...] El respeto por el bien general está muy apoyado por el respeto que se guarda al bien particular.

David Hume, *op. cit.*, tercer apéndice

Vamos a dejar algo en claro. Yo no estoy a favor del robo. El ladrón es un ser belicoso, avariento (o consumista), deshonesto, pérfido, irreligioso, descortés, intolerante y desobediente. El ladrón es un hombre vicioso como pocos; y si no puedo afirmar que robar es malo porque ya he dicho que los juicios de valor que incluyen resortes motores (es decir, que implican acciones), si se jactan de ser universales, son siempre falsos, puedo sí expresar la idea de que robar es *generalmente* malo. Es probable que haya sido un error el no incluir la rapiña dentro de la lista de los 40 principales vicios menores y el respeto por la propiedad ajena dentro de las virtudes. Sí, señor Hume, no se extrañe usted: yo creo en la existencia de la propiedad y creo que es un deber respetarla. Su caballo es su caballo, y yo no se lo voy a quitar por más que usted lo haya robado a otro, o adquirido viciosamente. Lo que aquí hay que diferenciar es el derecho de propiedad y la posesión. La posesión existe (de hecho) y el hombre virtuoso la respeta, pero la respeta no porque venga respaldada por un supuesto derecho de propiedad, sino porque al violarla incurriría en algunos de esos vicios que ya he nombrado o en todos ellos. Que una persona tenga derecho a poseer 200 millones de dólares, 15 mansiones y una flota de automóviles al tiempo que los niños africanos mueren como moscas por carecer de comida, es algo contrario a toda ética civilizada, no entra en una sana cabeza. Dirá Hume que toda ley y todo derecho puede sobrepasar ciertos límites y tornarse perjudicial en ciertos casos, y que hasta las leyes divinas, por las cuales Dios gobierna el mundo, siendo las mejores leyes posibles, prescriben el dolor y la tragedia en no pocas ocasiones (cf. *ídem*, tercer apéndice), o sea que justifica estos desbandes propietarios como excepciones al bien general que acarrea este derecho en sentido estadístico. Pero estos desbandes, ¿son excepcionales? El 70% de la riqueza material susceptible de ser apropiada legalmente (dinero, muebles e inmuebles, tierras) está en manos del 5% de la población total del globo. El abuso al supuesto derecho de propiedad, lejos de ser una excepción, es la regla. Acierta Hume al afirmar que la manera más indicada para evaluar la moralidad o inmoralidad de un suceso es analizar las consecuencias útiles o agradables, o inútiles o

desagradables, que dicho suceso tiende a producir, estadísticamente hablando, en el tejido social que lo enmarca. Pues bien: si ese 70% de la riqueza acumulada gracias al amparo del derecho de propiedad se dispersase por la tierra y recayese, como divino maná, sobre las cabezas de aquellos niños hambrientos y sobre toda cabeza plagada de necesidades extremas, ¿no se produciría un superávit escandaloso de consecuencias útiles o agradables para el grueso de la gente?³

Yo creo en la posesión, porque *de hecho* poseo cosas y las considero mías. Sin embargo, no me considero *con derecho* a poseerlas. Este derecho es un artificio, lo cual no sería de temer, pues la vida humana se ha ennoblecido desde que los artificios existen; el problema es que dicho artificio es contraproducente y hasta letal para el desarrollo de una civilización avanzada --no así para el desarrollo de una civilización como la nuestra.

¿Se ve claro el punto adonde quiero llegar? No me interesa si el derecho de propiedad ha resultado perjudicial o beneficioso a las anteriores civilizaciones, pero la tendencia señala que cuanto mayor es el cúmulo de riquezas materiales, mayor es el perjuicio (¡la injusticia!) comunal, de modo que la civilización futura, si ha de ser próspera en producción y en alegrías, tendrá que abandonar este derecho, o si quiere conservarlo y conservar también las ganas de vivir, tendrá entonces que abandonar la producción enfermizamente sistemática y retrotraerse a la época de las artesanías.

Desdeñar el derecho de propiedad no implica negar la posesión, sólo implica negar el concepto de injusticia que suele venir anexo a la usurpación. Lo mío seguirá siendo mío, pero no será injusto que me lo usurpen. No tendré derecho a protestar, ni a litigar, frente al robo. No podemos prohibirnos *sentir* la injusticia; los sentimientos no pueden autocogerse como las acciones. Lo que sí podemos hacer es negarle realidad ontológica a ese término. De ese modo, seguiremos sintiendo, padeciendo la injusticia, pero ejerceremos una positiva coerción sobre las acciones que habitualmente los hombres ejecutan al considerarse tocados por ella. Si me roban, ¡que me roben! (o que maltraten a mi familia, pues mi cuerpo y mi familia son también mis posesiones). Al no reaccionar frente al sentimiento de injusticia, evito ejercitar la belicosidad, el sadismo, la intolerancia, etc., y ya vimos, con Aristóteles, que el ejercicio incrementa nuestros vicios o virtudes tal como incrementa nuestros músculos. Pero además de no ejercitar estos vicios, adoptando la no-litigación y la no-venganza ejercito la bondad, la mansedumbre, la paciencia y un sinnúmero de cualidades virtuosas que harán de mí un atleta de la ética.

Todos concordamos en que el estudio de la ética tiene por materia no lo que es, sino lo que debería ser.

Las acciones motivadas por el impulso justiciero existen, pero no deberían existir.

Los ladrones existen, pero no deberían existir.

Los justicieros existen, pero no deberían existir.

³ Y no me vengan con eso de que "tomarían su maná, se saciarían y, cuando se acabase, volverían a su anterior indigencia". ¡Estúdiense las leyes de producción, señores! ¡Con un 10% de lo producido actualmente podría vivir bien comida y bien abrigada la totalidad de las personas!

El derecho de propiedad existe, pero no debería existir.
La posesión personal existe... y debería seguir existiendo.

o o o

Jueves 25 de septiembre del 2008/11,50 y 5 a.m.

Tuvo aciertos y errores David Hume a la hora de investigar sobre la ética.

El primer acierto radica en su empirismo:

Ya es hora de intentar una reforma en todas las disquisiciones morales y rechazar todo sistema de ética, por más útil e ingenioso que sea, que no se funde en los hechos y en la observación (*op. cit.*, sección primera).

A mí me costó aceptar este postulado debido a sus implicancias antimetafísicas. Empecé mis propias investigaciones morales, estas mismas que ya estoy culminando, entrometiendo a la intuición intelectual en este asunto, mas luego fui modificando mi punto de vista y me acerqué al gran David --sin por ello renunciar a mis creencias esotéricas, que se apertrecharon en el nivel conductual o práctico de mi axiología.

Después está su reivindicación del utilitarismo y del hedonismo:

El mérito personal consiste por completo en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* a la *persona misma* o a los *demás* (*ídem*, sección novena).

Pero a cada quien lo suyo: no sucede que lo útil o lo agradable sean los parámetros a través de los cuales pueda *definirse* la bondad o la conducta ética, sino más bien los parámetros necesarios para su *verificación*. "Todo lo que de algún modo pueda ser valioso --dice Hume--, se clasifica tan naturalmente en la división de lo *útil y agradable*, que no es fácil imaginar por qué habríamos de indagar más allá o considerar la cuestión como asunto de sutil examen o investigación". El problema estriba en que si bien todas las virtudes tienden a producir actos o acciones útiles o agradables, no todas las acciones ni todos los actos⁴ útiles o agradables tienden a ser producidos por una virtud. El cólera, por lo general, causa diarrea. Si yo estoy tratando de descubrir gente colérica en medio de una epidemia, sospecharé de aquellos que presenten ese síntoma, pero nunca se me ocurrirá decir que *todos* los individuos diarreicos están siendo víctimas del vibrión, pues la diarrea de algunos podría deberse a otros motivos. Remplácese cólera por virtud y diarrea por utilidad o agrado y se descubrirá la falsedad del utilitarismo y del hedonismo cuando pretenden asumir el rol principal en los estudios éticos y no se conforman con la función que les ha tocado. Beber agua cuando se tiene sed es agradable, y ¿qué virtud ha provocado la hidratación? La utilidad de la defecación es incontestable; el valor ético que la posibilita, inencontrable. Se me retrucará que la hidratación y la defecación tienen valor vital y que por eso agradan y son útiles, pero aquí estamos analizando, tanto Hume como yo, el tema de la ética. Afirmar que todo lo que tiende a ser útil o agradable posee valor vital no es lo mismo que referir estas condiciones a los valores éticos.

⁴ La principal diferencia entre acciones y actos radica, como ya se aclaró más arriba, en que las primeras presentan causación voluntaria y los segundos involuntaria.

Pero son verdaderos el utilitarismo y el hedonismo en este sentido: si alguna cualidad mental tiende a producir, estadísticamente hablando, más desagradados que agrados en el tejido social y en el largo plazo, o si tiende a ser más inútil o perjudicial que útil y servicial para los que reciben sus efectos, dicha cualidad es enfermiza, lo que significa que puede tratarse de un vicio o bien de un defecto, pero nunca de una virtud o de un talento. El buen comportamiento, pues, se relaciona directamente con las cualidades mentales útiles o agradables a los demás y *sólo a los demás*, sin incluir a la persona poseedora de la cualidad, a la que Hume también tomaba en cuenta. Podría suceder que la puesta en práctica de una virtud le cause inconvenientes y desagradados de todo tipo al virtuoso; no por eso dejará de serlo y de llamarse virtud su cualidad. Pero si esa cualidad tiende a causarle inconvenientes y desagradados al prójimo (tomando este prójimo en un sentido tan abarcativo en tiempo y espacio que puede considerarse antitético respecto de la etimología de la palabra), entonces ya, por definición, dejo de considerarla una virtud o un talento y la encuadro dentro de los vicios o los defectos⁵.

Lo agradable y útil sirve como verificación del empleo de una virtud, pero estoy hablando de una verificación lo más objetiva que pueda concebirse, lo cual excluye lo que pueda opinar o sentir la masa o relega este factor a un segundo plano. "La noción de la moral --dice Hume, que se presenta más democrático que yo en este aspecto-- implica algún sentimiento común a toda la humanidad, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y que hace que cada hombre o la mayoría de ellos estén de acuerdo en la misma opinión o decisión acerca de él" (*ídem*, sección novena). Pero esto sólo sirve como aproximación gruesa. Todos aprueban la buena conducta evidente y reprueban los crímenes y atrocidades; el clamor popular no nos hacía falta en estos casos para constatar el carácter virtuoso o vicioso de los hechos. Acepto, con algunas reservas, que el sentimiento popular tiende a coincidir aquí con la investigación objetiva, pero es en los casos más intrincados en donde, o no se deja oír, o equivoca el grito, y como son estos casos justamente los que, por su problematicidad, piden verificación, es de todo punto incorrecto sostener que tal verificación puede caer en manos del sentimiento general, y mucho peor es afirmar que no sólo la verificabilidad, sino la ética en su raíz "está determinada por el sentimiento", y entonces definir la virtud como "cualquier acción moral o cualidad que da al espectador el agradable sentimiento de aprobación. Y el vicio es lo contrario" (*ídem*, primer apéndice). ¡No, Hume, no! ¡La virtud engendra *efectos* benéficos, no aprobaciones o vituperios!...⁶. La virtud produce, muchas veces, efectos que navegan soterrados, que resurgen cual cristalino manantial a kilómetros y kilómetros --espaciales o temporales-- de su nacimiento, efectos que no son

⁵ Los talentos éticos son virtudes pequeñas, y los defectos éticos son pequeños vicios. Son cualidades no tan virtuosas ni tan viciosas.

⁶ Y si se desea conocer qué hay detrás de los vagos términos "beneficio" o "utilidad", digo que hay placer maximizado y escarchado (repartido uniformemente). Hasta aquí puedo remontarme. La definición de placer escarchado sólo es extensiva: observando (o imaginando) buena cantidad de casos, el concepto cobra significado.

percibidos por la muchedumbre y que por ende no puede aclamarlos. ¿Y quién negará que los efectos que traslucen algunas virtudes en la superficie --la austeridad, por ejemplo-- puedan resultar chocantes para cierta gente? Y sin embargo ¡cuánto bien producen, por más que sólo puedan apreciarlo unos pocos elegidos!... Este principio de que "toda acción o cualidad de cada ser humano debe ser colocada en una clase o denominación que exprese la general censura o aplauso" (*ídem*, sección novena) incentivó a Hume a clasificar "toda la serie de virtudes monásticas [...] en la lista de los vicios", pues ¿quién aplaude lo que hacen los monjes a escondidas dentro de sus conventos? Y sin embargo esas virtudes, operando lentamente sobre el propio ejecutor, lo modifican de tal modo que terminan convirtiéndolo en un aceitado instrumento divino, listo para beneficiar al mundo ni bien decida dejar atrás el encierro. Y todo lo que haga en pro de los demás cuando esté libre será efecto de aquellas virtudes que supo aplicarse a sí mismo y que nadie aplaudía⁷.

Ahora pasemos al egoísmo.

Hay un principio sobre el cual los filósofos han insistido mucho [...], y es el de que cualquier afecto que podamos sentir o imaginar que sentimos por los demás, no puede ser desinteresado, como tampoco ninguna pasión puede serlo; que la amistad más generosa, por más sincera que sea, es una modificación del amor a sí mismo y que, aun sin saberlo, sólo buscamos nuestra propia satisfacción mientras parecemos hondamente comprometidos en planes por la libertad y la felicidad de la humanidad (*ídem*, segundo apéndice).

Empieza Hume por negar que los que han levantado este principio hayan sido ellos mismos egoístas en el sentido clásico del término, ensalzando a todos ellos por sus rectos procederes. Sin embargo, no tarda en mostrarse opositor a esta escuela, y los argumentos que despliega en su contra son contundentes:

La hipótesis egoísta [...] es contraria al sentir común y a nuestras nociones más libres de prejuicios [...]. Al observador más descuidado le parece que existen disposiciones tales como la benevolencia y la generosidad y afectos como el amor, la amistad, la compasión y la gratitud. El lenguaje y la observación común han subrayado las causas, objetos y funcionamiento de estos sentimientos, y los han distinguido claramente de las pasiones egoístas.

Menciona como inexplicable dentro de una tal doctrina el llanto del amigo protector que ha perdido a su protegido, y luego el talón de Aquiles del egoísmo doctrinario: el comportamiento animal:

Vemos que los animales son susceptibles de amabilidad, tanto para su propia especie como para la nuestra, y en este caso no hay la menor sospecha de disfraz o de artificio. ¿Explicaremos también todos sus sentimientos a partir de sutiles deducciones de interés personal? Y si admitimos una desinteresada benevolencia en las especies inferiores, ¿mediante qué regla de analogía podemos rechazarla en las

⁷ Nombra Hume al celibato, al ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humildad y el silencio como las virtudes monásticas que son en realidad viciosas. Según mi punto de vista, las únicas actitudes que implican vicio en esta lista son la penitencia y la mortificación (implican autodesprecio).

superiores?

No hace falta decir que coincido con todo esto, pero yo no sé si al plantear así las cosas comprendió Hume la diferencia de contexto que separa las acciones instintivas de las racionales. Porque podría muy bien el egoísta contestarle que los animales actúan y sienten por instinto, y que la teoría del egoísmo se circunscribe a los humanos porque son los únicos seres que se determinan principalmente por razones. No imagino la respuesta humeana, pero sí puedo dar la mía: el egoísmo es falso porque si bien la razón no puede salir de su influjo, las determinaciones humanas pueden escapar del influjo de la razón. La mayoría de las acciones cargadas de gran virtuosismo se manifiestan por vía intuitiva, memética o instintiva, quedando la razón muy rezagada en este contexto. Este decidido irracionalismo suena exagerado, pero yo no digo que el individuo humano se comporta por lo general irracionalmente, sino sólo cuando es excitado por una virtud superior. Y aun en estos casos, no entienda el lector que la razón está excluida del proceso previo y preordenador de la acción irracional; si así fuera, rara vez la virtud se plasmaría. Un pintor que valiéndose de la virtud cardinal esteticista, decidiese crear una de sus obras, estará, *mientras la va creando*, acicateado por una intuición o por sus memes⁸, pero todos los detalles anteriores a la creación y necesarios para que se produzca (la compra de los lienzos y demás materiales, la programación del día de la ejecución, etc.), dependerán generalmente de la razón del artista, que ordenará todos estos requisitos con gran esmero en la suposición --que tal vez resulte cierta-- de que pintar le causará placer o podrá evitarle algún dolor. La razón arma, configura la logística de la virtud, y luego la virtud entra en acción por otra vía. Es como el caso del hipnotizado al que se le ha ordenado que cuando despierte del trance, abra la ventana de la pieza ni bien escuche cierta palabra. Al oírla, inventará cualquier excusa --que él mismo considerará oportuna-- para cumplir la orden, como "¡qué calor que hace!", o "me siento mareado, necesito aire", y al instante, sorteando *racionalmente* cualquier obstáculo que se lo impidiese, abrirá la ventana. Pero la verdadera teleología de la acción será hipnótica y no racional.

Desde ya que hay virtudes que se manifiestan racionalmente, porque no hay incompatibilidad entre ciertas acciones éticamente deseables y el egoísmo. Si a mí me incomoda llegar tarde a una cita, utilizaré, con conciencia y razón, la virtud de la puntualidad para evitar esa situación; evitaré los disgustos ajenos de quienes me aguardan pero indirectamente, porque mi plan es evitar mi propio disgusto. Es egoísmo, pero el beneficio hacia los demás no ha desaparecido y por lo tanto es una buena acción. Sin embargo, cuando se trata de virtudes más elevadas que la mera puntualidad, la vía de manifestación tiende a escapar del racionalismo. Es que como bien decía Scheler, nosotros actuamos en sentido ético cuando, presas de una virtud, damos cumplimiento a un valor que no es una virtud, a un valor extramoral. El pintor del ejemplo no pinta con atención a su virtud, sino enfocado en el valor estético --o en el valor cultural-- que desea darle al cuadro. Cumplimenta este valor estético, crea belleza, debido a su virtud

⁸ ¿He dicho ya que las virtudes cardinales, además de intuitivamente, pueden operar meméticamente? Si no lo dije, lo digo ahora.

esteticista, pero esta virtud no se habría "enfocado" de modo adecuado si el pintor, en vez de apuntar al valor por sí mismo, hubiese querido pintar simplemente *para* ganar dinero, o en función de cualquier otro motivo racional, de teleología egoísta. Se puede ser puntual *para* evitar los reproches de impuntualidad o se puede ser puntual por respeto a las personas que nos esperan. En el primer caso, el valor de las personas que nos esperan --valor ontológico, extramoral-- es desdeñado o a lo sumo utilizado como herramienta de supresión de dolores; en el segundo caso es ese valor por sí mismo el que motiva nuestro apuro, y entonces ya no puede decirse que la puntualidad operó aquí racionalmente. ¿Operó intuitivamente? Sería exagerado admitirlo, por lo cual tengo que suponer que *las acciones éticas no egoístas que se valen de virtudes relativas tienen siempre (si es que la virtud relativa no está al servicio, como punta de lanza, de una virtud absoluta), tienen siempre una vía de operación instintiva.* Cuando una virtud relativa opera directamente apuntando al valor extramoral que el individuo desea concretar, la operación es instintiva siempre, y es racional cuando la virtud se aplica sobre un deseo egoísta que se valdrá del valor extramoral para concretarse. Pero esta aplicación de una virtud sobre un deseo personal no puede darse cuando se trata de virtudes relativas de gran jerarquía. Así, por ejemplo, no se puede practicar la valentía en función de que los demás nos adulen por ello: se es valiente debido a la percepción de un valor extramoral que pide realizarse, o no se es valiente en absoluto. Y volvemos a lo mismo de antes: no es que la valentía humana, por ser instintiva, tenga que manifestarse salvajemente y sin concierto. La decisión de alistarse como soldado en una guerra será instintiva (el valor valentía enfocado en el supuesto valor extramoral denominado patria), pero los aprontes previos al alistamiento y a los combates podrán servirse sin contradicción de decisiones racionales.

La razón --la razón *práctica*, aclaremos-- ha salido muy maltrecha, malherida, como atropellada por este tren de la eticidad al que se quiso trepar cuando ya estaba en movimiento. Y es que los seres vienen siendo buenos y vienen siendo malos desde mucho antes de que nosotros, con nuestra razón a cuestas, existiéramos. Pero entonces ¿por qué los animales son tan moderados en sus bienandanzas y el hombre alcanzó la santidad? Porque el animal no tiene, para guiar sus virtudes instintivas, esa racionalidad que por sí misma tan poco puede hacer. ¡Razón práctica, humíllate ante los instintos que se subliman en virtudes! ¡Sírveles, con la cabeza gacha, y acepta tu destino!

o o o

Viernes 26 de septiembre del 2008/9,50 y 5 a.m.

Hace un año y pico, el 16 de agosto del 2007, enumeré por primera vez mis cuatro virtudes cardinales y las dispuse gráficamente como formando los ángulos de un rombo erguido, con la virtud suprema de la bondad inteligentemente activa a la cabeza y la humildad cubriendo la superficie toda de la figura:



Luego enumeré algunas de las virtudes relativas o temperamentales y adopté la convención de ubicarlas en los lados de la figura. Cuatro son estos lados y cuarenta las virtudes relativas principales, de modo que conviene ubicarlas de a diez por lado:

- | | |
|---|--|
| <p>VERACIDAD</p> <ul style="list-style-type: none"> • Firmeza • Determinación • Cinismo • Laboriosidad • Honestidad • Obediencia • Lealtad • espíritu de sacrificio • solidaridad • valentía <p>BONDAD</p> | <p>INTELIGENCIA TRASCENDENTE</p> <ul style="list-style-type: none"> responsabilidad liberalidad masedumbre puntualidad continencia tolerancia misericordia religiosidad paciencia autenticidad <p>BONDAD</p> |
| <p>VERACIDAD</p> <ul style="list-style-type: none"> • autenticidad • autoestima • optimismo • docilidad • servicialidad • gratitud • sencillez • pureza sexual • contentamiento • amistosidad <p>ESTETICISMO CENTRÍFUGO</p> | <p>INTELIGENCIA TRASCENDENTE</p> <ul style="list-style-type: none"> ecuanimidad madurez serenidad pulcritud perseverancia sigilosidad cortesía ternura sentido del humor comunicabilidad <p>ESTETICISMO CENTRÍFUGO</p> |

Las virtudes relativas que aparecen muy próximas a una virtud absoluta pueden combinarse con ésta y manifestarse por vía intuitiva o memética. Para la bondad, este polo de atracción incluye las tres virtudes más próximas de cada lado, que son las de mayor importancia después de las virtudes absolutas: valentía, austeridad, solidaridad, paciencia, espíritu de sacrificio y religiosidad. Los polos metapsicológicos de la inteligencia trascendente y la veracidad pueden a su vez "chupar" cuatro virtudes relativas cada uno: responsabilidad, ecuanimidad, liberalidad y madurez, y firmeza, autenticidad, determinación y autoestima. El polo metapsicológico del esteticismo centrífugo es el de menor intensidad: sólo pueden asimilársele las virtudes de la amistosidad y la comunicabilidad. Esto no significa que siempre que se actúa motivado por estas virtudes desplazantes tenga lugar un procedimiento intuitivo o memético; en ocasiones normales, dichas virtudes eligen la vía instintiva.

Luego de las virtudes desplazantes vienen las virtudes instintivas propiamente dichas. Éstas se manifiestan por instinto la mayoría de las veces, y en raras ocasiones por la vía racional. Las más próximas a la bondad son: misericordia, lealtad, tolerancia y obediencia. Las virtudes instintivas cercanas al esteticismo centrífugo también son cuatro: sentido del humor, contentamiento, ternura y pureza sexual. Los otros polos presentan tan sólo dos virtudes instintivas cada uno: la mansedumbre y la serenidad en el caso de la inteligencia trascendente, y el cinismo y el optimismo en el caso de la veracidad.

Por último nos quedan las virtudes racionales, que tienden a manifestarse a través de la razón, aunque no es imposible que utilicen la vía instintiva. Son éstas, además, las virtudes que más se acercan al concepto aristotélico del aprendizaje por hábito: la potencia del impulso virtuoso se va incrementando conforme lo vamos llevando a la práctica. Las virtudes racionales que se aproximan a la inteligencia trascendente son: puntualidad, pulcritud, continencia y perseverancia. Próximas a la veracidad: laboriosidad, docilidad, honestidad y servicialidad. Próximas al esteticismo centrífugo: sencillez, cortesía, gratitud y sigilosidad. No existen este tipo de virtudes en las proximidades de la bondad.

o o o

Epílogo

...Puede caer en la promiscuidad y en la melancolía, como suele suceder con los románticos fallidos.

Billy el fotógrafo, *El año que vivimos en peligro*

Decíamos, apoyados en Hildebrand, que el ser humano puede adoptar, en toda etapa de su vida, alguna de estas tres posiciones o actitudes fundamentales: la búsqueda de lo subjetivamente satisfactorio, el bien objetivo para la persona o el mundo de los valores. Los que buscan la satisfacción subjetiva están ciegos ante todo este universo que acabamos de describir. Después están los que buscan el bien objetivo para sí mismos. Esta gente puede percibir valores, y puede utilizar sus propios valores éticos en la tarea de responder a los valores extramORALES percibidos. El problema es que son excesivamente racionales (en el sentido práctico del término), y así no es fácil penetrar en los valores más encumbrados y responder a ellos, porque para percibir los mayores valores extramORALES hay que poseer las mayores virtudes, y éstas no les nacen, ni mucho menos se les pegan, a las personas egoístas.

Llegamos finalmente a quienes actúan, no digamos en todo momento, pero sí con cierta frecuencia, con la mirada espiritual clavada en el mundo de los valores. Para llegar a este milagro que muchos, comenzando por el gran Epicuro, consideraban imposible de materializar, a saber, las acciones altruistas, realizan estas privilegiadas personas una curiosa prestidigitación racional. Utilizan al máximo su razón pura, la razón que nos permite conocer el mundo y sus valores, y, a la hora de responder a esos valores conocidos, hacen caso omiso de los consejos de su razón práctica, que cuando apunta a los valores --y no siempre lo hace-- sólo es para utilizarlos como medios. Para que un valor extramORAL pueda ser aprehendido en sí mismo (aunque siempre conformando un bien) y no como medio, es menester que la razón práctica se subordine a los instintos o a las intuiciones. No que desaparezca, pues eso sería deletéreo para las aspiraciones éticas de la especie, sino que se limite a la fundamental tarea del soslayamiento, del acomodamiento de las circunstancias a los efectos de posibilitar y optimizar una respuesta al valor adecuada. Quienes adoptan una posición fundamental centrada en los valores han podido librarse del fantasma del interés personal y, cuando actúan, su teleología busca el bienestar de la humanidad toda (virtudes vía instinto) o el bien de la biomasa espaciotemporal (virtudes vía intuición o memes). Son ellos los verdaderos responsables de que la bondad, la verdad, la belleza, la cultura y la vitalidad del mundo no queden sepultadas bajo el rancio egoísmo generalizado que se dirige al placer y sólo al placer y no siempre de forma inteligente.

Cuando por algún cambio de circunstancias, o por un golpe del destino, quien solía percibir esos valores por sí mismos deja de hacerlo, su posición fundamental tiende a caer en picada y sin escalas de ningún tipo aterriza en el ámbito de los placeres subjetivos, con los placeres carnales, con los placeres concupiscibles a la cabeza. Y es que aquí los placeres --como Scheler ya lo hizo notar-- se dejan modelar fácilmente por la voluntad, por el propio deseo. Son placeres fáciles de alcanzar por cualquiera que se lo proponga.

Casi todos hemos pasado por esta etapa. Yo hace cinco años que la vivo, y lucho (con flácido encarnizamiento) contra todos mis estúpidos vicios para que abandonen el sitio de una vez, para que dejen de hostigarme. Pero aún sigo sitiado. Esa es la mala noticia. La buena es que pese al tiempo transcurrido, aún no han podido traspasar mis murallas. No arde Troya todavía.

Pero esta es otra historia, que tal vez a los lectores que valoran o se divierten con mis especulaciones filosóficas no les interese.

Sin embargo la contaré. Pero a partir de mañana.

FIN DEL EXTRACTO

APÉNDICE

I

Conocimiento y virtud¹

¿Es bueno que se acumule el saber? Eso depende de si hablamos del saber axiológico relacionado con la ética o si nos remitimos solamente al conocimiento científico ortodoxo. Si hablamos de conocimientos éticos, es decididamente bueno que este saber se acumule. En cambio, si excluimos a la ética del conocimiento científico, este saber y su acumulación en la cabeza de los hombres no es ni bueno ni malo en sí mismo. En este sentido, el conocimiento científico *potencia* la condición moral del individuo que lo porta. Si el individuo es bueno, el conocimiento científico lo tornará mejor; si es malo, lo empeorará. Imaginemos una escala que midiese la bondad o maldad de los seres que vaya del cero hasta el infinito. El cero representaría el carácter necrófilo absoluto, las cifras infinitamente grandes el carácter biofílico infinitamente desarrollado, y el número uno sería la representación del carácter absolutamente neutral (ni bueno ni malo). Ahora representemos el nivel de conocimiento científico de cada ser con una escala más o menos similar. El individuo con conocimiento científico cero no sabe absolutamente nada, el uno sabe poquísimas cosas, el dos sabe muy poco, el tres sabe poco y así sucesivamente. Ahora elevemos la cifra correspondiente al grado de bondad o maldad individual a la cifra correspondiente al grado de conocimiento científico del sujeto y obtendremos la dimensión numérica real del carácter de cada individuo. Por ejemplo, si tenemos un pulgón con un nivel de bondad de 1,1 (los animales no humanos no pueden alejarse demasiado del 1, ni hacia adelante ni hacia atrás) y un nivel de conocimiento científico de 4 (el conocimiento, si científico, debe ser conciente, por lo que los animales con bajo nivel de conciencia no pueden acceder a puntajes elevados), tendremos en consecuencia un pulgón de carácter 1,46, o mejor dicho un *individuo* de carácter 1,46, pues este procedimiento hace posible la comparancia entre los caracteres de animales de diferentes especies, de suerte que si encontramos un hombre cuyo nivel de carácter sea inferior a 1,46, tendremos todo el derecho de decir que tal persona tiene un carácter más necrófilo que el del homóptero citado.

Tres son las situaciones que pueden darse: o el individuo es bueno (superior a 1), o es malo (inferior a 1), o es neutral (1). Si es bueno, tendrá mejor carácter cuanto mayor sea su nivel de conocimientos científicos; si es malo, tendrá *peor* carácter cuanto más sepa (los números fraccionarios positivos menores que 1 se achican si son elevados a una potencia mayor que 1); y si es neutral, permanecerá en su neutralidad por grande o pequeño que sea su conocimiento científico (el 1 elevado a cualquier número la siempre 1). Asimismo, el individuo que carezca de todo conocimiento científico no podrá ser nunca ni bueno ni malo, puesto que todo número elevado a la potencia cero da como resultado el número 1 (pero este caso no se da nunca en la práctica, pues hasta la más diminuta bacteria, en tanto sea capaz de percibir de algún modo cierta parte de la realidad del mundo, posee conocimientos científicos). En los casos en que el conocimiento científico del

¹ Este ensayo fue escrito en noviembre de 1999 y está incluido en mis *Citas y notas*.

individuo sea escasísimo pero no nulo (mayor que cero pero menor que uno) se produce una contradicción a los dos primeros principios generales esbozados: un número mayor que el 1 elevado a una potencia constituida por una fracción propia (la de numerador menor que el denominador) da como resultado un número menor al elevado (por ejemplo, $5^{2/3} = 2,92$), y un número menor que uno elevado a una potencia similar a la anterior da como resultado un número mayor al elevado (por ejemplo, $0,5^{4/5} = 0,57$). Esto significaría que el conocimiento científico, cuando es ínfimo, empeora el carácter del individuo bueno y mejora el del malo; pero teniendo en cuenta que sólo los organismos excesivamente simples podrían ostentar un nivel de conocimiento tan rudimentario, digamos que al menos desde los insectos y hasta llegar al hombre, esta inversión de la regla general no se verifica. Y si aun así la inconsecuencia nos tortura, habrá que anular con algún decreto los números mayores que cero y menores que uno de la escala del conocimiento.

Finalicemos el análisis de la teoría con dos ejemplos concretos que la grafiquen referidos a sendas comparaciones.

Supongamos que tanto Gandhi como Einstein, que según mi opinión fueron los dos seres más biofílicos del siglo XX (al menos entre los que cobraron fama), supongamos que ambos compartían el mismo grado de biofilia. ¿Implicará esto que los dos poseían el mismo grado de condición moral y el mismo nivel de conocimiento científico? No. Gandhi tenía más condición moral que Einstein, y éste más conocimientos científicos que aquél. Coloquémosle a Gandhi 19 en moralidad y un 100 en conocimientos: su nivel de biofilia alcanzará los 2×10^{95} puntos (un 2 seguido de 95 ceros). A Einstein le podría caer entonces un 16,23 en moralidad² y un 120 en conocimientos, lo que lo dejaría con el mismo nivel de

² (Nota añadida el 4/11/3.) Después de leer el libro *Einstein* de Peter Michelmore e interiorizarme sobre algunos aspectos de la vida del gran físico alemán y sobre algunas actitudes suyas que desconocía o sólo entreveía, tengo que confesar que este 6,23 en moralidad me parece ahora demasiado generoso. Ya no creo que don Alberto haya sido una de las dos celebridades más biofílicas del siglo XX. Este cambio de opinión se debe, en gran parte, a estos cuatro puntos:

1º) *Su empedernido tabaquismo*. Ninguna persona que aspire a la santidad debe ser dominada por el tabaco o por cualquier otro vicio. Entiéndase la diferencia: no digo que un santo no pueda fumar, sino que no debería ser esclavo del tabaco como lo era Einstein. La siguiente anécdota relatada por David Reichinstein -- profesor de química en la Universidad de Zurich y amigo personal del Einstein-- grafica el grosero tabaquismo en el que había caído ya en 1909, a los treinta años de edad:

La señora Einstein había salido y Albert vigilaba a los niños. La puerta del piso estaba abierta para que se secase el suelo, que acababa de ser fregado [...]. Entré en el cuarto de Einstein. Estaba en una actitud serenamente filosófica, con una mano moviendo la cuna en la que estaba un niño [Edward, su segundo hijo, recién nacido]. En la boca, Einstein tenía un cigarro puro malo, malísimo, y en la otra mano un libro abierto. La estufa humeaba de un modo horrible. No sé cómo demonios podía soportar aquello (citado por Michelmore en *ibíd.*, cap. 3).

Dice Michelmore que Reichinstein,

hombre profundamente intelectual, que consideraba a Einstein como a un segundo Sócrates, hallaba sumamente estimulantes las charlas con su nuevo amigo. Pero su actitud de admiración y respeto sentíase a veces perturbada por los repulsivos hábitos de Einstein en cuanto fumador. Quedábase como hipnotizado al ver el modo como Einstein se llevaba a la boca una colilla de puro, desecha, mojada. Una vez, los dos estaban charlando mientras paseaban por una callejuela de las afueras, y a Einstein se le cayó el cigarro en el polvo. El cilindro pardo de tabaco quedó completamente empolvado. Einstein lo contempló un segundo, pareció como si estuviera a

biofilia que el hindú. Y en el otro extremo, podríamos suponer equivalentes los grados de necrofilia de dos de los personajes más nefastos de este siglo: Adolfo

punto de pisotear la colilla, luego cambió de parecer y la recogió. Y soplando para limpiar la punta de polvo, se la metió en la boca.

--¡Ah! --gimió dolorosamente Reichinstein--. ¿Y los microbios?

--¡Los microbios me importan un pepino! --Dijo Einstein.

2º) *Su ambivalente pacifismo*. Dijo Einstein en 1930 en Nueva York: "Si solamente el dos por ciento de los asignados para cumplir el servicio militar anunciaran su decisión de negarse a combatir... los gobiernos serían impotentes. No se atreverían a enviar a la cárcel a un número tan grande de personas" (cap. 8). Pero este grito de rebeldía se sofocaría tres años después al afirmar, en una carta que se publicó en París en un periódico pacifista, que "si yo fuera belga, no rehusaría prestar el servicio militar en las actuales circunstancias. Más bien entraría animado en tal servicio en la creencia de que con ello contribuiría a salvar la civilización europea" (cap. 10). Einstein temía que Hitler invadiese Bélgica; he ahí el motivo de su cambio de ideas. "Aun cuando seguía detestando el militarismo", creía que "la *especial* situación de Europa hacía del servicio militar un deber en los países democráticos" (palabras de Michelmores, cap. 10). Ahora bien, ¿qué clase de pacifista es aquel que se vanagloria de ello en situaciones "normales" y que deviene belicista ni bien la situación se torna "especial"? Puestos a pacifistas, hay que serlo a todo trance, sin importar que tal o cual peligro se cierna en el horizonte. "Einstein --dice Michelmores-- estaba convencido de que las palabras no detendrían a Hitler". Certero convencimiento, pero ¿qué importancia tiene? El verdadero pacifista no intenta detener o prevenir la violencia mediante palabras, más bien utiliza las palabras con el mero propósito de persuadir o disuadir a los violentos; pero si no logra persuadirlos o disuadirlos, acabada está su tarea. Si la persuasión se transforma en amenaza toda vez que una situación "especial" se presenta, ese persuasidor era en el fondo tan belicista como cualquier vándalo.

Pero su apoyo al servicio militar no es nada comparado con su apoyo a la fabricación de la bomba atómica por parte de los Estados Unidos. Alguien lo convenció de que los alemanes estaban por buen camino en ese sentido y eso fue todo lo que necesitó Alberto para propiciar, con su firma, la masacre de Hiroshima (ver cap. 12). Él, desde luego, no aprobó que se arrojara la bomba en las circunstancias en que se arrojó. Pero aprobó su construcción, que era lo fundamental, lo que sí estaba en sus manos. Lo demás era táctica militar, y ahí las opiniones del Einstein no tenían peso. La ley de causa y efecto nos dice que nuestro "pacifista" científico causó --indirectamente, pero causó-- la muerte de todos esos civiles hiroshimitas y nagasakitas. Es bien sabido que ni los alemanes ni los japoneses tenían en ese entonces noción alguna sobre cómo fabricar ese artefacto; pero aunque la hubiesen tenido, ¿cambia esto algo a los ojos del pacifista? Negativo. Las bombas atómicas podrán lloverle sobre su cabeza y destruir todas sus pertenencias y todos sus afectos; pero sus ideales... Ésos quedarán siempre a salvo de cualquier explosivo. Einstein canjeó sus ideales pacifistas --los más altos ideales que un hombre pueda tener-- por un paraguas.

3º) *Su impracticado vegetarianismo*. Tenía yo entendido que Einstein había sido más o menos vegetariano, pero luego de leer el libro de Michelmores descubrí con pesar que no sólo no lo era, sino que además profesaba un tal desprecio y desinterés por su alimentación que terminó sufriendo agudos dolores e incluso la muerte a causa de ello. Yo creía que Alberto era poco más o menos que un santo, pero un santo jamás mataría --ni con sus propias manos ni encargándose a terceros-- a un ser tan inofensivo y sensible como una vaca o un pollo.

4º) *Su riqueza material*. "El dormitorio de Einstein --dice Michelmores en el cap. 4-- era de sencillez monacal". Y agrega que a veces llevaba "una vida espartana". Sin embargo, este monje-lacedemonio, que vivía incómodamente, tenía unos cuantos dólares acomodados en su cuenta bancaria cuando lo sorprendió la muerte. 65,000 dólares es mucho dinero aun hoy, y lo era mucho más en 1955. Y eso sin contar su casa. Es verdad que tuvo un gesto de desprendimiento al donar el dinero del premio Nobel --unos 40,000 dólares-- a su primera esposa; pero si el gesto hubiese sido, además de desprendido, filantrópico, esa jugosa suma habría caído en manos más humildes... y más numerosas. Los pobres la miraron pasar, y eso, Alberto, no se hace si uno quiere ser canonizado laicamente.

Einstein fue un grande, pero no tenía pasta de santo. Ponerlo a la altura de Gandhi ha sido una gran torpeza.

Hitler y el reverendo Jim Jones³, pero aclarando que Jones atesoraba mayores conocimientos científicos y a la vez era un poco más bueno que Hitler. Así, si calificamos a Jones con 0,3 en condición moral y un 70 en conocimientos científicos, su grado real de necrofilia será de 2×10^{-37} (un 2 precedido de 37 ceros), el mismo que podría corresponder a Hitler si lo calificásemos con un 0,185 y 50 respectivamente.

Cada vez estoy más convencido de que lo único real en el universo de los fenómenos perceptibles en la cantidad, de que todo puede medirse, de que todo puede relacionarse con todo si se hila lo suficientemente fino...

Imbuido en tales convencimientos hilvané la teoría precedente, que no es más que eso, un hilván que aspira sólo a preparar las telas que otros han de coser. Tocaré a mi sucesor o sucesores realizar la costura propiamente dicha, costura que constará de puntos y nada más que de puntos, pues para no dar puntada sin hilo no se necesita de otra cosa que no sea la aguja de la matemática⁴.

0 0 0

³ A quien no lo conozca, le comento que Jim Jones fue un fanático religioso norteamericano que se suicidó en Guyana en 1978 e indujo a suicidarse con él a más o menos novecientos de sus fieles.

⁴ Aclaro, para que esta teoría no entre en contradicción con otra de mis teorías fundamentales (la que dice que el poder de captación cognitiva de un individuo es directamente proporcional a su moralidad --o mejor dicho a su *eticidad*--), aclaro que lo que en esta nueva teoría llamo conocimiento científico no es más que el conocimiento bruto, erudito digamos, con que nuestro cerebro se nutre desde fuera y que es almacenado por la memoria a la espera de que la razón lo analice; es el conocimiento-combustible que utiliza la razón para trabajar, pero la abundancia de estos conocimientos no hace que una razón poco criteriosa funcione, lo mismo que un tanque colmado de la mejor gasolina no basta para que arranque un auto cuyo motor está descompuesto. Siguiendo la metáfora, si el conocimiento científico es el combustible del motor de la razón, el conocimiento ético viene a ser el mecánico experto en automotores --más experto cuanto mayor sea el conocimiento que de la ética universal ostenta el sujeto--, y el comportamiento ético, o sea la ética aplicada, la ética práctica, representa ni más ni menos que el conductor del rodado. Nuestro yo-auto, si quiere llegar lejos en su viaje a través de la vida, necesita gran cantidad de combustible y del bueno (nada de naftas adulteradas), necesita un mecánico que sepa reparar sus desperfectos, y sobre todo, muy sobre todo, necesita de un señor que se siente tras el volante y lo conduzca. Estas tres necesidades son el conocimiento científico, el conocimiento ético y el comportamiento ético respectivamente. (El conocimiento científico, junto con la razón, trabajan *a posteriori*, intentando demostrar por medio de la lógica los axiomas --indemostrables-- que la captación cognitiva --la intuición científica-- del individuo extrae *a priori* de algún rincón de su inconciencia.)

II

La concepción moral de Jean-Marie Guyau a través del análisis de dos de sus obras¹

1°) *Esbozos de una moral sin obligación ni sanción (1885).*

Imaginemos un navío en la tempestad, subiendo y descendiendo sobre la cresta de las olas; la línea que sigue podría ser representada mediante una serie de curvas, en la que una rama señala la dirección del abismo y la otra la superficie de las aguas: si en un momento del trayecto, la curva descendiente se lo llevase definitivamente, sería el índice de que el barco se hunde y va a naufragar. Lo mismo ocurre en la vida, zangoloteada entre las olas del placer y del dolor; si se representan esas ondulaciones mediante líneas y la línea del dolor se alarga más que la otra, es que zozobramos. El trazado que la sensación imprime en nuestra conciencia no es más que una figura representando la marcha misma de la vida; y la vida, para subsistir, debe ser una perpetua victoria del placer sobre el dolor (Jean-Marie Guyau *Esbozos de una moral sin obligación ni sanción*, p. 39-40).

Los budistas tienen razón al decir que la vida es dolorosa; pero se olvidan de que también es placentera, y lo más importante: que los placeres necesariamente superan a los dolores.

En lo moral, como en lo físico, el ser superior es aquel que une la sensibilidad más delicada a la voluntad más fuerte; en él, el sufrimiento es, sin duda, más vivo, pero provoca una reacción de la voluntad más viva todavía; sufre mucho, pero, asimismo, obra más, y como la acción es siempre goce, éste domina generalmente a su pena (*ibíd.*, p. 40).

El individuo maniaco-depresivo está en el último escalón de la evolución humana.

¹ Análisis incluidos en mis *Citas y notas*, noviembre de 1998 y abril de 1999.

Llegamos a la conclusión de que cierta dosis de felicidad es una condición misma de la existencia. [...] una raza pesimista, y que realizara de hecho su pesimismo, es decir, que aumentara mediante la imaginación la suma de sus dolores, una raza tal, no subsistiría en la lucha por la existencia. Si la humanidad y las otras especies animales subsisten, es, precisamente, porque la vida no es demasiado mala para ellas. Este mundo no es el peor de los mundos posibles, porque, en definitiva, existe y perdura. Una moral del aniquilamiento, propuesta a un ser viviente cualquiera, parece, pues, un contrasentido. En el fondo, es una misma razón la que hace la existencia posible y deseable (p. 42).

Los placeres superiores, que toman cada día mayor parte en la vida humana --placeres estéticos, placer de razonar, de aprender y de comprender, de investigar, etc.-- requieren mucho menos de las condiciones exteriores, y son mucho más accesibles a todos que los placeres netamente egoístas. La felicidad de un pensador o de un artista, es una felicidad barata. Con un pedazo de pan, un libro o un paisaje, se puede gustar un placer infinitamente superior al que experimenta un imbécil en un coche blasonado tirado por cuatro caballos.

Estos placeres son, pues, a la vez más íntimos, más profundos y más gratuitos (sin serlo siempre enteramente). Tienden a dividir a los seres mucho menos que los placeres inferiores.

Así, por una evolución natural, el origen de una gran parte de nuestros placeres, parece volver a pasar del exterior al interior. El sujeto sensible puede hallar en su propia actividad, y a veces independientemente de las cosas, una variada fuente de goces. ¿Podrá deducirse de aquí, que se encerrará en sí mismo y se bastará como se bastaba el sabio estoico? Lejos de ello: los placeres intelectuales se distinguen por ser a la vez los más *interiores* del ser y los más *comunicativos*, los más individuales y los más sociales. Reunidos a pensadores o estetas (siempre que no existan rivalidades personales entre ellos), se estimarán con mucha mayor rapidez y siempre más profundamente que otros hombres; reconocerán de inmediato que viven en el mismo mundo, el del pensamiento, se sentirán de una misma patria. Ese *lazo* que se establecerá entre ellos ligará también su conducta y les impondrá en sus relaciones recíprocas una especie de obligación particular, es un *lazo* emocional, una comunidad producida por la armonía completa o parcial de sensibilidades y pensamientos.

Los placeres humanos, a medida que avanzamos, parecen tomar un carácter cada vez más social y sociable. La idea llega a ser una de las fuentes esenciales de placer. Ahora bien, la idea es una especie de contingente común a todas las cabezas humanas, es una conciencia universal donde están más o menos reconciliadas las conciencias individuales. Al aumentar la parte de la idea en la vida de cada uno, resulta que la parte de lo universal aumenta y tiende a predominar sobre lo individual. Las conciencias se hacen, pues, más penetrables. El que llega hoy al mundo está destinado a una vida intelectual mucho más intensa que hace cien mil años, y, sin embargo, a pesar de esta intensidad de su vida individual, su inteligencia se encontrará, por decirlo así, mucho más *socializada*; poseerá mucho menos propio, precisamente porque es mucho más rica. Lo mismo en lo que se refiere a su sensibilidad (pp. 103-4-5).

Un ejemplo característico de sentimiento moral impulsivo o irreflexivo, nos ha sido proporcionado por los pobres obreros en una calera de en los Pirineos: habiendo descendido uno de ellos al horno para enterarse de no sé qué desperfecto, cayó asfixiado; otro se precipita a socorrerlo y cae. Una mujer, testigo del accidente, pide ayuda; otros obreros acuden.

Por tercera vez un hombre desciende al horno incandescente y sucumbe instantáneamente. Un cuarto, un quinto, saltan y sucumben. No quedaba más que uno; este avanza y se dispone a saltar, cuando la mujer que se encontraba allí, se aferra a sus vestiduras y, medio loca por el terror, lo retiene en el borde.

Tiempo después, habiéndose trasladado el tribunal al lugar de los hechos para levantar el sumario, se interrogó al sobreviviente acerca de su irreflexiva abnegación, y, al intentar demostrarle gravemente un magistrado la irracionalidad de su conducta, dio esta respuesta admirable: «Mis compañeros se morían; *era preciso ir allí*» (pp. 108-9).

Este sentimiento moral impulsivo e irreflexivo es el que denota con mayor grado de veracidad la condición ética en la que se halla realmente un individuo. No todos los individuos valientes son a la vez buenos², pero todos los buenos son necesariamente valientes, y es precisamente la valentía, la hombría de bien, lo que más salta a la vista en el ejemplo antedicho y lo que casi no aparece dentro de la conducta de muchos teóricos de la moral entre los que yo estoy presente.

Pero no. No sé si es tan así. Presiento que este tipo de individuos son tan buenos para salvar a sus compañeros en desgracia como también serían buenos,

² Ver anotaciones del 17/9/8, p. 287.

en potencia, para colocarse una bomba en el pecho y entrar con ella a la embajada de un país enemigo. Son los kamikazes de la ética. No estoy negando con esto la bondad intrínseca del que se comporta heroicamente, sólo digo que no basta una actitud heroica para deducir instantáneamente la moralidad del individuo interviniente.

Hay que ser valiente, pero también inteligente para discernir los lugares, los tiempos y las circunstancias correctas que nos posibiliten desarrollar nuestra valentía, y también hay que amar al prójimo *concientemente* para que nuestro amor nos impida utilizar nuestra valentía en contra de otros seres.

Cualquiera que se analice excesivamente, es necesariamente desdichado (p. 125).

¿Será?

Es preciso ver si el peligro, aun independientemente de toda idea de obligación moral, no es un medio útil al desarrollo de la vida misma, un excitante poderoso de todas las facultades, capaz de llevarlas a su máximo de energía, y capaz también de producir un máximo de placer (p. 133).

No se puede disfrutar de la vida sin exponer nuestro estado físico a un permanente peligro. La búsqueda de la seguridad a cualquier precio es uno de los tantos factores que contribuyen a que las sociedades actuales sean aburridas e infelices.

Un grupo de monos acaba de descubrir a un cocodrilo con el cuerpo oculto en el agua y la gran boca abierta a fin de atrapar al que pase a su alcance; parecen ponerse de acuerdo, se aproximan poco a poco y comienzan su juego, siendo por turnos actores y espectadores. Uno de los más ágiles, o de los más imprudentes, llega, de rama en rama, hasta una respetuosa distancia del cocodrilo, se suspende por una pata, y, con la destreza de su raza, avanza, se retira, tan pronto golpeando con una pata a su adversario, como simulando hacerlo. Otros, divertidos por ese juego, quieren tomar parte; pero, como las otras ramas estaban demasiado elevadas, forman la cadena, sosteniéndose unos a otros suspendidos por las patas; de esta forma se balancean, mientras que el que está más próximo al anfibio, lo atormenta a su gusto. A veces, la terrible mandíbula se cierra, pero sin atrapar al audaz mono: entonces se producen gritos de alegría y brincos; pero a veces, una de las patas es alcanzada por la boca del cocodrilo, y el volatinero es arrastrado bajo las aguas con la velocidad del rayo. Entonces toda la bandada se dispersa lanzando gritos y gemidos, lo que no les impide volver a comenzar el juego algunos días, y, quizás,

hasta algunas horas después (Henri Mouhot, *Viaje por los reinos de Siam y de Camboya*, citado por Guyau en la p. 134).

En los animales superiores, el instinto de conservación se ve frecuentemente opacado por el instinto de aventura, lo que a mi criterio indica que para ellos el vivir es un detalle anecdótico: sólo les interesa el placer que puedan experimentar mientras viven. Lo que rara vez hacen los monos es adaptar este instinto aventurero para ponerlo al servicio del instinto de conservación de la especie, o sea, procurarse el placer del peligro pero a través del instinto de riesgo utilitario, cosa que sí saben hacer muy bien los hombres.

La especie humana, poco a poco, dejará de ser guerrera, pero no por eso se volverá cobarde. En vez de arriesgarse para matar a alguien, se arriesgará por salvarlo³.

³ Lo que yo entiendo por riesgo utilitario figura en mis anotaciones del 5/9/97, que a continuación transcribo parcialmente:

Llamo instintosis [...] a la exageración patológica de los instintos biológicos, patología que se presenta únicamente en los seres humanos por estar el resto del reino animal impedido en mucha mayor proporción que el hombre del poder de racionalizar o emocionalizar sus impulsos básicos. Un mono, por ejemplo, deambulará por la selva en busca de un árbol bananero movido por su sano instinto de alimentación, y una vez encontrada la planta y saciado su apetito se retirará a descansar o a realizar cualquier otra actividad, pero nunca tenderá, a menos de tener este individuo en particular un principio de *instintosis pura* (una acentuación del instinto no debida a la interferencia de la razón o las emociones), nunca tenderá este mono a recolectar los frutos que han quedado en el banano para luego proceder a guardarlos en lugar seguro y así evitar que otro ser que a diferencia de él no ha saciado aún su apetito se los devore y lo ponga en la incomodidad de no poder contar en el futuro con una provisión segura de nutrientes, teniendo así que tomarse la molestia de ubicar otro árbol para poder alimentarse. El mono, por no saber tomar los recaudos del caso, se arriesga a sufrir de inanición e incluso a perecer por ella; pero digo yo, ¿qué sería de este simio si no tuviese la necesidad de buscar su alimento cotidiano, si no necesitase agudizar sus sentidos, ejercitar sus músculos, movilizarse dramática pero excitantemente día tras día en esas exploraciones que son su vida misma? El hombre que ha caído víctima de una instintosis en esta materia (en mayor o menor grado todos la padecemos) lleva una vida similar a la de un mono de zoológico: nunca sufrirá los tormentos del hambre, pero tampoco experimentará nunca la sensación única de vivir no en el límite, que ya es pedir mucho, sino a unos cuantos metros de la frontera entre la vida y la muerte; no conocerá los efectos extáticos que los ríos de adrenalina le provocan al espíritu cuando éste les abre sus cauces. Vivirá más cómodo y seguro que los demás, pero no mejor, porque es mejor el hambre que el hastío. Un mono encerrado no se suicida porque es mono y como tal no piensa en lo emocionante que para él no es su trepar por los árboles en busca de bananas; pero un hombre, encerrado ya no por extranjeros sino por su propio deseo en esa estrecha cárcel mental que le impide vivir una vida digna de ser vivida, una vida emocionalmente sublime como no podría vivirla el mono, ¿cómo hace ese hombre para no pensar en lo que se pierde y no pegarse un coherente tiro en la cabeza?

El hombre de hoy siente muy dentro suyo la necesidad de ser una pequeña cucaracha que a campo traviesa desafía los pisotones de la muerte. Los menos osados pretenden suplir su exceso de previsión y la consecuente carencia de riesgos mirando una película de Rambo o paseando en una montaña rusa, pero al final siempre caen en la cuenta de que la ilusión de identificarse con el héroe televisivo es una quimera, y que las emociones criadas en parques de diversiones, así como cualquier emoción a cuyo derecho se accede por dinero, son harto insípidas al paladar del buscador de

Hagamos notar que el placer de la lucha se transforma sin desaparecer, ya se trate de la lucha contra un ser animado (guerra o caza), contra obstáculos visibles (mar, montaña), o contra cosas invisibles (enfermedades que sanar, dificultades de todo género a vencer). La lucha toma siempre el mismo carácter de duelo apasionado. El médico que parte para el Senegal está comprometido a una especie de duelo con la fiebre amarilla. La lucha pasa del dominio de las cosas físicas al intelectual sin perder nada de su ardor y de su exaltación. Puede pasar también al dominio propiamente moral: hay una lucha interior de la voluntad contra las pasiones tan cautivante como cualquier otra, y en la que la victoria produce una alegría infinita (pp. 135-6).

¿Comprendéis ahora por qué Jesús dijo que no venía a traernos paz, sino espada?

Guyau coincide conmigo acerca del futuro del instinto de riesgo utilitario:

El hombre tiene necesidad de sentirse grande, de tener por instantes conciencia de la sublimidad de su voluntad. Esta conciencia la adquiere en la lucha: lucha contra sí mismo y contra sus pasiones, o contra obstáculos materiales e intelectuales. Ahora bien, esta lucha, para satisfacer la razón, debe tener un objeto. El hombre es un ser demasiado racional como para aprobar plenamente a los monos de Camboya que juegan por placer con la boca de los cocodrilos; la embriaguez del peligro existe por momentos en cada uno de nosotros, aun en los más tímidos, pero este instinto del peligro exige ser puesto en acción más razonablemente. [...] La necesidad del peligro y de la lucha, a condición de ser utilizados por la razón, adquiere una importancia moral tanto más grande cuanto que es uno de los raros instintos que no tienen dirección fija: puede ser empleado sin resistencia para todos los fines sociales (p. 136).

aventuras. Y después están los otros, los que sabiamente claudican ante la fuerza de su instinto de riesgo y vencen el miedo que produce la instintosis de la previsión, pero que no discernen la diferencia que hay entre arriesgarse uno mismo y poner en riesgo a los demás, y así van con sus motocicletas japonesas y sus autos deportivos en busca de la esquina que los matará, pero que también matará a otros que no tenían nada que ver con eso. Puede haber incluso gente lo suficientemente valiente y lo suficientemente buena como para burlarse de su instintosis previsional sin provocar con ello un peligro para el prójimo, como quienes se tiran en caída libre desde un avión o escalan el Aconcagua. Admiro a esta clase de gente, lo admito; pero ¿alguien les ha comentado a estos señores que la emoción que experimentan en el riesgo por el riesgo mismo es como un huevo de codorniz al lado del huevo de avestruz que representa la emoción del *riesgo utilitario*, del riesgo que nos sirve para salvar nuestra propia vida, y el éxtasis: el arriesgarse por salvar la vida de otros, por salvar cualquier vida que peligra? ¡Cuántos litros de adrenalina adulterada se consumen hoy en día!... [...]

Y dos páginas más adelante asegura que

aun en el fondo de la mayoría de los criminales, se halla un instinto precioso desde el punto de vista social y que sería preciso utilizar: el instinto de aventura.

¡Qué desperdicio que gente tan valiente como los chorros se pudra en las cárceles! El sistema judicial suele ser el símbolo de la victoria de los cobardes sobre los valientes.

La sociedad religiosa (y toda moral absoluta parece la última forma de la religión), esa sociedad enteramente unida por una comunidad de supersticiones, es una forma social de las antiguas épocas, que tiende a desaparecer y que sería extraño tomar por ideal. Los reyes se van; los sacerdotes se irán también (p. 155).

Amén. Que se vayan los sacerdotes y que vengan los santos. La vida de Francisco de Asís fue más fructífera que la de todos los papas juntos.

En general, lo que llamamos justicia es una noción completamente humana y relativa; sólo la *caridad* o la *piEDAD* (sin la significación pesimista que le da Schopenhauer) es una idea verdaderamente universal, que no puede ser limitada o restringida por nada (p. 169).

¿Justicia distributiva? ¡Mecachis!: les doy todo a los pobres. ¿Ojo por ojo y diente por diente? ¡Mecachis!: tengo dos mejillas, y una todavía está sin golpear. El único tratado de Derecho en el que se contempla el significado real, no humano, de la palabra justicia, está en el Evangelio.

Si se prescindiera de la utilidad social, ¿qué diferencia habrá entre el crimen cometido por el asesino y el crimen cometido por el verdugo? Este último ni siquiera tiene, como circunstancia atenuante, alguna razón de interés personal o de venganza; el homicidio legal resulta completamente más absurdo que el ilegal. El verdugo imita al asesino, como otros asesinos lo imitarán a él mismo, sufriendo a su vez esa especie de fascinación que ejerce el asesinato y que, prácticamente, hace del cadalso una escuela del crimen. Es imposible ver en la «sanción expiadora» algo semejante a una consecuencia racional de la falta; es una simple secuela mecánica, o, para decirlo mejor, una repetición material, una copia cuyo modelo es la falta (p. 175).

Para cualquiera que no piense con los tobillos resulta claro que castigar a los criminales por sus crímenes es un acto tan injusto como el crimen mismo que han cometido. Sin embargo, hay pensadores que, admitiendo esto, suponen que la sanción es necesaria por su utilidad social. Yo creo que tal utilidad social de las cárceles es ilusoria, y dediqué ya varias páginas del libro cuarto de mi diario a intentar esclarecer este asunto⁴.

Es preciso reemplazar la justicia estrecha y completamente humana, que rehusa el bien a quien es ya bastante desdichado como para ser culpable, por otra más amplia que dé a todos el bien, y que ignore, no solamente con cuál mano lo da, sino también cuál lo recibe (pp. 181-2).

¡Desdichado de ti, querido Guyau, por haber vivido en una sociedad que no te comprendía!

En el fondo, el deseo de ver castigado al «culpable» parte de un «natural bueno». Se explica, sobre todo, por la imposibilidad del hombre para permanecer inactivo, indiferente ante un mal cualquiera; desea intentar algo, tocar la llaga, ya sea para cerrarla o para aplicarle un revulsivo, y su inteligencia es seducida por esa simetría aparente que nos ofrece la proporcionalidad del mal moral y el mal físico. No sabe que es una de esas cosas que vale más no tocar. Los primeros que hicieron excavaciones en Italia, y que hallaron varias Venus con un brazo o una pierna de menos, experimentaron esa indignación que nosotros sentimos aún hoy ante una voluntad mal equilibrada: quisieron reparar el mal, colocar un brazo tomado de otra parte, añadir una pierna; hoy, más resignados y más tímidos, dejamos las obras maestras tal cual están, soberbiamente mutiladas; nuestra admiración hacia las más bellas obras se produce también con algún sufrimiento: pero preferimos más sufrir que profanar. Este sufrimiento ante un mal, ese sentimiento de lo irreparable, debemos experimentarlo con mayor fuerza todavía ante el mal moral. Únicamente la voluntad interior puede corregirse eficazmente a sí misma, como sólo los lejanos creadores de las Venus de mármol podrían devolverles esos miembros pulidos y blancos que han sido rotos; nosotros estamos constreñidos a la cosa más dura para el hombre: a aguardar el porvenir. El progreso definitivo casi no puede provenir más que del interior de los seres. Los únicos medios que podemos emplear son todos indirectos (la educación, por ejemplo). En cuanto a la voluntad misma, precisamente

⁴ Ver la sección XI del presente Apéndice.

debería ser sagrada para aquellos que la consideran libre o, por lo menos, espontánea: no pueden intentar intervenir en ella sin contradicción y sin injusticia (pp. 187-8).

Para comenzar a construir sobre las ruinas de algo es menester ante todo demoler ese algo hasta que no quede nada. Si nuestra justicia tuviese al menos uno que otro principio justo, podríamos construir sobre ella, hacerle agregados a la construcción original para que crezca como una planta, desde sus raíces. Pero nuestra planta está ya podrida; preciso es arrancarla de la tierra y plantar una nueva, una que dé frutos comestibles y no rosas con espinas. Yo y mi amigo Guyau nos especializamos de arrancar la malayerba, otros vendrán luego a preparar y abonar el suelo, más tarde llegarán los que plantarán la semilla y, por fin, llegarán los nuevos cristianos encargados de regar el árbol naciente. De regarlo con su sangre si fuera el caso, pero nunca con la sangre de los criminales.

Sigamos la marcha de la sanción penal a través de la evolución de las sociedades. En su origen, el castigo era mucho más fuerte que la falta, la defensa superaba al ataque. Irritada una fiera, os destrozará; atacad a un hombre de mundo, os responderá con un rasgo de ingenio; injuriad a un filósofo, no os responderá nada. Es la ley de *economía de la fuerza* la que produce ese suavizamiento creciente de la sanción penal. El animal es un resorte groseramente regulado cuya distensión no es siempre proporcional a la fuerza que la provoca; igual ocurre con el hombre primitivo y también con la penalidad de los primitivos pueblos. Para defenderse contra un agresor se lo aplastaba. Más tarde se aperciben de que no hay necesidad de castigar tan duramente; tratan de que la reacción reflejada sea exactamente proporcional al ataque; es el período resumido en el precepto: ojo por ojo, diente por diente --precepto que expresa un ideal todavía infinitamente elevado para los primeros hombres, un ideal al que, nosotros mismos, hoy día, estamos muy lejos de haber llegado completamente, aunque lo superemos desde otros puntos de vista. Ojo por ojo, es la ley física de la igualdad entre la acción y la reacción que debe regir un organismo perfectamente equilibrado y que funcione de una manera muy regular. Sólo con el tiempo se apercibe el hombre de que no es útil, ni siquiera para su conservación personal, que la pena infligida sea absolutamente proporcional al sufrimiento recibido. Tiende, pues, y lo hará cada vez más en el porvenir, a disminuir la pena; economizará los castigos, las prisiones, las sanciones de toda clase; son gastos de fuerza social perfectamente inútiles por cuanto sobrepasan el único fin que lo justifica científicamente: defensa del individuo y del cuerpo social

atacado. Hoy día, se reconoce cada vez más que hay dos maneras de herir al inocente: 1) herir al que es absolutamente inocente; 2) herir demasiado al culpable. El rencor mismo, el odio, el espíritu de venganza, ese empleo tan vano de las facultades humanas, tienden a desaparecer para dejar lugar a la comprobación del hecho y la búsqueda de los medios más racionales para impedir que se repita. ¿Qué es el odio? Una simple forma del instinto de conservación físico, el sentimiento de un peligro siempre *presente* en la persona de otro individuo. Si un perro piensa en algún niño que le ha tirado una piedra, un mecanismo natural de imágenes asocia actualmente para él a la idea del niño, la acción de arrojar la piedra: he ahí la cólera y el rechinar de los dientes. El odio ha tenido, pues, su utilidad y se justifica racionalmente en un estado social poco avanzado: era un precioso excitante del sistema nervioso y, por intermedio de éste, del muscular. En el estado social superior, en que el individuo no tiene ya necesidad de defenderse por sí mismo, el odio no tiene ya sentido. Si uno es robado, se queja a la policía; si es lastimado, pide indemnización por daños y perjuicios. En nuestra época ya no hay más quien pueda experimentar odio, fuera de los ambiciosos, los ignorantes o los tontos (pp. 193-4-5).

Excelente pasaje; pero para mí, quien se queja a la policía o pide indemnización por daños y perjuicios, aunque no llegue a odiar, igual entra en el rubro de los ambiciosos, los ignorantes y los tontos.

Hasta ahora no he visto nunca el relato de ningún hecho con alcance tan significativo. El hecho es un pequeño perrito, cruza de sabueso y perro lobo. Estaba en la edad en que, para su especie, comienza lo serio de los deberes de la vida social. Autorizado para elegir domicilio en mi gabinete de trabajo, se portaba con frecuencia indignamente. Como tutor inflexible, yo siempre le hacía ver lo horrible de su conducta, lo llevaba rápidamente al patio y lo hacía parar sobre las patas de atrás mirando a un rincón. Después de una espera que variaba de acuerdo a la importancia del delito, lo hacía volver. Esta educación le hizo comprender bastante rápidamente ciertos artículos del código de civilización... canina, hasta el punto de que pude creer que se había corregido de su costumbre a olvidarse de las conveniencias. ¡Oh decepción! Un día, al entrar en una habitación, me hallo frente a un nuevo desaguizado. Busco a mi perro para hacerle sentir toda la indignidad de su reincidencia; no está allí. Lo llamo, no viene. Bajo al patio..., estaba allí, parado, en el rincón, con las manos

tristemente caídas sobre su pecho, con aire contrito, avergonzado, arrepentido. Me desarmó (Joseph Delboeuf, citado por Guyau en la p. 193).

La fuerza del crimen suele superar a la fuerza de voluntad del criminal, que ya de por sí es menor que la del hombre normal. Está tan dentro suyo que delinque incluso siendo conciente del castigo al que se arriesga; lo toma como un accidente de trabajo en el que cualquier día puede caer, y como los criminales son por lo general bastante valientes, la idea de la sanción no les impide cometer canalladas. ¿Les impedía a los piratas lanzarse a la mar la idea de que tal vez perecieran en la próxima refriega? ¿Dejan los criminales de matar en los Estados Unidos, siendo concientes de que cientos de ellos (en especial los inmigrantes) mueren por año en ejecuciones legales o ilegales? La cleptomanía no es más que la clara autoconcienciación de lo que a la mayoría de los criminales le sucede.

Voy a terminar de hojear este libro tan sabio como poco conocido, y terminaré transcribiendo el alegato que Guyau hace desde las pp. 199-200 y 201, en donde justamente habla de la casi necesidad que tienen los grandes hombres de ser poco conocidos para el grueso de la gente. Más que alegato, esto parece una profecía; y más que profecía, a mí se me hace que ya es realidad:

La estimación pública y la popularidad, tienden a perder su importancia con la marcha misma de la civilización. Entre los salvajes, un hombre popular es un dios o poco menos; en los pueblos civilizados, es todavía un hombre de talla sobrehumana, un «instrumento providencial»; llegará un momento en que será para todos un hombre y nada más. El delirio de los pueblos por los Césares o los Napoleones desaparecerá gradualmente; ya hoy, el renombre de los hombres de ciencia nos parece el único verdaderamente grande y perdurable; ahora bien, como estos son admirados por la gente que los comprende, y sólo pueden ser comprendidos por un pequeño número, su gloria estará restringida a un pequeño círculo. Perdidos en la marea creciente de las cabezas humanas, los hombres de talento se habituarán, pues, a no necesitar para persistir en sus trabajos más que de la estimación de muy pocos y de la suya propia. Se abrirán un camino aquí abajo y lo abrirán para la humanidad, impulsados más por una fuerza interior que por el atractivo de las recompensas. A medida que avanzamos, sentimos con más intensidad que el nombre de un hombre se convierte en poca cosa; sólo nos preocupamos por eso a causa de una especie de puerilidad consciente; pero la obra es, para nosotros mismos, como para todos, lo esencial. Las altas inteligencias, mientras trabajan casi silenciosamente, deben ver con alegría a los pequeños, a los ínfimos, a los que no tienen nombre ni mérito, tener una parte cada vez mayor en las preocupaciones de la humanidad. Nos esforzamos mucho más

hoy día por suavizar la suerte de los que son desgraciados, o hasta culpables ya, que por colmar de beneficios a quienes tienen la dicha de ocupar el primer rango en la escala humana: por ejemplo, una ley nueva que concierne a los pobres o al pueblo, podrá interesarnos más que tal acontecimiento ocurrido a un alto personaje; en otro tiempo era todo lo contrario. Las cuestiones individuales y los beneficios al mérito de tal o cual individuo desaparecerán para dejar lugar a las ideas abstractas de la ciencia o al sentimiento concreto de la piedad y la filantropía. La miseria de un grupo social atraerá mucho más la atención, se deseará más todavía aliviar a los que sufren que recompensar de una manera brillante y superficial a los que han obrado bien. La justicia distributiva --que es una justicia completamente individual, completamente personal, una justicia de privilegio (¡si ciertas palabras protestasen cuando se las junta con otras!)-- debe, pues, reemplazarse por una equidad de un carácter más absoluto y que, en el fondo, no es más que la caridad. Caridad para todos los hombres, cualquiera sea su valor moral, intelectual o físico, tal debe ser el último fin perseguido hasta por la opinión pública.

0. 0. 0

2°) La moral de Epicuro (1878).

El pensamiento humano está vivo y en movimiento, y no hay en él, como se supone, sistema *resuelto*; por el contrario, cada sistema, en un mismo autor, cambia y se transforma perpetuamente; pasa de los principios a las consecuencias; de las consecuencias retorna a los principios, por un perpetuo movimiento de expansión y concentración, que recuerda el movimiento mismo de la vida (Jean-Marie y Guyau, *La moral de Epicuro*, p. 10).

Si se examinara a la vez la existencia total de un individuo, abstracción hecha del tiempo, abstracción hecha de la evolución de la vida, se descubrirían en ella tal vez una serie de contradicciones, al principio inexplicables, y que, sin embargo, se explican con la reflexión, y aún se reducen a veces a la unidad, engranando una de ellas en otra. Lo mismo ocurre en un sistema filosófico: para comprenderlo basta con introducir en él la vida y la gradación de las ideas; las contradicciones no nacen con frecuencia sino cuando se separan y se cortan los términos, cuando no se tienen en cuenta los momentos del pensamiento, cuando se rompe la

cadena de las ideas. En un verdadero pensador existe siempre un punto de sutura entre dos ideas; es más o menos imperceptible, pero existe, y el análisis concienzudo de los textos acabará por revelarlo (*ibíd.*, pp. 12-3).

Por eso es que yo le doy tanta importancia en mis textos al orden cronológico. Y para ser consecuente con esta idea, digamos que hoy el 23 de febrero de 1999.

Una parte de la humanidad ha creído que la vida tenía por fin único el interés; lo ha creído sinceramente, lo ha sostenido con valor; una parte de la humanidad todavía lo cree y lo sostiene. Si ésta no es toda la verdad, por lo menos debe haber en ella una gran parte de verdad. Por lo tanto, tal doctrina merece el examen más concienzudo (p. 22).

Yo creo que la vida tiene por único fin el interés individual *en los casos en que actúa racionalmente*. Cuando la vida se mueve por instinto, por intuición o por alguna otra fuerza más misteriosa que la razón, ahí no estoy en condiciones de afirmar que el interés individual sea siempre el objetivo.

Había dicho Aristóteles: «La ciencia es tanto más elevada, cuanto es menos útil». Epicuro tomará como base lo contrario precisamente de esta máxima. Se comprende que al dedicarse la filosofía se preguntó ante todo: «¿Para qué sirve?» (P27).

El científico no debe buscar la verdad pensando en la utilidad que le dará, sino pensando en el placer espiritual que se autoprocureará si se le acercan lo suficiente. Pero este placer científico, ¿no es útil para quien lo experimenta? Luego, Epicuro tenía razón... y Aristóteles también, cada uno a su modo.

Platón y Aristóteles buscaban la verdad para deducir de ella el bien; Epicuro, por reacción, buscará el bien para nosotros, antes que la verdad en sí misma; rechazará, por tanto, toda especulación sobre lo abstracto, toda sutileza inútil (pp. 27-8).

¡Pero la especulación abstracta produce placer! No hay ninguna contradicción en ser hedonista y metafísico a la vez, y esto al fin acabó Epicuro por comprenderlo, según nos cuenta Guyau en el mismo párrafo:

Lo que nuestro filósofos llaman metafísica, parece odiarlo; se verá forzado, sin embargo, a elaborarla él mismo, y a veces demasiado; obedeciendo el desarrollo de su mismo sistema y a la necesidad de las cosas, se elevará a consideraciones enteramente metafísicas, y acogerá,

por último, como una amiga, la especulación desinteresada, que había comenzado por rechazar como enemiga.

Según Epicuro, es necesario sencillamente que el hombre se abandone con propósito deliberado al impulso que conduce hacia el placer a todos los seres de la naturaleza; no se necesita de nada que intente poner obstáculos, su inteligencia debe plegarse a la naturaleza, no plegarse a sí (p. 32).

La inteligencia es sólo un instrumento más --aunque por cierto uno de los más finos-- utilizado por la vida para ir en busca del placer. Si la inteligencia replegada en sí misma redonda en un placer presente o en la esperanza de un placer futuro (que ya, como esperanza, es placer presente), no hay nada de malo en ejercitarla de tal modo.

¿A qué parece conducir la ciencia de Demócrito y de los «físicos», si no es a ligar todas las cosas entre sí y a hacernos ver en la eterna armonía un mecanismo eterno? El hombre, en vista de este encadenamiento infinito de las causas, de que forma parte él mismo, ¿no va a sentirse más inquieto, más perturbado que antes? (p. 77).

No.

La ciencia de la adivinación, la presciencia que intentara ligar al porvenir, es rechazada también [por Epicuro]; el porvenir queda abierto para el poder espontáneo; la vida, la voluntad, el porvenir, es lo que saldrá de la indeterminación persistente en germen hasta en la determinación actual. La ciencia de los adivinos no puede, pues, sostenerse (p. 100).

Yo sigo pensando que los adivinos existen, aunque me niego a calificar lo suyo como una ciencia. Es un don, como el don de la poesía.

Pero hay algo aquí que me preocupa, y es que pueda llegar a tomarse un acto de adivinación por uno de intuición.

Tanto la intuición como la adivinación forman parte de un proceso místico que nos permite vislumbrar efectos sin que tengamos conocimiento de por qué esos efectos se producen en el tiempo. Esto es lo que tienen en común entre sí y lo que las diferencia de la razón, que sólo puede conocer efectos partiendo del conocimiento de todas o algunas de las causas que los generan. Pero la intuición difiere de la adivinación en que la primera se ocupa de proposiciones y de decisiones, mientras que la segunda se maneja exclusivamente con representaciones. Un adivino, en tanto que tal, no sabrá qué decirnos si le preguntásemos si hay vida en Marte, ni podrá persuadirnos o disuadirnos de ir hacia ese planeta en la próxima expedición. Esto es así porque "hay vida en

Marte" o "no hay vida en Marte" son proposiciones, y las proposiciones sólo pueden ser verificadas por la razón o por la intuición. Asimismo, el "¿qué debo hacer?" no es una pregunta para un adivino, sino para un lógico o un intuitivo.

Y sin embargo el adivino puede, indirectamente, influir en la ratificación o rectificación de cualquier proposición, o aconsejar tal o cual comportamiento, dando conocer la visión de algún hecho revelado internamente. Si le preguntamos si hay vida en Marte y él nos comunica que acaba de tener una visión de un planeta así y así en cuya superficie no se divisaba más que polvo, podemos suponer, y sólo suponer, que tal planeta era Marte y que en Marte no hay vida. Aquí nunca estaremos seguros de nada, porque ni siquiera sabemos si la visión correspondía efectivamente a Marte, o al Marte presente (ya que puede ser una visión del pasado o del futuro); y aunque el adivino describa tan bien el lugar que no haya dudas de que se trata del Marte de hoy, a lo sumo quedaremos convencidos de que no hay en él macrovida (el adivino no puede percibir sus visiones con mayor agudeza sensitiva que la normal: no podría ver si hay microbios), o de que no la hay sobre la superficie, a no ser que nos describa también todo el interior del planeta y toda su atmósfera. Del mismo modo, si le comentamos que nos han invitado a explorar ese planeta, pero que tenemos miedo de lo que nos podría suceder en el viaje, el adivino, siempre refiriéndose sólo a hechos, podrá decirnos que ha escuchado en su interior un eco como de algo metálico que revienta, y tendremos todo el derecho de suponer (y sólo suponer, mientras la visión no sea más específica) que lo que reventará será la nave que se dirigirá próximamente hacia Marte, estemos o no estemos nosotros en ella.

Como se ve, la adivinación, si bien es un procedimiento extrasensorial, se le representa al adivino bajo la forma de una percepción sensitiva (una imagen, un sonido, un olor, un sabor, un dolor, etc.). He aquí el punto capital que nos evitará cualquier confusión, porque *las intuiciones nunca se presentan ni podrían presentarse como percepciones sensitivas*. Si le preguntamos si hay vida en Marte, nuestra intuición, si es que la tenemos, nos dirá que sí o que no, pero nunca nos enriquecerá con visiones, ruidos o sabores marcianos. Si estas percepciones interiores aparecen, o bien somos adivinos, o bien las estamos imaginando, pero nunca deberemos atribuírselas al proceso intuitivo. Y lo mismo para cuando le preguntemos si nos conviene ir a Marte: sí o no será la respuesta⁵, pero no habrá rastro alguno en nuestra conciencia del cual podamos inferirla.

El adivino percibe algo, un hecho, que sucedió, sucederá o está sucediendo en algún sitio, y a partir de tal percepción arma su predicción. El intuitivo no percibe nada, simplemente se convence de la veracidad o falsedad de tal proposición o de la conveniencia o no de hacer tal cosa.

⁵ La intuición no trabaja con *multiple choice*, necesita siempre opciones antagónicas. Si ante nosotros el camino se bifurca en cuatro senderos, y queremos intuir cuál nos conviene tomar, deberemos hacernos no una pregunta sino tres: 1. ¿Me conviene más el camino A que el B? 2. ¿Me conviene más el camino conveniente en 1 que el C? 3. ¿Me conviene más el camino conveniente en 2 que el D? La intuición realiza este descarte automáticamente, pero si el nivel moral de quien intuye no está muy calibrado puede suceder que no logre dar la respuesta correcta con rapidez o que no la dé nunca. Para quienes no somos santos, sabios ni revolucionarios, lo indicado es intuir en base a dualismos opuestos (preguntas que se puedan responder con sí o con no), dejando para los expertos las intuiciones que impliquen respuestas más extensas.

Si no se sabe ubicar la visión en el tiempo y en el espacio en que realmente ocurre, o si se ubica bien pero se interpreta mal, la predicción fallará, y fallará también si lo que parecía ser una visión no era otra cosa que un producto de la imaginación.

Aparte de que la imaginación no forma parte de la realidad mientras que la visión sí, no existe otra cualidad que las distinga. Y puesto que al adivino se le hace imposible distinguir de algún modo lo que es y lo que no es real en su mente, me parece que la única guía más o menos confiable para realizar la distinción es la intensidad y la duración del mensaje. Si no se percibe claramente, o si dura demasiado poco, desconfiemos. Para un adivino la imaginación es tan peligrosa como peligroso es para un intuitivo el presentimiento truco (ver anotaciones del 20/3/98).

La gente culta tiende a desconfiar de los adivinos, y bien que hacen, porque si adivinan una vez de cada quinientas ya es mucho decir. Lo que pasa es que ponen en la misma bolsa a los adivinos, a los imaginativos y a los chantas; y si tenemos en cuenta que, según lo dicho, ni siquiera ser adivino en serio garantiza la realización de predicciones correctas, tenemos como corolario el escepticismo exagerado, que lo mismo que el exagerado dogmatismo, no se condice con la ciencia.

Aclaro, para que se sepa que no tengo ningún interés creado en esto, que no me considero un adivino; apenas soy un individuo escasamente imaginativo. Lo que sí creo tener es algo de intuición. No mucha, pero algo. Y cuando le pregunto si los adivinos existen, la mayoría de las veces me contesta que sí.

Según Epicuro, si nos persuadiésemos por completo de que la muerte no tiene nada de real y de vivo, por decirlo así, que es para nosotros, por el contrario, la disolución de la vida completa, el aniquilamiento completo, ¿qué razón tendríamos para temer? No existe nada temible en todo lo que es nada por sí mismo (p. 117).

Unamuno decía que lo aterraba más la idea de la nada eterna que la del eterno infierno, pero lo decía muy tranquilito, sentado frente a su escritorio y en un cómodo ambiente: ¡quisiera saber qué habría opinado si mientras escribía le iban enterrando hierros candentes en la piel y palillos de bambú debajo de las uñas! Y presenciar eternamente la muerte de nuestros seres más queridos, una y otra vez como en una cinta sinfín, ¿es esto preferible al anonadamiento absoluto? En este sentido, me quedo con el personaje que Richard Gere interpreta en la película *Sin aliento* (*Breathless*, 1983). Al preguntarle su chica francesa si prefería el dolor a la nada, responde: "Prefiero la nada. Para mí es todo o nada".

Epicuro, sosteniendo que la inmortalidad [de las almas individuales] es imposible, deduce un poco apresuradamente que no es deseable (p. 120).

Si se pudiera probar que la inmortalidad de las almas individuales es imposible, y que la verdad es en sí misma bella y deseable, hipótesis éstas que creo

verdaderas (mas *no aseguro* que lo sean); si pudieran probarse estas dos cosas la conclusión sería que la inmortalidad de las almas individuales no es en sí misma deseable. Léanse mis anotaciones del 23/1/99 y se comprenderá mejor por qué una parte de mí ya no desea que mi conciencia permanezca fija eternamente⁶.

⁶ Aquí transcribo un extracto de aquella entrada de mi diario:

[...] Si el hombre desciende de algo parecido a un mono, y este algo desciende a su vez de otro mamífero desconocido y así sucesivamente hasta el comienzo mismo de la vida orgánica, ¿con qué criterio podría seguir diciendo Descartes que nada en el mundo salvo el hombre tiene alma? Y aunque no creamos en el concepto básico evolucionista, ¿alguien que tenga un perro en su casa es capaz de afirmar que semejante máquina de amor y fidelidad carece de alma? No sólo los perros, sino también los gatos, las culebras, las lombrices, el pasto y hasta el aluminio tiene alma. Y si tienen alma, es menester que terminen en el paraíso junto con los humanos.

En el paraíso se supone que uno es eternamente feliz. Y no cuesta mucho imaginarse uno en ese estado, basta pensar en quienes más amamos y rodearnos de ellos del modo en que no supimos rodearnos en nuestra vida terrena. Este cuadro es demasiado hermoso como para que ahora me anime yo a destruirlo con argumentos meramente racionales. Sin embargo, habíamos quedado en que las demás criaturas también compartirían con nosotros el paraíso. Y entonces me pregunto: ¿es posible la felicidad para el gato? ¿Es posible para la cucaracha o para el microbio? El momento en el que más se acerca un gato a la felicidad transcurre mientras toma sol en el tejado después de haberse atiborrado de comida. Ergo, la felicidad del gato depende del sol y del dolor (o la infelicidad, que es lo mismo) de los ratones. Evidentemente no podrían convivir en el mismo paraíso gatos y ratones, pero como los gatos necesitan de los ratones para ser felices, se deduce de aquí que, o bien los ratones vivirán en su propio paraíso alejado de los gatos, y entonces los gatos se alimentarán de ratones que existen y no existen a la vez, o bien los gatos convivirán con los ratones de los cuales ciertamente se alimentarán, pero serán éstos ratones insensibles al dolor, de modo que no sufrirán si les toca en suerte ser masticados. Y ni que hablar de los microbios que parasitan el cuerpo humano: su salud es nuestra enfermedad, su felicidad es nuestra infelicidad. Nunca podríamos ser felices junto a ellos, pero ellos nos necesitan para ser "felices"... Esta idea del paraíso se tornaba más caótica cada día.

Mi amigo Unamuno, esté donde estuviere si está entero, se habrá enojado mucho conmigo cuando dejé de creer en la inmortalidad individual de las almas. Él se amaba tanto a sí mismo que no quería creer que su conciencia pudiera extinguirse una vez muerto su cuerpo. "¿De qué me sirve ser inmortal si mi conciencia no se entera? ¡Yo quiero inmortalidad de bulto!" repetía una y otra vez tratando de convencerse de algo que racionalmente le resultaba por lo menos sospechoso. Y aquí estamos ante un claro ejemplo del conflicto entre los deseos y la fe del cual me ocupé hace unos días: don Miguel deseaba una conciencia inmortal, pero su fe, o sea su razón, le sugería que tal idea era poco científica. ¿Quiénes estaban en lo cierto, sus deseos o sus razones? Nadie lo sabe. Excepto Unamuno, si es que está entero y en el mismo bulto.

No es que me incline siempre a favor de la razón cuando ésta disputa con el deseo (aunque suele ser así: soy cerebrotónico), pero en esta cuestión en particular mi racionalismo le ganó al sentimentalismo la pulseada por un amplio margen, aunque no fue una verdadera pulseada sino sólo al principio, pues no me llevó mucho tiempo comenzar a desear que mi conciencia individual se diluya para siempre una vez muerto mi cuerpo.

Mi razón admitía poca discusión. Dejando de lado el problema de si la conciencia es algo puramente espiritual o si está compuesta de finísimas partículas materiales, resultaba evidente que tal conciencia está en todo momento interrelacionada con el cuerpo que habita y que necesita de éste para seguir existiendo como un todo individual. Muerto mi cuerpo individual, muerta mi conciencia individual, me dije, y lo mismo para el resto de las criaturas, con lo cual me libraba de aquel paraíso zoológico que tantas cabriolas sofisticadas me había inducido a ensayar. Pero verme

Aquí sólo diré que las únicas personas que no desean cambiar su vieja conciencia por una más moderna y evolucionada, y en consecuencia más feliz, son los soberbios⁷.

Se ve que Epicuro quiso ser dichoso hasta el fin; poseía la obstinación de la felicidad, como otros tienen la de la virtud o de la ciencia. También tiene su nobleza esta obstinación; hay algo bastante grande en esta perseverancia en triunfar del dolor, en esta suprema apelación al pasado para compensar el dolor actual, en esta afirmación desesperada de la felicidad de la vida en presencia de la muerte (pp. 128-9).

Es una cuestión de temperamentos: quien, siendo equilibrado, se inclina más hacia la viscerotonía, tiende, como Epicuro y los epicúreos, a obstinarse por la búsqueda de la felicidad para sí mismo y para los demás; los equilibrados que se inclinan más hacia la somatotonía, como Epicteto y los estoicos, tienden a obstinarse por la búsqueda de la virtud para sí mismos y para los demás; y los equilibrados que se inclinan más hacia la cerebrotonía⁸, como Giordano Bruno y los escépticos⁹, tienden a obstinarse por la búsqueda de la verdad para sí mismos y para los demás. Pero en realidad esto es un círculo "vicioso", porque no se

libre de cielos confusos no era lo mejor, lo mejor era verme libre de lo mismo que otrora no hubiera querido entregar ni por todo el oro del mundo. Si; porque, seamos sinceros, ¿quién no se aburriría de ser siempre la misma imperfecta persona durante toda la eternidad? El único que no se aburre nunca de su propia personalidad es el hombre perfecto, el hombre que sabe ser amable con los hombres y amante con las mujeres, y que a su vez es inteligente --cosa rara en los amantes de hoy-- ¡y encima decidido y valiente! Una persona así no se aburriría nunca de sí misma por más milenios que viviese y rechazaría con pena la idea de desintegrarse. Son estos personajes los únicos que tienen la capacidad de conocerse a sí mismos en su estado puro, y cuanto más tiempo viven, más se autoconocen, y más dichosos se hacen. Mas nosotros, imperfectos engendros de la naturaleza, cobardes con las mujeres y odiosos con los hombres, infértiles para el pensamiento elevado y temblorosos de mirar al peligro y a la muerte cara a cara para sonreírles o hacerles un piquete de ojos; nosotros, seres de personalidad tan pobre y más pobre cuanto más rica la suponemos, nosotros nos daríamos la cabeza contra las paredes si tuviésemos que vivir no digo ya una eternidad, sino doscientos o trescientos años con el mismo estúpido de siempre.

⁷ Los defensores de la teoría de la inmortalidad de las almas individuales (siempre hablando en el sentido escatológico de la idea, no en el metempsicótico) me dirán que no necesariamente se deduce de tal inmortalidad la fijeza, pudiendo suceder que en el más allá las conciencias evolucionan tal como aquí la conciencia del niño tiende a evolucionar conforme se hace adulto. Pero ¡ya es mucho pedir, muchachos! Que una conciencia pueda existir sin un cuerpo que la cobije...mmm... vaya y pase. Pero que esa conciencia sin cuerpo encima evolucione... ya es estirar al máximo la cuerda de la ingenuidad filosófica...

⁸ La explicación de estos conceptos temperamentalógicos según mi propio punto de vista figura en la sección XIII de este Apéndice.

⁹ Giordano Bruno era escéptico en el sentido de que rechazaba dogmas admitidos por casi toda la gente de su época y lugar, pero no era escéptico en el real sentido que yo le doy a la palabra, pues parecía estar excesivamente convencido de la veracidad de sus teorías. Convertir una verdad relativa en dogma es mejor que convertir en dogma una mentira, pero mejor aún es dejar a la verdad relativa en su propia categoría.

puede buscar la felicidad sin buscar la virtud y la verdad al mismo tiempo, y la vida y doctrina del gran Epicuro es un claro ejemplo de tal interrelación de bondades. Los hedonistas de hoy confunden la felicidad con la alegría, y entonces se dedican todo el tiempo a buscar a ésta, pues se deja ver más fácilmente que aquella. Pero lo cierto es que la alegría no es la felicidad toda, sino sólo una de sus partes. Quien es feliz necesariamente está contento, pero quien está contento puede a su vez no ser feliz. Para estar alegre no es necesario buscar la virtud ni la verdad; para ser feliz, sí¹⁰. Y lo que les ocurre a los hedonistas de hoy también se da en los actuales científicos y revolucionarios: los primeros, buscan la verdad sin preocuparse por ser felices ni virtuosos, y así difícilmente se le acercan, o se acercan sólo a verdades menores, que no interesan a las cuestiones de fondo de nuestra existencia; los segundos, piensan que la búsqueda de la virtud es más dolorosa que placentera, y que la ciencia en todas sus ramas es incapaz de ayudarlos en esta tarea, gruesísimos errores ambos que me hacen recordar las dificultades que tuvo que atravesar sor Juana Inés de la Cruz cuando se enfrentó al clericalismo de su época por pretender ser virtuosa, inteligente y feliz al mismo tiempo.

No siempre es fácil el persuadirse uno mismo de que se es feliz; es necesario para esto una fuerza de voluntad incontestable (p. 129).

A veces trato de ser objetivo y me pregunto: ¿soy más feliz que el promedio de los hombres? Y entonces me contesto que cuando mi estado de ánimo es elevado, tiendo a ser feliz en grado mayor al de cualquier aspirante al hedonismo, mas cuando me deprimó, enojo o angustio, tiendo a ser más infeliz que la más miserable de las criaturas. Después me pregunto: ¿sería mejor que esta violenta alternancia el vivir permanentemente sumido en una serena armonía, digna de los sabios orientales, evitando placeres y dolores con la misma repugnancia, sin buscar los primeros por saber que inexorablemente vendrán detrás los segundos? ¡No, no y mil veces no! ¡Denme la depresión maníaca y quédense los chinos con su anonadamiento!¹¹

... y como el persuadirse de que se es feliz, es serlo en gran parte, Epicuro ha podido realizar, por tanto, por sí mismo, esta utopía de la felicidad que soñaba para el sabio. Ha muerto sonriendo, como Sócrates, con la diferencia que este último nutría la hermosa esperanza de la inmortalidad,

¹⁰ Nótese que hablo de *ser* feliz y de *estar* alegre. Este cambio de verbos indica que para mí la felicidad, si es que hoy es posible, es una condición inherente al individuo feliz, mientras que la alegría es más bien temporal y depende de causas externas al individuo que la experimenta.

¹¹ (Nota añadida el 2/5/7.) Julien Offroy de la Mettrie coincide conmigo, desde su *Anti-Séneca*, en que la constante tranquilidad espiritual constituye un tipo de felicidad bastante blandengue: "Si la felicidad consiste en vivir y morir tranquilo, ¡ay!, cuánto más felices son los animales que nosotros. ¡Cuántos hombres estúpidos de los que se sospecha reflexionar menos que un animal son perfectamente felices!" No es que compare yo la irreflexión del campesino medieval con la del sacerdote taoísta, pero las consecuencias hedónicas de ambas parecen encaminarse hacia el mismo lado.

y, apartando la vista de la vida, no veía en la muerte más que una curación. Epicuro murió con el rostro vuelto hacia esta existencia misma que abandonaba, condensando en su recuerdo su vida entera para oponerla a la muerte que se aproximaba: en su pensamiento vio pintarse como una última imagen de su pasado dispuesto a desaparecer; la contempló «con gratitud», sin pesar, sin esperanza (p. 129).

Quien muere sin la esperanza de *algún tipo* de inmortalidad, no puede morir sonriendo. O puede, pero su sonrisa no será tan auténtica como la de Sócrates.

Epicuro ha mirado la muerte frente a frente, sin espanto y sin esperanza; ha intentado mostrar que ella podía limitar la vida sin perturbarla (p. 129).

El gran mérito de Epicuro fue el enseñarnos a mirar la muerte sin espanto; el gran demérito, el enseñarnos a mirarla sin esperanza.

Respecto a aquellos para quienes la existencia no es más que un juego, una diversión, ellos pueden, sin contradicción no afligirse al verla terminar. No pueden divertirse eternamente. Si no se toma la vida más que en la superficie, uno se fatiga; si se toma en lo que tiene ella de profundo, se liga uno a ella. El epicúreo no se liga a ella de este modo (p. 133).

La vida es sólo un juego, pero niego que tal juego tenga necesariamente que desarrollarse en su superficie. No hay pasatiempo más divertido que sumergirnos donde no hacemos pie. Es arriesgado, lo admito, pero es mucho más excitante que quedarse en la orilla jugando al balero.

Puede decirse, en general, que en la naturaleza todo ser cuya vida no tenga otro fin sino el disfrute, está necesariamente destinado a morir; todo ser que tiene a sí mismo por único centro de su pensamiento y de su voluntad, está destinado a ver ese centro trasladarse algún día, y entonces su mismo pensamiento y su misma voluntad no tendrá ya sentido alguno y serán aniquilados. Quien no existe más que para sí no puede existir siempre, o la naturaleza sería detenida en su evolución. Únicamente el desinterés, suponiendo que fuera posible que existiese sólo éste, pudiera hacer posible la inmortalidad (pp. 133-4).

Correcto, si entendemos aquí por inmortalidad la de las conciencias individuales.

Temer ser castigado por un poder exterior, es pueril; pedir una recompensa mercenaria, poco digno; pero, por otra parte, se puede pedir

el no parecer; se puede desear, sin contar con ello en absoluto, una existencia que sea un progreso sobre ésta; se puede pensar que la muerte es un paso hacia adelante, no una brusca detención en el desarrollo de nuestro ser; se puede esperar, por último, no perder allí, como en un naufragio, todas las riquezas interiores que se han acumulado, sino atravesar la muerte llevando gloriosamente el mundo de pensamientos y de deseos generosos que se han creado dentro de sí. Aquí queda abierto el camino para las hipótesis y para las utopías metafísicas. Desde el mismo punto de vista del epicureísmo, la esperanza es un consuelo que no hay que arrancarse. Si Epicuro hubiese vivido en nuestros días, cuando el concepto de la inmortalidad tiende a ser cada vez más risueño y *celestial*, acaso no lo hubiese atacado tan abiertamente y si hubiera inclinado ante ella, como se prosternaba en los templos de los dioses. Esta creencia es un manantial de felicidad que no se debe desdeñar (pp. 134-5).

La principal virtud que admitió la antigüedad, virtud a la que reducía todas las demás, era el valor. Pero el valor está de acuerdo con la doctrina epicúrea, y hasta, en cierto sentido, la constituye; porque ¿qué es el valor sino la ausencia de inquietud frente a los acontecimientos de la vida? ¿Y qué es la ausencia de inquietud, la ataraxia, sino el fundamento mismo de la felicidad y el fin perseguido por toda la doctrina epicúrea? (Pp. 139-40).

El valor, definido como la ausencia de toda inquietud, es una gran virtud, pero es una virtud negativa, esto es, que no necesita de la acción para manifestarse. Viene a ser algo así como el mandamiento de no matar: no necesito hacer nada para cumplirlo. Pero toda virtud o mandamiento negativo suele tener su complemento positivo. En el caso de no matar, este complemento positivo es el de ayudar a vivir; en el caso del valor, su complemento positivo es la valentía, definida como el acercamiento conciente y voluntario hacia la posibilidad de un gran sufrimiento. Los epicúreos eran *valerosos*, en el sentido de que no le temían a nadie ni a nada, ni siquiera a la muerte, pero no eran *valientes*, porque no iban por propia voluntad hacia el peligro o el dolor. En este punto, los estoicos y los cínicos eran netamente superiores.

Cristianos y epicúreos tenían igualmente miedo al amor; pero las causas de este temor eran muy distintas: los unos temían arriesgar en él su felicidad, los otros olvidar por él a Dios. El resultado práctico es el mismo en ambas doctrinas (p. 142).

Pero ¿arriesga uno su felicidad al estar enamorado? ¡Todo lo contrario!: el amor hacia una mujer es el coronamiento de la felicidad del hombre (y viceversa). Y

¿puede uno descuidar a Dios a expensas del amor? ¡Imposible!: Dios es el amor mismo en todas sus formas, y descuidar a Dios para dedicarse a Dios es la más incoherente contradicción que pueda escucharse.

Epicuro, sosteniendo por completo que el sabio puede prescindir de las riquezas, le aconseja el no desdeñarlas siempre, de pensar en su fortuna, de amasar para la vejez, ¿no podrá disfrutar mejor de las riquezas el que puede mejor prescindir de ellas? Luego el sabio se aprovechará de su sabiduría, ahorrará, administrará bien sus negocios. No debe mendigar, como hacían los cínicos: se bastará a sí mismo. Por lo demás, hay que convenir en que este concepto de la vida bienaventurada es más moderno y parece tener más dignidad todavía que la sabiduría con harapos de Antístenes (p. 155).

Convengo en que este concepto de la vida bienaventurada es más moderno que el de Antístenes, pero no todo lo moderno tiene más dignidad que lo antiguo. ¿Qué clase de dignidad es la del rico que sabe que con su dinero puede salvar la vida de decenas de niños y sin embargo lo guarda para mejor ocasión? Podemos discutir si el mendigo es o no más feliz que millonario, pero meter la dignidad en esta cuestión es desperdiciar tinta o saliva, porque cualquiera que no esté cebado por el consumismo o el amarretismo sabe que hay muy pocas lacras tan perniciosas como la opulencia, mientras que todo el mal que puede hacer un mendigo es molestar con sus vahos a la gente que pasa junto a él. Y que mi amigo Guyau no se dé cuenta de semejante disparate no hace más que probar que las verdades más evidentes son invisibles a los ojos de quien no quiere ver, a los ojos de quien, por un momento, se olvida de buscar la verdad filosófica y hace como que la busca cuando en realidad sólo intenta justificar ante su propia conciencia algún aspecto de su estilo de vida que huele tan mal como el susodicho mendigo. ¡Glorioso el día en que los pobres replacen a los ricos en el arte del pensamiento!

Guyau había dicho más arriba que el verdadero epicúreo no le teme a nada; pero ahorrar dinero, "amasar para la vejez", ¿no es algo que se hace *por miedo* a que no tengamos qué comer, cómo abrigarnos, cómo curarnos, etc. etc., en el futuro?¹² La riqueza es cobardía; luego, el sabio debe despreciarla *siempre*. Y ¿qué es eso de que el sabio "administrará bien sus negocios"? No se puede administrar un negocio y ser sabio al mismo tiempo; nunca existieron los filósofos mercaderes. El único "negocio" del sabio es el conocimiento, pero en éste las normas económicas no sirven para nada y lo único que se permite amasar para la vejez es la torta de la virtud.

¹² Muchas personas que han tenido la buena suerte de formar su propia familia dicen que no acaparan dinero por miedo a su futuro personal sino por temor a lo que pudiera sucederles a sus hijos, nietos o demás familiares. Si fuera cierto, como yo creo, que la única forma de ser feliz es siendo pobre, podría decirles a estas personas que "asegurando" el futuro de sus seres queridos no hacen más que asegurarse de que nunca conocerán la verdadera dicha.

Las leyes han sido establecidas por los sabios, no para no cometer injusticias, sino para no sufrirlas (Epicuro, citado por Guyau en la p. 159).

Las leyes (coactivas y coercitivas) han sido establecidas por los cobardes, porque los sabios ni cometen injusticias ni tienen miedo de padecerlas.

Creer en el progreso, es creer en la inferioridad del pasado con relación al presente y al porvenir; pero esta inferioridad se resuelve en el pensamiento en una primitiva imperfección, en una impotencia primitiva. La mayor parte de las religiones, por el contrario, colocan en el origen de las cosas una omnipotencia formando el mundo y al hombre a su imagen y semejanza: se comprende difícilmente entonces un mundo que, en su origen, y al salir de las manos del Creador, fuese imperfecto y malo; parece que para encontrar el bien es necesario dirigirse más bien al principio de las cosas, hacia la época en que el mundo era, en cierto modo, más divino, por ser más joven. Remontar las edades es acercarse a Dios. Toda religión está obligada, de este modo, a explicar el mal que se encuentra en el mundo por una decadencia, en vez de explicar el bien que se encuentra en él por un progreso (pp. 165-6).

En la época en que viajaba con mi mochila aún les creía bastante a los teólogos del catolicismo, quienes se ven reflejados claramente por esta filosofía de la decadencia que describe Guyau. Digo esto porque me molesta un poco un pasaje de mi diario escrito el 12/5/96 en el que se dice que "cuando todo era perfecto" sucedían ciertas cosas, y me molesta porque ya no creo que todo haya sido perfecto, ni siquiera que *algo* haya sido perfecto en el pasado, y entonces dejo aclarado, para quien haya leído esa parte de mi diario, que el hombre primitivo, si bien era frugívoro, no por eso era perfecto, y que considero que hay más perfección en mi señora madre, que come carne todo los días, que en los vegetarianos guacamayos de la selva del Mato Grosso.

El ascetismo es el enemigo del progreso; hay ascetismo en la filosofía epicúrea, tan blando en la apariencia, como en el estoicismo y en la mayor parte de las filosofías antiguas o de las religiones. El epicureísmo era un sistema demasiado cerrado para poder comprender, en toda su amplitud, la idea del progreso (p. 182).

Antes de la seca sentencia de que "el ascetismo es el enemigo del progreso", Guyau explica que el verdadero progreso tiene valor moral, no sólo valor científico, y que los antiguos epicúreos no creían que el progreso de las ciencias pudiera influir en el aumento de la felicidad de los hombres y por eso lo desechaban. Yo creo que los antiguos epicúreos, y Epicuro en particular, no estaban en contra del

progreso científico sino del uso estúpido que la gente le da, creándose cada vez más necesidades artificiosas que conforme se sacian crean otras nuevas y más difíciles de satisfacer, llevando al hombre a la infelicidad por carencia, que era lo que se suponía se iba a subsanar mediante la ciencia aplicada al consumismo. Pero que alguien reniegue del progreso y complejidad de ciertos artículos de consumo creados por la ciencia no significa que ese alguien reniegue de la ciencia misma y sus progresos cuando ésta se dedica no a inventar corpiños para nalgas poco turgentes sino a indagar acerca de las verdades más trascendentes. Conozco gente que se desespera por adquirir cada elemento de consumo de última generación que la ciencia inventa día tras día, pero es justamente ésta la gente que menos se interesa por la ciencia en sí, la gente que menos ama el mundo del conocimiento. En contraposición, existe gente que no se interesa en lo más mínimo por adquirir estos artículos de última generación, pero que se interesa fanáticamente por adquirir el conocimiento del principio rector que hizo posible la existencia de tal artículo. Esta es la gente que está a favor del progreso de la ciencia no por lo que la ciencia le dará de mamar materialmente, sino intelectualmente. Éstos agradecerán al progreso científico el haberles acercado la teoría de la relatividad; los otros, se pondrán locos de contentos al saber que ahora existen los pañales descartables. El ascetismo bien entendido, o sea el anticonsumismo, lejos de ser enemigo del progreso como dice Guyau, es su mejor amigo, y por eso trata de mantenerlo alejado de aquellos que lo utilizan con la única y dolorosa finalidad de aumentar geométricamente sus necesidades insatisfechas.

El espíritu humano, cuando ha trabajado largo tiempo en un mismo objeto, investigando en la misma dirección, se fatiga y se agota; después de haberse apasionado por un problema sin haber podido resolverlo, llega a abandonarlo de repente, y, por una reacción natural, se dirige hacia un orden de ideas enteramente distinto (p. 193).

No sé a santo de qué dijo Guyau esto, pero es exactamente lo que a mí me sucede. Hoy estoy inmerso en el estudio de la moral humana, pero mañana seguramente me hartaré y prenderé el televisor hasta saturarme de documentales de comportamiento animal, y pasado mañana intentaré conocer algo más sobre la finitud o infinitud del universo físico, y tras pasado mañana me dedicaré a indagar si es coherente relacionar el principio de incertidumbre de la física cuántica con el determinismo ontológico, y después vuelta a la moral humana... Si en cada raíd de éstos, si en cada círculo girado logro profundizar aunque sea un poco mis conocimientos en cada tema, me daré por satisfecho y rechazaré las acusaciones que se me hagan por inconstancia y falta de aplicación y seriedad en el estudio de una idea y aceptaré con orgullo el mote de anarquista de la epistemología tal como con orgullo acepto el mote de anarquista de la moral que yo mismo intento propagandear.

Por otra parte, cuando en una época determinada el espíritu humano parece abandonar cierto problema, no se deduce de ello que renuncie a él para siempre; lejos de esto: las investigaciones realizadas en otro orden de ideas podrán ser útiles, tarde o temprano, para resolver la misma dificultad que no había podido vencer atacándola del frente (p. 193).

Reconócense los espíritus innovadores menos en que resuelven gran cantidad de cuestiones particulares, que en el hecho que cambien de pronto el punto de vista general desde donde habían sido examinadas las cosas hasta entonces (p. 194).

Toda religión descansa, más o menos, en las ideas de creación, de providencia, de milagro, de solidaridad entre el mundo y Dios (p. 204).

Date una vuelta por la China y verás que no es tan así. Además, la religión natural, de la cual soy abanderado, descrea de creación, providencia o milagro alguno, y si acepta la solidaridad entre el mundo y Dios lo hace como quien acepta la posibilidad de ser solidario consigo mismo.

Hobbes divide el gran tratado sobre *El Ciudadano* en dos partes principales, donde él nos enseña sucesivamente al hombre en estado de guerra, de división, de anarquía: es este estado el que designa con el nombre más o menos exacto de *Libertad*; después, al estado de guerra sucede la paz bajo el régimen absoluto: este es el ideal de Hobbes, este es el estado que opuso a la anarquía primitiva, y al que llama *Imperio*; para él toda la historia de la humanidad se resume en estas dos palabras: anarquía, imperio; la una marca el punto de partida, la otra el fin (pp. 216-7).

Dice Guyau que en realidad Hobbes dividió su tratado no en dos sino en tres partes, pero que la tercera, llamada *Religio*, era meramente accesorio. Y es una lástima, porque me parece que, sin haberlo leído, lo que le hace falta a su ensayo es precisamente una última y trascendente tercera parte, cuyo nombre bien podría ser el que Hobbes le dio. Es cierto que la humanidad nació y vivió mucho tiempo en la anarquía y que luego evolucionó socialmente hacia el imperio, pacificándose mucho con el cambio. Pero ¿cuál es el parámetro que debemos utilizar para medir la evolución de un grupo de seres: la *paz* o la *felicidad* que reina entre ellos? "¡Qué paz! El silencio de una ciudad que acaba de ocupar el enemigo", dice Guyau citando a Montesquieu. ¿Quién no prefiere ser feliz en medio de una guerra que ser desdichado en la paz absoluta? No digo aquí que el anarquismo primitivo haya sido mejor que los actuales tiempos imperialistas, sólo afirmo que los gobiernos coercitivos no son el ideal político al que apunta la humanidad; nuestra época de imperios e imperativos legales no será, para la historia condensada del hombre del

futuro, más que una transición necesaria entre el anarquismo amoral o submoral de los primeros hombres y el anarquismo religioso que tendrá su "imperio" dentro de algunos milenios.

La utilidad debe ser siempre y en todas partes el fin del hombre --tal es el principio de todo sistema epicúreo y utilitario--; pero antes de demostrar que debe ser el fin, es necesario probar que puede serlo y que lo es en realidad. ¿Es, pues, posible reducir todos los actos humanos, sin excepción, a este único fin, el interés? ¿En esta sencilla palabra, en esta única idea, se resume el alma entera? (p. 221).

Yo creo que sí, siempre que hablemos de los actos que se realizan con la aprobación de la voluntad conciente y racional del individuo, excluyendo todo acto realizado por instinto o por intuición.

Nosotros marchamos hacia una época en la cual el egoísmo será cada vez más rechazado y comprimido en nosotros, cada vez más desfigurado. En esta época ideal el ser no podrá ya, por decirlo así, disfrutar aislado: su placer será como un concierto donde el disfrute de los demás entrará como elemento necesario; y desde ahora, en la mayor parte de los casos, ¿no sucede ya de este modo? Que se compare en la vida común la parte dejada al egoísmo puro y la que adquiere el «altruismo», se verá cuán relativamente pequeña es la primera; aun los placeres más egoístas, porque son enteramente físicos, como el placer de comer o de beber, no adquieren todo su encanto cuando no los participamos con otro. Esta parte predominante de los sentimientos sociales debe ser comprobada por toda doctrina y de cualquier modo que se conciban los principios de la moral. En efecto, ninguna doctrina puede cerrar el corazón humano. No podemos mutilarnos, y el egoísmo puro será un contrasentido, una imposibilidad. Del mismo modo que el yo, por último, es para la psicología contemporánea una ilusión, porque no hay en él personalidad, porque estamos compuestos de una infinidad de seres y de pequeñas conciencias, podría decirse que el placer egoísta es una ilusión: mi placer egoísta no existe sin el placer de los demás; es necesario que la sociedad entera colabore más o menos en él, desde la pequeña sociedad que me rodea, desde mi familia, hasta la gran sociedad en que vivo; mi placer, para no perder nada de su intensidad, debe conservar toda su extensión (pp. 299-300).

Esto es a lo que yo llamo disertar. Con sólo una aclaración: la última palabra del texto, la palabra extensión, para mí hay que utilizarla tanto en sentido espacial como temporal. Soy feliz haciendo feliz a quienes me rodean, pero también soy

feliz si creo que a través de mis obras podré llevar un poco de felicidad a uno que otro ser que aún no nace. El altruismo, proyectado en el tiempo, se potencia millonésimamente. La felicidad que mi amigo Epicuro promovió entre sus contemporáneos es ínfima comparada con la que su doctrina y su estilo de vida nos ha procurado a nosotros sus continuadores y seguirá procurando al mundo por los siglos de los siglos¹³.

En el problema de la libertad, encontramos a los antiguos y modernos epicúreos en completo desacuerdo entre sí. Sabemos que Epicuro admite el libre arbitrio y coloca, no sólo en el hombre, sino en la naturaleza y los átomos, una espontaneidad que saca de sí misma el principio de su acción; por el contrario, Hobbes, Helvecio, d'Holbach, en una palabra, todos los epicúreos modernos sin excepción, rechazan la libertad y se muestran francamente deterministas, y hasta algunas veces, como Hobbes y La Mettrie, fatalistas en exceso. No tenemos que examinar aquí la verdad absoluta de estas doctrinas contrarias, pero podemos preguntarnos cuál es la más conforme los principios epicúreos. Pues es necesario reconocer que la creencia en la libertad es una anomalía en el sistema de Epicuro. Este último, después de haber dado la felicidad como fin, reconoce que la tranquilidad del alma es la condición necesaria de esta felicidad, y cree que la idea de una necesidad universal, dominando la naturaleza, sería incompatible con la tranquilidad del alma. Sabemos que, según él, hay algo de sombrío y de perturbador en el sentimiento del fatalismo: por esto es por lo que él lo rechaza. Entonces, una vez que ha comenzado por rechazarlo, con un notable espíritu de lógica lo rechaza en todas partes y pone la espontaneidad en todas las cosas. Lo que él no ha probado es que esta misma espontaneidad pueda existir, ni aun intenta el probarlo. Para él es un hecho de conciencia evidente la libertad moral; pues, dada la libertad del hombre, deduce con gran rigor la espontaneidad de la naturaleza; pero él no percibe que una de dos: o la libertad moral es dudosa, y entonces su sistema está envuelto en la misma incertidumbre; o es cierta, y entonces es un principio nuevo que hay que tener en cuenta. Si yo tengo libertad, puedo fundar en ella una moral y prescindir por completo del principio del interés. De la misma idea de libertad puede deducirse el deber sin que haya necesidad de apelar al placer. Que un determinista sea utilitario, se comprende; pero que un partidario del libre arbitrio que cree sentir dentro de sí un no sé qué de absoluto, una causa

¹³ Otro ejemplo: si Da Vinci hubiese sido conciente del placer que sus obras proporcionarían a las generaciones posteriores, ¿no habría sido el hombre más feliz de la Tierra?

viva y que obra por sí misma, poseyendo un valor y una dignidad intrínseca, vaya a someterla a una regla de acción exterior, dirigida hacia un fin extraño y hacerla un instrumento de placer, esto es, en el fondo, una contradicción, a la cual han tenido razón para sustraerse los epicúreos modernos. Sobre este punto, el sistema epicúreo ha adquirido nuestros días, una fuerza y una homogeneidad nuevas. Epicuro se quejaba de que la idea del determinismo universal pesa en el alma humana, porque el hombre sufre al sacrificar a la naturaleza su plena y entera independencia; olvidaba que la moral, lo mismo que cualquiera otra ciencia, no puede entrar en la cuestión de las preferencias individuales. Toda ciencia busca, no lo que agrada a la inteligencia o a la sensibilidad, sino lo que es; persigue, no la felicidad absoluta, la utopía del antiguo epicureísmo, sino la felicidad relativa, compatible con la realidad, y no retrocede ante ninguna verdad, por dura que pueda ser ésta (pp. 301-2).

Ya lo dije y lo vuelvo a decir: el único ser humano que sufre al ver sacrificada su independencia en manos de la naturaleza es el ser humano soberbio o el ser humano que ve en la naturaleza y sus leyes un rival a vencer, un gigante y malvado dragón que hay que derrotar con la espada del albedrío, un asqueroso Goliat que caerá sólo si se lo apedrea a discreción con generosas porciones de voluntad espontánea... Pero el que ve a la naturaleza y sus leyes no como un monstruo sino como un aliado, o mejor, como un reflejo de su propia esencia, ése no se siente frustrado ante el determinismo, pues sintiendo que su propio yo es inmanente a la naturaleza, sentirá que su voluntad individual se mezcla y homogeneiza con la voluntad universal, y entonces podrá reconocer dentro de sí todo el poderío de los engranajes cósmicos y tendrá la sensación, tal vez no del todo ilusoria, de poder dirigir la totalidad de la energía del mundo hacia donde se le antoje. ¡Pavada de libertad es ésta comparada con la de los albedristas!

En este sentido, para ser un epicúreo consecuente hay que olvidarse del mismísimo Epicuro y dejar que su teoría del clinamen se consuma en el más oscuro de los olvidos¹⁴.

0 0 0

¹⁴ Había, en la época del gran Epicuro, una rivalidad intelectual muy marcada entre los de su escuela y los estoicos. Teniendo en cuenta que estos últimos eran decididamente deterministas, no sería extraño imaginar a los primeros intentando elaborar hipótesis que avalen el indeterminismo por el simple placer de contradecir a sus oponentes en alguna ocasional discusión filosófica de las tantas que se sucedían en la antigua Grecia. (Ellos no conocían a Spinoza, y ni se imaginaban que los principios básicos del epicureísmo y del estoicismo eran en el fondo perfectamente compatibles.)

III

El eudemonismo de Jeremy Bentham¹

Un hombre, un moralista ocupa gravemente su cátedra y desde ella se le ve dogmatizar en frases pomposas sobre el deber y los deberes. ¿Por qué ninguno lo escucha? Porque mientras él habla de deberes, cada uno piensa en los intereses. En la naturaleza del hombre está el pensar antes que todo en sus intereses, y por aquí es por donde todo naturalista ilustrado creará que es de su interés comenzar; él bien podrá hablar, bien podrá hacer, el deber siempre cederá el paso al interés (Jeremy Bentham, *Deontología, o ciencia de la moral* (1832), tomo I, p. 23).

Correctísimo.

En sana moral jamás podría consistir el deber de un hombre en hacer aquello que tiene interés en no hacer. La moral le enseñará a establecer una justa estimación de sus intereses y de sus deberes; y examinándolos notará su coincidencia (*ibíd.*, p. 24).

¡Excelente!

Acostúmbrase decir que un hombre debe hacer a sus deberes el sacrificio de sus intereses. Tampoco es raro oír citar tal o cual individuo por haber hecho semejante sacrificio, y nunca se deja de manifestar la más profunda admiración. Pero si consideramos el interés y el deber en su más alta acepción, nos convenceremos de que en las cosas ordinarias de la vida, ni es practicable ni tampoco muy apetecible el sacrificio del interés al deber; que este sacrificio no es posible, y que si pudiese realizarse, nada contribuiría a la dicha de la humanidad (p. 24).

Si lo tuviera, ¡me sacaría el sombrero ante tamaña claridad de ideas!

¹ Análisis incluido en mis *Citas y notas*, principios de 1999.

El empleo de un moralista ilustrado consiste en demostrar que un acto inmoral es un cálculo falso del interés personal, y que el hombre vicioso hace una estimación errónea de los placeres y de las penas (p. 26).

Esto ya no es excelente. Es perfecto.

En escribir esta obra no nos proponemos otro objeto que la dicha de la humanidad, la dicha de cada hombre en particular, tú dicha en fin, oh lector, y la de todos los hombres (p. 26).

Lo que yo me propongo al transcribir esto es, en primerísimo lugar, acrecentar mi propia dicha, y luego, la del resto de los hombres y demás seres vivos. Obviamente, la una depende directamente de las otras.

Nos proponemos extender el dominio de la dicha por doquiera respire un ser capaz de gustarla; y la acción de un alma benévola no se limita a la raza humana; porque si los animales que llamamos inferiores no tienen algún derecho a nuestra simpatía, ¿sobre qué se apoyarían los títulos de nuestra propia especie? La cadena de la virtud abraza toda entera la creación sensible. El bienestar que podemos partir con los animales está íntimamente ligado con el de la raza humana, y el de la raza humana es inseparable del nuestro (pp. 26-7).

Esto está muy bien, pero contrasta lastimosamente con lo escrito en la p. 28:

Nosotros les quitamos la vida [a los animales que nos comemos] y en esto tal vez somos justificables; la suma de sus sufrimientos no iguala la de nuestros goces: el bien excede al mal.

No hay justificación posible (excepto para los esquimales) que nos exima de considerar inmoral cualquier matanza intencional de un animal inofensivo. Pero justifico a Bentham por creer, como casi todos los occidentales de su época, que los animales eran el mejor alimento que podrían consumir los humanos: en aquel entonces no se hacían estadísticas sobre accidentes cardiovasculares y cánceres de intestino.

La virtud se divide en dos ramas, la prudencia y la benevolencia efectiva. La prudencia tiene su asiento en el entendimiento; la benevolencia efectiva se manifiesta principalmente en las afecciones, que cuando son fuertes e intensas constituyen las pasiones (p. 29).

Esto es asombrosamente parecido a lo que yo entiendo por virtud: la compasión inteligentemente activa, siendo la compasión el placer no morboso que uno experimenta contemplando el sufrimiento ajeno, siendo la inteligencia la capacidad de hallar una solución que termine con ese dolor o al menos lo atenúe y siendo la actividad la valentía de que disponemos para llevar a la práctica la solución ideada por la inteligencia. Compasión sin inteligencia es la compasión del tonto que percibe el dolor ajeno pero que no sabe cómo remediarlo; compasión sin actividad es la compasión del cobarde que percibe el dolor ajeno y sabe cómo remediarlo, pero no se anima a efectuar el socorro. Todo se reduce a ser amantes, sabios y poderosos. Si alguna de las puntas del triángulo no está lo suficientemente afilada, nuestra virtud queda coja².

Triste cosa es pensar que la suma de la dicha que está en poder de un hombre producir, aunque sea el más poderoso, es corta si se compara con la suma de males que pueda crear por sí mismo o por otro. No es decir que en la raza humana la proporción de la desdicha exceda a la de la dicha, porque estando limitada en gran parte la suma de la desdicha por la voluntad del que sufre, tiene casi siempre a su disposición medios de aligerar sus males (p. 31).

No es imposible que un hombre, o cualquier otro ser, haya sufrido en su vida más que lo que ha gozado, pero creo que definitivamente la opción inversa es la que se da en la gran mayoría de los casos, a la vez que creo ver un aumento general en el balance felicidad-desdicha conforme transcurre la historia de la vida en el planeta.

² Muchos no coincidirán conmigo en eso de que la compasión es placentera. Yo creo que quienes creen sufrir en presencia del dolor ajeno lo creen por pura asociación de ideas, sin haberse tomado el trabajo de discernir y juzgar detenidamente sus sensaciones. Por mi parte, no tengo miedo de ser considerado un inmoral al afirmar que me causa placer el tomar conciencia del dolor ajeno. Lo único inmoral es la mentira, y mentiría si dijese que los sufrimientos de mis seres queridos, cuando penetran en el último escalón de mi conciencia, no me provocan una sensación extrañísima, que rara vez experimenté, y que poco tiene de dolorosa y mucho de placentera. Digamos que la contemplación de un dolor ajeno es dolorosa siempre y cuando no aparezca la verdadera compasión en el individuo que contempla; una vez aparecida ésta, la contemplación se torna placentera.

Se me hará entonces una nueva objeción, diciéndoseme que si la compasión es placentera, y si la verdadera moral consiste en saber hallar los mejores y más duraderos placeres individuales, entonces no es moralmente correcto el intentar calmar o radicar el dolor ajeno, pues mermaría o desaparecería la compasión experimentada por el socorrista y con ella el placer que le era inherente. A esta refutación la contrarrefuto diciendo que para un hedonista es perfectamente moral renunciar a un placer si con esta renuncia se accede a otro placer mayor o más duradero, y esto es precisamente lo que sucede cuando, debido a nuestro accionar o a cualquier otra circunstancia, el dolor ajeno que causaba nuestra compasión se atenúa o deja de manifestarse por completo. En estos casos, los espacios emotivos que va desocupando la compasión los va ocupando instantáneamente la *simpatía*, que es la sensación placentera que causa en los espíritus sanos la contemplación del goce ajeno. La simpatía viene a ser la compasión positiva, y es muchísimo, muchísimo más placentera que cualquier compasión, debido a lo cual siempre es "negocio" evitar el dolor ajeno. Y si he nombrado a la compasión y no a la simpatía como una de las tres partes integrantes de la virtud es porque, siendo los dos conceptos esencialmente afines y complementarios, hoy en día la compasión está mucho más al alcance de nosotros que la simpatía, amén de que este último término se viene utilizando tan frívolamente que puede llegar a dar lugar a numerosos malentendidos.

El que se procura un placer o se evita una pena, contribuye a su propia dicha de una manera directa; el que procura un placer o evita una pena a otro, contribuye indirectamente a su propia dicha (p. 31).

La ley primera de nuestra naturaleza es desear nuestra propia dicha. Las voces reunidas de la prudencia y de la benevolencia efectiva se hacen oír y nos dicen: Procurad la dicha de los otros; buscad vuestra propia dicha en la dicha ajena (p. 32).

El objeto de todo ser racional es obtener por sí mismo la mayor suma de dicha. Cada hombre es más íntimo y más querido a sí mismo que pueda serlo cualquier otro, y ningún otro que él puede medirle sus penas y sus placeres. Es preciso de absoluta seguridad que sea él mismo el primer objeto de su solicitud. El propio interés debe a sus ojos preferirse a otro cualquiera, y examinándolo de cerca, nada hay en este estado de cosas que sirva de obstáculo a la virtud y a la dicha; porque ¿cómo se logrará la dicha de todos en la mayor proporción posible, si no es con la condición de que cada uno obtendrá para sí la mayor cantidad posible? ¿De qué se compondrá la suma de la dicha total sino de unidades individuales? (pp. 32-3).

¿Qué importantes deducciones sacaremos de estos principios? ¿Son acaso inmorales en sus consecuencias? Muy lejos de eso: son al contrario filantrópicos y benéficos en el más alto grado; porque ¿cómo podrá ser feliz un hombre, sino teniendo el afecto de aquellos de quienes depende su dicha? ¿Y cómo podrá obtener su afecto, sino convenciéndolos de que les da el suyo en cambio? ¿Y cómo les comunicará esta convicción, sino profesándoles un verdadero afecto? (p. 34).

... No hay otro medio de impedir que las personas que no están suficientemente imbuidas en el principio, que no han subido aún a las alturas en que la utilidad estableció su trono, sean extraviadas por los dogmas despóticos del ascetismo, o por las simpatías de una benevolencia imprudente y mal dirigida (p. 35).

El ascetismo es inmoral sólo cuando tiene como único fin el mortificar el cuerpo por considerarlo inmundo, tal como era la idea de muchos de los primeros ascetas cristianos, o cuando esta mortificación obedece al deseo de atemperar las pasiones y las sensaciones para ir al encuentro del no-ser, tal como lo hacían y lo

siguen haciendo los gimnosofistas hindúes. Pero si el ascetismo está guiado por el principio que dice que los más dichosos no son quienes más tienen sino quienes menos necesitan, consagrando el asceta su vida a la búsqueda de tal dicha mediante un duro entrenamiento que lo habitúe a no desear nada más que lo estrictamente indispensable para su subsistencia, entonces este modo de vida, que en este siglo XX consumista es más impopular que nunca, este modo de vida se vuelve indispensable si se desea experimentar la máxima felicidad posible, y esto es algo que Bentham no vio ni pudo ver debido a su condición de burgués y al desprecio que los burgueses de su época profesaban por los pobres y por la pobreza. Ah, y otra cosa: la benevolencia nunca es imprudente y está mal dirigida.

La línea que separa el dominio del legislador del dominio del deontologista, es bastante marcada y visible. El punto donde las recompensas y puniciones legales cesan de intervenir en las acciones humanas, es donde vienen a colocarse los preceptos morales y su influencia (p. 43).

El auténtico moralista no sabe de límite alguno que inhiba su librepensamiento, y menos si este límite lo marcan los legisladores coercitivos, que forman uno de los subgrupos humanos más hediondos de todos los existentes. La influencia de la ética es universal y arrastra consigo todo argumento imperativo, sea éste coincidente o no con la opinión persuasivo-disuasiva del moralista.

Los actos cuyo juicio no se ha cometido a los tribunales del estado, caen bajo la jurisdicción del tribunal de la opinión. Hay una infinidad de actos que sería inútil empeñarse reprimir por reglas penales, pero que pueden y deben ser abandonados a una represión extra-oficial. Gran parte de actos dañosos a la sociedad se sustrae necesariamente a los castigos de la ley penal; pero no escapan a la pesquisa y a la ojeada vasta y penetrante de la justicia popular, y esta es la que se encarga de castigarlos (pp. 43-4).

Hay gente que no actúa en forma inmoral por miedo al código penal (humano o divino); hay otros que se abstienen del vicio por temor al qué dirán; finalmente, están los que proceden siempre moralmente sólo porque sospechan que la inmoralidad suele implicar, en el corto o en el largo plazo, un dolor interno independiente de las recriminaciones públicas y de los castigos de la ley³. Esta última gente, y sólo esta última, puede decirse que actúa siguiendo preceptos morales.

³ Este dolor interno no es el que provoca el remordimiento, como muchos estarán pensando. El remordimiento implica la suposición de la existencia del libre albedrío, algo que a todas luces parece ser un invento de una conciencia primitiva y de una primitiva teología. El dolor al que me refiero es el dolor corporal o espiritual causado directa o indirectamente por nuestro accionar inmoral, como enfermarse por fumar, recibir una contravenganza de nuestra venganza, ser abandonado por un amigo al que le negamos un favor, etc.

Sería de desear sin duda que se ensanchase el campo de la moral y estrechase el de la acción política. La legislación ha usurpado ya demasiado en un territorio que no le pertenece. Demasiadas veces ha sucedido que intervenga en actos donde su intervención no ha provocado sino mal (p. 44).

Sea donde fuere que intervenga una legislación coactiva-coercitiva, *siempre*, a la corta o a la larga, produce un mal superior al que desea evitar.

Se puede considerar la Deontología o moral privada como la ciencia de la dicha fundada en motivos extra-legislativos, al paso que la jurisprudencia es la ciencia por la cual la ley es aplicada la producción de la dicha (pp. 44-5).

La única ley que, aplicada, es susceptible de crear más dicha que desdicha en el conjunto total de los seres vivos y en un lapso de tiempo tendiente al infinito, es la ley de tipo persuasivo-disuasiva, o sea, aquella ley que se limita a sugerirle al pueblo lo que los legisladores consideran conveniente hacer o no hacer, pero sin amenazarlo con castigos o acicatearlo con recompensas.

El objeto de los deseos y esfuerzos de todo hombre desde el principio hasta el fin de su vida, es acrecentar su propia dicha en cuanto es formada de placer y libre de pena (p. 45).

Correcto. La mayor o menor dicha de un hombre se conforma por la suma de todos sus placeres, incluidos los pasados, en forma de añoranza, y los futuros, en forma de esperanza. A muchos la palabra placer les resulta incompleta porque la limitan a las sensaciones corporales, mas no sucede así en el criterio de Bentham ni en el mío. Si hay una diferencia entre placer y dicha, podría ésta consistir en que el placer se relaciona más con sucesos puntuales, de corta duración, mientras que la dicha es un estado de ánimo general que puede prolongarse indefinidamente conforme la vayamos alimentando con pequeños placeres corporales y (sobre todo) espirituales.

El talismán que emplean la arrogancia, la indolencia y la ignorancia se reduce a una palabra, que sirve para dar a la impostura cierto aire de peso y autoridad, y que tendremos más de una ocasión de refutar en la presente obra. Esta palabra sacramental es el vocablo *deber*. Una vez dicho: *Debéis hacer esto, no debéis hacer aquello*, no hay una cuestión siquiera de moral, que no sea al instante decidida. Es preciso desterrar esta palabra del vocabulario de la moral (p. 48).

Y también del vocabulario legislativo.

Sacrificios es lo que piden todos nuestro moralistas del día; el sacrificio tomado en sí mismo es nocivo, y nociva también la influencia que pretende unir la moralidad al sufrimiento (p. 51).

Pero no hay que olvidar que si el sufrimiento de hoy sirve para que mañana nos procuremos un placer que rebase nuestra experiencia dolorosa, entonces ese sufrimiento es deseable y virtuoso, y en esto el propio Bentham, aborrecedor del ascetismo, coincide conmigo.

Mientras Jenofonte escribía la historia, y Euclides creaba la geometría, Sócrates y Platón esparcían absurdos socolor de enseñar la sabiduría de la moral. Su moral consistía en palabras, su sabiduría en negar las cosas conocidas a la experiencia de cada uno, y en afirmar otras que estaban en contradicción con esta misma experiencia; siendo inferiores al nivel de los otros hombres precisamente a proporción que sus ideas diferían de las de la masa del género humano (p. 58).

Que yo recuerde, ni Sócrates ni Platón negaban la idea de que la dicha individual es el único fin que motiva el accionar humano cuando se determina racionalmente. Lo que pasa es que ambos eran filósofos, y como tales, carecían de posesiones; y Bentham, que tiene mucho de pensador pero nada de filósofo, no puede concebir el concepto de felicidad si no viene acompañado de artículos materiales; de ahí su enojo contra dos de las personas más sabias de todas las que han existido⁴.

⁴ Para quien ponga en duda que Sócrates, con su cinismo y pobreza, no perseguía otra cosa que su felicidad personal, aquí va el fragmento de los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte con el que inicio mi diario:

--Yo creía, Sócrates --le decía cierta vez el sofista Antifón--, que los que profesan la filosofía debían ser más felices. Pero me parece que sacas de la sabiduría un partido completamente contrario. De la manera como vives, un esclavo alimentado como tú no permanecería en casa de su amo. Los manjares más groseros, las más viles bebidas te contentan. Es poco estar cubierto con un mal manto, que te sirve en estío lo mismo que en invierno. No tienes ni calzado ni túnica. Además, rehúsas el dinero. Y es bueno procurárselo. Hace vivir con más placer y decencia. En todas las profesiones, los discípulos siguen el ejemplo del maestro. Si los que te tratan se te asemejan, creo que enseñas el arte de hacerse desgraciado.

--Antifón --le contestó Sócrates--, me parece que supones que vivo muy tristemente, y estoy seguro de ello, preferirías morir a vivir como yo. He aquí lo que encuentras tan duro en mi manera de vivir. Primero, los que reciben un salario están obligados a cumplir la condición bajo la cual obtienen ese dinero. Por lo que a mí se refiere, como no recibo nada no estoy obligado conversar con gentes que me desagradan. Desprecias mis alimentos. ¿Son menos sanos que los tuyos, menos nutritivos, más difíciles de hallar, más escasos y más caros, o bien los manjares que para ti condimentan son más agradables a tu paladar que los que yo me procuro? ¿Ignoras que con un buen apetito no hay necesidad de condimento, y que quien bebe con gusto no piensa siquiera en las bebidas que no tiene?

"En cuanto a los vestidos, sabes que se cambian para prevenirse del calor y del frío, y que se lleva calzado por temor a que se hieran los pies al caminar. ¿Me has visto alguna vez retenido en

Todo placer es *prima facie* un bien, y debe ser buscado; igualmente toda pena es un mal, y debe ser evitada (p. 81).

Hay que tener muy en cuenta eso de *prima facie*. La consumación de una venganza provoca placer, pero Bentham y yo estamos de acuerdo en que la venganza es inmoral --por las consecuencias dolorosas que suele acarrear para el futuro de quien se venga. Si nuestros sentidos, emociones, instintos y entendimiento fuesen puros y perfectos, todo lo que nos produjese un placer corporal o espiritual instantáneo tendría para nosotros consecuencias futuras también placenteras; pero como no somos puros ni perfectos en ninguno de los rubros antedichos, hay que tener mucho cuidado al decir que todo placer instantáneo es un bien, porque los epicúreos de cartón suelen agarrarse a ese dicho como legitimación de sus desbandes, y así sucede que se cubren de dolor para el resto de sus días.

La legislación penal dispensa su protección a la propiedad, por la sola razón de ser un instrumento de obtener el placer y alejar la pena (p. 84).

¿Estás seguro de que Billy Gates es feliz? ¿Estás seguro de que San Francisco era desdichado?

Si la adquisición de placer es realmente el objeto intenso, constante y único de nuestros esfuerzos, si la constitución misma de nuestra naturaleza exige siempre que sea así, si así sucede en todas las ocasiones,

casa por el frío, o, durante el calor, disputando la sombra a alguien, o, finalmente, no pudiendo ir adonde quisiera porque tuviese los pies heridos? Tú lo sabes: aquellos que tienen un cuerpo naturalmente débil se hacen superiores en los ejercicios a los cuales se entregan; los soportan mejor que los que nacidos más robustos han sido negligentes. ¿Crees que después de haber habituado mi cuerpo a soportar las privaciones y las fatigas, no las resistiré más fácilmente que tú, que no te has ocupado nunca de este cuidado? ¿Por qué no soy esclavo de la buena comida, del sueño, de la voluptuosidad? ¡Ah, es que conozco otros placeres más dulces, que lejos de limitarse al momento, prometen goces continuos! Sabes que no se emprende alegremente una empresa de la cual no se espera un buen éxito; pero se entrega uno con alegría a la navegación, a la agricultura, a cualquier trabajo, cuando se cree poder triunfar de él. ¿Existe, a tu juicio, una voluptuosidad comparable a la de esperar que se hará uno más estimable y que tendrá amigos más virtuosos? ¡Dulce esperanza de todos los instantes de mi vida!

"Si se necesita servir a los amigos o a la patria, ¿quién tendrá más tiempo, el que vive como yo, o el que lleva esa vida donde colocas la felicidad? ¿Cuál será mejor soldado, el que no puede prescindir de una mesa suntuosa o el que se contenta con lo que halla? ¿Quién sostendrá con más constancia un puesto, el que quiere buscar manjares con grandes gastos, o el que vive feliz con los alimentos más sencillos?

"Las delicias, la magnificencia, eso es lo que llamas felicidad. En cuanto a mí, creo que si no pertenece más que a Dios no tener necesidad de nada, es acercarse a la divinidad tener sólo necesidad de poco. Y como nada existe más perfecto que Dios, lo que más se aproxima a él, más toca de cerca también a la perfección".

se puede preguntar ¿de qué sirve hablar aún de moral, y qué fin nos proponemos en esta obra? ¿A qué fin excitar a un hombre a hacer aquello que es el objeto constante de sus esfuerzos?

Pero se niega la proposición, porque si es verdadera, grita un hacedor de objeciones, ¿dónde está la simpatía?, ¿dónde la benevolencia?, ¿dónde la beneficencia? Se puede responder que se está donde estaba.

Negar la existencia de las afecciones sociales sería negar el testimonio de la experiencia de todos los días. No hay salvaje embrutecido en que no se encuentren algunos vestigios. ¿Mas el placer que yo siento en dar gusto a mis amigos, no está en mí? la pena que yo experimento cuando presiento la pena de mi amigo, ¿no es acaso mía? Y si yo no sintiese placer ni pena ¿dónde estaría mi simpatía?

¿A qué fin pues, insisten, malgastar el tiempo en prescribir una conducta que en toda ocasión adopta cada cual por sí mismo, a saber, el buscar su bienestar?

Porque la reflexión pondrá al hombre en estado de estimar con más exactitud aquella conducta que ha de dejar tras de sí los más grandes resultados de bien. Será posible que cediendo a impresiones inmediatas esté dispuesto a seguir un plan de conducta dado con la mira de asegurar su bienestar; pero un examen más tranquilo y detenido le enseñará que tomada en globo esta conducta no sería ni la mejor ni la más prudente, porque le sucederá alguna vez convencerse de que el bien más cercano sería sobrepujado por un mal más distante, pero que va unido a él; o que en lugar de un placer menor abandonado ahora, obtendrá en lo sucesivo otro placer mayor; porque podría suceder que el acto que nos promete un placer actual, fuera perjudicial a los que hacen parte de la sociedad a que pertenecemos; y éstos, experimentando un daño de nuestra parte, se hallarían impelidos por el sentimiento solo de la conservación personal a buscar los medios de vengarse de nosotros, imponiéndonos una suma de pena igual o superior a la suma de placer que nosotros habríamos gustado (pp. 110-1-2).

Cuando Bentham deja de lado su pasión por el dinero, su discurso toca las nubes. En las pp. 113-4 hay otro párrafo para poner en un marquito:

La inteligencia y la voluntad, concurren igualmente al fin de la acción. La voluntad con la intención de cada hombre se dirige a obtener su bienestar. La Deontología sirve para aclarar la inteligencia de modo que pueda guiar la voluntad en busca del bienestar, poniendo a su disposición los medios

más eficaces. La voluntad siempre tiene a la vista el fin. A la inteligencia toca corregir sus aberraciones siempre que emplea otros instrumentos que los más convenientes. La repetición de actos, sean positivos, sean negativos, es decir, actos de comisión o abstención, que tengan por objeto la producción de la mayor balanza de placer accesible, y que sean juiciosamente dirigidos a este fin, constituye la virtud habitual.

Probar que el ser supremo ha prohibido el placer, sería acusar, negar y condenar su bondad, sería poner nuestra experiencia en oposición con su benevolencia (pp. 147-8).

El Ser supremo no pudo haber prohibido el placer porque de ser así se habría prohibido a sí mismo: *Dios es Placer*.

Los falsos principios de moral pueden comprenderse en una u otras dos divisiones, el ascetismo y el sentimentalismo, los cuales exigen el sacrificio de placer sin utilidad, y que no tenga a la vista otro placer mayor. El ascetismo aún va más lejos que el sentimentalismo, e impone una pena inútil (p. 158).

Si se mira bien, hasta el antiguo ascetismo cristiano es eudemonista: se resigna el placer terrenal en vistas de la felicidad eterna en el paraíso. Pero a mí nadie me garantiza que haya un paraíso más allá del mundo; y si lo hay, dudo que se pueda llegar a él a base de autotorturas.

La prudencia personal no solamente es virtud, sino virtud de la cual depende la existencia del género humano. Si yo pensase más en vos que en mí, sería un ciego conduciendo a otro ciego, y ambos caeríamos en el precipicio. Tan imposible es que vuestros placeres sean mejores para mí que los míos, como lo es que vuestra vista sea mejor para mí que la mía propia; dicha y desdicha forman parte de mí mismo tanto como mis facultades y órganos; y sería tan exacto decir que siento mucho más que vos mismo vuestro dolor de muelas, como pretender que estoy más interesado en vuestro bienestar que en el mío (p. 205).

El ser humano no experimenta sino una sola tendencia: el egoísmo. Si el egoísmo está mal dirigido, tiende a serle más doloroso que placentero; si está bien dirigido, tiende a provocarle más placer que dolor. El egoísmo bien dirigido es lo que comúnmente llamamos generosidad.

Los declamadores preguntarán si en este nuevo siglo, que llaman degenerado, se hallará un hombre que consienta sacrificar su vida al interés de su país. Sí.

Sí, hay hombres, y no pocos, que obedeciendo al llamamiento, al que en tiempos pasados respondieron otros, harían con gusto a su país el sacrificio de su existencia. ¿Síguese acaso, que en esta circunstancia como en cualquier otra, obrarían estos hombres sin interés? No ciertamente. No está en la naturaleza humana el obrar así. El mismo raciocinio se aplica a las observaciones de la línea del deber. Es un cálculo erróneo del interés personal (p. 208).

Los sacrificios, en efecto, obedecen como todo al interés personal, pero no todo sacrificio puede calificarse como cálculo erróneo de tal interés. Sacrificarse por el país creo que sí es una equivocación, porque "el país" no es más que una abstracción, no es nada. Pero sacrificar la propia vida para salvar la vida de otros seres concretos... no creo que constituya un error de cálculo de nuestro interés personal. Rara vez una persona se arriesga teniendo la certeza de que no podrá sobrevivir al salvataje; lo hace casi siempre suponiendo que *tal vez* sobreviva. Si muere, se le terminan sus posibilidades de placer, pero si sobrevive y logra salvar a los seres en peligro, se sentirá tan bien durante tanto tiempo que no habrá en su futuro peligro alguno que no quiera desafiar si de auxiliar al prójimo se trata. Como se ve, más que un cálculo erróneo del interés personal, el sacrificio bien entendido es una inversión de riesgo de la cual podemos obtener muchísimo placer a cambio de algún esfuerzo físico... o quedarnos sin nada, sin placer y sin dolor, en caso de que muramos en el intento. Si, en cambio, la muerte será inexorable y así y todo el hombre la enfrenta con tal de salvar a su prójimo, la cosa se hace más complicada en su explicación. En estos casos, el auxiliador por lo general es movido hacia la muerte por instinto más que por reflexión, y el instinto no entra en el campo de la deontología, no conoce cálculo alguno de placeres y dolores. Pero los escasos casos en que la persona es consciente de que morirá e igual presta su ayuda, ¿se ha errado aquí en el cálculo deontológico? No lo creo. Porque al morir, la persona que era equiparada de dolores y placeres, quedará "en cero"; y si la teoría del vómito estertórico es verdadera, seguramente su conciencia se apagará inmersa en un placer indescriptible⁵. Mas ¿qué sucederá con la vida de aquel hombre si en

⁵ La teoría del vómito estertórico figura en mis anotaciones del 19/7/97 como una especie de hipótesis auxiliar de otra idea más vasta que la requería. En honor a la brevedad extraeré de aquella entrada de mi diario aquellos párrafos que tengan una incumbencia específica con esta hipótesis harto inestable que bordea los lindes de la escatología:

[...] El amor que un ser vivo es capaz de sentir por todo lo que lo rodea, incluso por los objetos inanimados, estaría relacionado directamente con su nivel de felicidad. Del mismo modo, el odio que un ser vivo es capaz de sentir por todo lo que lo rodea, incluso por los objetos inanimados, estaría relacionado directamente con su nivel de desdicha. Cuanto más y mejor amante sea un ser, más feliz sería, y cuanto más y "mejor" odio profesase, más desdichado.

Sin embargo, esta condición no sería instantánea. [...]

vez de morir por salvar una vida opta por presenciar cómo esa vida se diluye sin hacer nada al respecto? Esa cobardía lo marcará de por vida, y será de por vida un cobarde. Ya de por sí los cobardes son los seres más propensos al sufrimiento y menos aptos para los placeres elevados, y si a esto agregamos el remordimiento que lo acompañará por siempre por no haber actuado ese día (cobardía y remordimiento suelen ir de la mano), tenemos como conclusión que el cálculo deontológico tiende a darle la razón al suicida, pues es preferible no sentir placer ni dolor que vivir en doloroso déficit todo el resto de nuestra vida.

Un acto benéfico en sus primeros efectos y en sus más aparentes resultados, cuando se ven esos efectos en conjunto y fríamente calculados, puede ser pernicioso. Igualmente un acto cuyas consecuencias parezcan perniciosas a simple vista, puede, considerado todo, ser benéfico (p. 220).

Otra característica interesante sería la del "poder de almacenamiento" del inconciente. De acuerdo a esto, la felicidad o angustia devenidas, respectivamente, del amor o el odio profesados, no sólo no están obligadas a incursionar en el terreno de la conciencia en el mismo instante en que se produce la emoción, sino que además tienen la capacidad de unirse a otras manifestaciones similares "acumuladas" en el inconciente con el objetivo de agrandarse y mejorarse de modo que cuando emerjan a la conciencia formen un bloque compacto mucho más poderoso que cada una de las unidades que lo conformaban. Hay opiniones divididas respecto de si este poder de almacenamiento potencia las emociones que lo conforman o si simplemente es la suma de ellas, y lo mismo podría decirse del tiempo de acumulación en el inconciente, el cual, según algunos, potencia las emociones a surgir en la conciencia.

[...]

Al ser la felicidad y la desdicha acumulables, se correría el riesgo de que se desperdiciasen en mayor o menor medida si el cuerpo del ser muriese antes de darle tiempo al inconciente de hacer el consabido traspaso hacia la conciencia. Aquí, para evitar esta malformación, es factible que se opere un procedimiento de emergencia --emergencia en ambas sentidos de la palabra. En este caso, ante la proximidad de la muerte, el ser en cuestión sufriría lo que daremos de llamar el *vómito estertórico*, que vendría a ser algo así como el traspaso brusco del remanente inconciente de felicidad o angustia en dirección a la conciencia. Este remanente no sería por lo general muy abultado; pero en los casos en que lo fuera, el vómito estertórico se haría sentir con una presión arrolladora capaz de hundir o llevar al ser mucho más allá de los límites de su propia experiencia de vida. Para comprobar hasta cierto punto la veracidad de la tesis vomitiva, bastan los innumerables casos de moribundos que, en plena y dolorosa agonía, parecen entrar en un trance anestésico que, por propias manifestaciones orales o simplemente viendo la expresión de sus rostros, hace suponer a quien los contempla que no sólo han cesado sus sufrimientos, sino que además han ingresado en una especie de limbo del cual *por nada del mundo* querrían salirse. Del mismo modo, se conocen casos en que los últimos momentos de lucidez del agonizante se vuelven terribles, y no precisamente por el dolor corporal que pudiesen estar padeciendo. Algunas personas que, víctimas de paros cardiorrespiratorios, son reanimadas segundos después de que sus corazones dejaran de latir, también tienen mucho que agregar en favor del vómito. Ellos hablan tanto de "luces de infinita claridad", de "túneles mágicos" y de "placenteras sensaciones de paz y liviandad", como de "terribles precipicios amenazadores" o "insoportables visiones espectrales". Los que apoyan la religión del Cielo y del Infierno se agarran a estos datos como semiplenas pruebas sensitivas de que tales lugares existen, mientras que nosotros, sin negar la posible existencia de nada, apostamos al vómito estertórico como conclusión de un proceso de amor y de odio que lleva en sí mismo, primero implícita y luego explícitamente, sus propios castigos y recompensas.

Un acto benéfico en sí no puede producir más efectos perniciosos que benéficos, ni un acto pernicioso en sí puede producir más efectos benéficos que perniciosos. Pero vamos a disculpar aquí a Bentham proponiendo la idea de que a juicio de nuestro limitado entendimiento práctico, las buenas y las malas acciones suelen aparecerse ante nosotros describiendo una trayectoria similar a la de un búmerang. Tomemos el ejemplo de un asesino que es indultado. Esta es una acción altamente moral, pero en el corto plazo parecerá que los efectos de tal acción han resultado inmorales, pues el asesino probablemente habrá reincidido y contribuido a sembrar una especie de caos en la superficie de la sociedad que lo indultó. Pero si somos pacientes y esperamos a que nuestro búmerang finalice su recorrido, veremos que con el tiempo el espíritu libertario de aquel indulto, a falta de regenerar al reo, se habrá hecho eco en el corazón de tan grande masa de gente que los asesinatos y demás delitos cometidos por el inadaptado no llegarán ni por asomo a contrabalancear el excedente de placer y alegría de vivir que habrá inundado las calles de tan dichoso paraje. El búmerang de la beneficencia fue y vino, y hay muchos que afirman que nunca lo vieron irse. No es el caso de Bentham, que, como todos los leguleyos, sólo tiene ojos para ver cómo se aleja y carece de paciencia para esperar su regreso. Por eso considera de lo más correcto castigar a un hombre por sus crímenes y de lo más inmoral entregar todas nuestras posesiones a los pobres. La beneficencia no tiene límites, y el perdón tampoco.

Es preciso reconocer que en la naturaleza misma de la virtud entra alguna porción de mal, algún sufrimiento, alguna abnegación, algún sacrificio de bien, y consiguientemente alguna pena; pero a medida que el ejercicio de la virtud pasa a hábito, la pena disminuye por grados y acaba por desaparecer enteramente (*ibíd.*, tomito 2, p. 3).

Esto no es otra cosa que el estoicismo bien entendido, del cual soy un gran admirador más bien que cultor.

La humanidad [compasión] de un rey podría llevarlo al extremo de perdonar a expensas de la justicia penal, lo que produciría en consecuencia un bien pequeño y un mal grande; y resultaría definitivamente una considerable pérdida pública para la sociedad; y desde luego semejante ejercicio de humanidad sería no virtud sino vicio. La humanidad [compasión] puede ser pues o no digna de elogio. Sus derechos al nombre de virtud no pueden ser apreciados sino después de pesadas las penas que evita contra las que causa. Bajo la influencia de los impulsos del momento, es al propósito para cometer errores. Por ejemplo cuando la disciplina o castigo aplicado a la imprudencia debe tener por resultado corregir esta misma imprudencia y la humanidad interviene para excusarle el castigo, de

modo que en consecuencia de la impunidad se repita la imprudencia, entonces la humanidad, lejos de ser una virtud, es realmente un vicio, y tales casos suceden frecuentemente (II, p. 9).

¡Qué miedo tenías, Jeremías, de que te quitaran tus propiedades!

Las limosnas repartidas sin discernimiento pueden servir de fomento a la pereza y al desorden (II, p. 10).

Y repartidas con excesivo discernimiento, o no repartidas, pueden servir de fomento a la codicia y a la acumulación de capitales. Si hay que optar, me quedo con la pereza y el desorden.

La beneficencia, como observamos ya, no es precisamente una virtud. Hacer servicio, hacer bien a otro no siempre es acto virtuoso (II, p. 17).

¿?

El menosprecio de Sócrates por las riquezas no era más que afectación y orgullo, los cuales no eran más meritorios que lo hubiera sido tenerse derecho largo tiempo sobre un pie. Con esto no hacía sino privarse de la ocasión de hacer bien, que la riqueza le hubiera proporcionado (II, p. 46).

Acumular riquezas y luego darles las sobras a los pobres es el típico proceder de los adherentes a la vieja moral puritana, que por supuesto de moral no tiene nada. Si yo voy a la deriva en una balsa junto con otras dos personas y una caja repleta de bananas, comiéndome gullescamente una banana tras otra y obsequiándoles "caritativamente" las cáscaras a mis compañeros para que no perezcan de inanición, ¿puede decirse que mi comportamiento es altamente moral? Pues eso es lo que hacía Bentham con su patrimonio y lo que no hacía Sócrates despreciando las riquezas. Yo no quiero impedirles a los propietarios que "disfruten" de sus posesiones, pero me gustaría que comprendiesen que hay pocas cosas más inmorales que ofrecerle a un hambriento una cáscara de banana mientras mira cómo nos comemos su relleno.

La cólera, por antisocial que sea su naturaleza, es de necesidad indispensable (II, p. 54).

¿Dónde vivías, Jeremías, en la Inglaterra del siglo XIX o en una caverna?

Un hombre no concibe de Platón la más ventajosa idea. ¿Qué resulta de aquí? Nada. Un hombre forma de Platón un altísimo concepto. ¿Qué sucede? Que lee a Platón. Pone su espíritu en tortura para hallar sentido

en lo que no tiene. Revuelve cielo y tierra para entender a un escritor que no se entendía a sí mismo y de esta masa indigesta no saca más que un sentimiento profundo de contrariedad y humillación. Ha aprendido que la mentira es verdad, y que lo sublime está en el absurdo. Entre todos los libros imaginables no habría cosa más útil que un índice bien hecho de todos aquellos que han contribuido a engañar y extraviar al género humano (II, pp. 71-2).

No me obligues a elegir entre vos y el Divino, porque a pesar de tu genial intuición hedonista, saldrías perdiendo.

Lo que constituye el mérito de un pensamiento profundo, es que el lector no se vea obligado a bajar al pozo de la verdad, y sacar él mismo sus saludables y refrigerantes aguas; el escritor es quien se encarga de este cuidado, y pone esta benéfica bebida en los labios de todos. Poca obligación se tiene a un hombre que envía a otro en busca de una verdad desconocida; pero tiene un derecho incontestable a la estimación de los hombres el que después de haber ido a buscar el tesoro, lo trae y hace participantes de él a todos cuantos quieren recibirle de su mano (II, pp. 72-3).

Aquí has hablado en forma excelente; pero entonces ¿por qué desestimás a Platón, que no ha hecho más que buscar y ofrecer estos tesoros durante toda su vida?

Que no se deje el espíritu de extraviar por distinciones imaginarias entre los placeres y la dicha. Los placeres son las partes de un todo, que es la dicha (II, p. 147).

Correcto, y sigue a continuación:

La dicha sin placeres es una quimera y una contradicción. Es un millón sin unidades, un metro sin subdivisiones métricas, un saco de escudos sin un átomo de dinero.

La pena sufrida por la contemplación de la pena sentida por otro es pena de simpatía (II, p. 154).

Yo llamo a esto compasión, y no la considero penosa sino placentera, como ya expliqué más arriba. La simpatía se limita, para mí, al "placer producido por la contemplación del placer ajeno", como dice Bentham en el párrafo anterior.

El placer experimentado por la contemplación de la pena ajena es placer de antipatía (II, p. 154).

Este placer se "parece" al de la compasión en el hecho de que los dos aparecen ante el dolor ajeno; pero mientras el placer de la compasión es puro (es decir, que no va sucedido por dolor alguno implicado en él), el placer de antipatía es impuro (es decir, que suele implicar dolores futuros) y deficitario (es decir, que los dolores que suele implicar suelen ser mayores en calidad y/o duración que la satisfacción del placer antipático). El verbo soler se hace molesto pero es menester utilizarlo, ya que no necesariamente (excepto si existe el vómito estertórico) un placer impuro irá sucedido de dolores o de dolores mayores al placer experimentado. Todo se reduce a estadísticas, las cuales indican que muy probablemente, pero *sólo* muy probablemente, un placer impuro implicará en el futuro del individuo una cuota de dolor que contrarreste dicho placer y aun lo supere dentro del marco de la economía hedonista⁶.

Abstractamente hablando todo puede reducirse a una sola cuestión: ¿A costa de qué pena futura, o de qué sacrificio de placer futuro se ha comprado el placer actual? ¿Qué placer futuro puede esperarse que compensará la pena actual? De este examen debe salir la moralidad: la tentación es el placer actual, el castigo la pena futura; el sacrificio es la pena actual, el goce la recompensa futura. Las cuestiones de vicio y virtud se limitan por la mayor parte a pesar lo que *es* contra lo que *será* (II, p. 160).

El hombre virtuoso acopia para lo futuro un tesoro de felicidad; el hombre vicioso es un pródigo, que gasta sin cálculo su renta de dicha. Hoy el hombre vicioso parece tener una balanza de placer a su favor; mañana se restablecerá el nivel y al día siguiente se verá que la balanza está a favor del hombre virtuoso. El vicioso es un insensato que prodiga lo que vale más que la riqueza; salud, juventud y belleza, es decir la dicha, porque todos estos bienes sin ella nada valen. La virtud es un ecónomo prudente que cuenta con sus ganancias y acumula los intereses (II, p. 160).

⁶ El fumar un cigarrillo constituye un placer impuro, porque suele implicar dolorosas consecuencias futuras para el fumador (que no sólo tienen que ver con su salud física). Pero ¿qué pasaría si alguien que fumase un cigarrillo, disfrutándolo al máximo, fuese al instante siguiente atropellado y muerto por un automóvil? Evidentemente, y dejando una vez más de lado al vómito estertórico, el individuo habrá saboreado su placer impuro sin pagar las consecuencias: una clara demostración de que los placeres impuros no implican necesariamente dolores que los contrarresten. Y así podría suceder con cualquier otro placer impuro, como el del consumismo, el del sadismo, el de la soberbia, etc.

Cuando con el tiempo el niño llega a ser hombre, cuando la naturaleza, armándolo de facultades y pasiones nuevas, le impone más ambiciosos esfuerzos, la sed de alabanza se hace más ardiente. Por ella sacrifica el hombre su reposo; por ella se precipita en medio de los dolores de la vida pública, al través de un ejército de competidores y en una carrera de fatigas y peligros; por ella en momentos más felices, el hombre de bien, rompiendo los escuadrones y burlando los dardos de la ignorancia y la envidia, se consagra a la obra penosa de la felicidad pública, a la cual hizo de antemano el sacrificio de su propia tranquilidad (II, p. 174).

Esto no es más que una apología de la política, sobre todo de la política demagógica, que es la que más se aviene a la sed de idolatría. Mas yo sigo considerando a la política como una de las profesiones más inmorales, es decir, una de las que menos superávit de placer tiende a dejar en el espíritu del individuo.

El odio produce odio por vía de represalias y como medio de defensa. Es un instrumento de castigo pronto y a veces vindicativo, que hasta cierto punto está a disposición del que lo emplea. Hay sin duda casos en que la disposición a volver mal por mal es reprimida por los principios de una noble y alta moralidad, es decir por una aplicación más justa a los cálculos de la virtud. Pero estos son casos excepcionales: creer que nos sustraeremos al mal querer de aquellos que son las víctimas de nuestro mal querer, es hacer depender de un milagro la dirección de nuestra conducta (II, pp. 176-7).

La venganza, que es el odio puesto en práctica, es el ejemplo más notable de placer impuro y deficitario⁷.

No debemos imponer penas de ninguna especie y a ninguno cualquiera que sea, sino con el fin de producir un bien más que equivalente, bien manifiesto, evidente y apreciable en sus consecuencias (II, p. 177).

Quitando todo lo agregado después de la primera coma, el enunciado es la base misma de la perfección ética.

⁷ Pueden existir placeres impuros que sin embargo no sean deficitarios. Lo primero que me viene a la mente para ejemplificar esta situación es la imagen de un señor que ha tenido una noche de amores demasiado intensa y esforzada. Es probable que al día siguiente amanezca con sus partes nobles doloridas y sea presa de un debilitamiento general; pero estos dolores, ¿serán capaces de contrabalancear el placer experimentado en aquella memorable velada?

¿Quién duda que la guerra, este maximizador de todos los crímenes, esta condensación de todas las violencias, este teatro de todos los horrores, este tipo de locura, será vencida al fin y aniquilada por el poder el irresistible e influencia de la verdad, virtud y felicidad? (II, p. 188).

Mientras haya gente como vos, que defienda la legitimación del derecho de propiedad por vías coactivas, las guerras nunca podrán ser aniquiladas.

Necesidades que bien pronto llegan a ser penas, se desarrollan más fácilmente en el hombre lleno de cosas superfluas, que en aquel cuyos goces pueden satisfacerse a poco coste; y frecuentemente a los placeres de la grandeza de riqueza siguen de cerca el fastidio y el disgusto. [...] Todos estos peligros y mucho más acompañan a la opulencia, y le hacen perder su tendencia a crear la dicha (II, p. 189).

La tendencia de la opulencia es la indigencia, la indigencia espiritual del opulento y la indigencia material de su más o menos cercano entorno. Sigue Bentham:

No obstante el poder en todas sus fórmulas es el único instrumento de moralización, y lejos de merecer vituperio la lucha empeñada para obtenerlo, cuando se contiene en los límites de la prudencia y benevolencia, es tal vez el más fuerte de todos los estimulantes a la virtud.

Mas yo digo que la virtud no necesita estimulantes, y menos estimulantes políticos o económicos, que son más tóxicos que la cocaína.

Sería acción muy liberal en un hombre dar a los otros todo cuanto posee al presente, y todo cuanto espera en lo sucesivo; pero semejante acción ni sería sabia, ni virtuosa (II, p. 199).

Uno sobre eso. Y continúa:

Podría haber liberalidad en proteger el error y la mala conducta; pero ni habría utilidad ni filantropía.

Es el típico pensamiento de los alcahuetes.

La verdad no puede ser completamente benéfica, si no es con la condición de estar subordinada a las dos virtudes fundamentales (II, p. 208).

La verdad no se subordina a nada ni a nadie. Y si la proyectamos en un plazo de tiempo indefinido, *siempre resulta benéfica*.

El valor de los placeres del pensamiento no es de naturaleza distinta y opuesta al de los placeres corporales; lejos de ser así, los primeros no tienen valor sino en que ofrecen una imagen vaga y de consiguiente exagerada de los goces que esperan los últimos (II, p. 252).

No siempre es así. El placer de ir en busca de una verdad no es imagen de ningún placer corporal, ni tampoco hay sensualidad alguna en el amor puro o en el placer de ayudar a quien lo necesita. Y sin ir tan lejos, la elaboración mental de un proyecto de venganza no imagina tampoco ningún placer corporal. Sólo se justifica esta frase de Bentham si se incluye a la emoción dentro de la categoría de placer corporal, pues el pensamiento puede generar emociones que no estén emparentadas con el goce de un placer sensitivo.

No os figuréis que los hombres moverán la punta del dedo por serviros, si no tienen ventaja en hacerlo; esto jamás ha sido, ni será, mientras la naturaleza humana sea lo que es (*ibíd.*, tomito 3, p. 6).

Correcto, excepto cuando se actúa por instinto, privilegiando así, por un mecanismo genético, el bienestar del grupo, de la especie o de la vida en general por sobre la tranquilidad del propio individuo. (Puede verse al respecto mi definición del instinto de riesgo utilitario en mis anotaciones del 5/9/97, resumidas en la nota 3 de la sección II de este Apéndice.)

No hagáis mal a nadie de cualquier modo o en cualquier cantidad que sea, si no es en vista de algún bien mayor especial y determinado (III, p. 71).

Se puede actuar malamente buscando un bien mayor, y admito que tal bien mayor puede surgir de aquel acto malvado, pero así como surgirá el bien mayor de un mal menor, así también surgirá el mal superior del bien mayor causado por el mal que inició el proceso. Es el efecto búmerang a la inversa.

Interrumpir al que habla de una manera directa y abierta, es manifestación de menosprecio y desestima, de que es preciso guardarnos con el mayor cuidado. Es una ofensa intolerable, que cambia en pena el placer de la conversación, y que produce molestia bastante aun para provocar la reacción del mal querer (III, p. 106).

Tengo un gran amigo llamado Gastón Corbata que suele incurrir en este molesto proceder. Si estás leyendo esto --cosa que dudo--, te pido desde aquí que moderes tu manía interruptora --cosa que dudo que haga, pues ya se lo hemos pedido varias veces y ni caso que hace--. La gente con la que puedo sostener una

conversación prolongada es escasísima (sólo Gastón), y si encima esta gente tiene la costumbre de pisotear mi tambaleante oratoria⁸, es fácil deducir que el placer que proporciona el diálogo ameno no ha sido concebido para mi disfrute.

Evitad las palabras de pésame a las personas que están de luto por la muerte de sus amigos. Los pésames lo mismo que el luto son cosa funestas. Los hombres, y sobre todo las mujeres no hacen sino aumentar su dolor, haciéndose un deber o un mérito de manifestarlo. Si se renunciase al uso del luto, se excusaría al mundo gran suma de sufrimientos. Hay naciones salvajes o bárbaras que se regocijan en los funerales de sus parientes; en este particular saben más que las naciones civilizadas (III, p. 110).

El capítulo de *Alf* en el que llega de visita el tío Alberto es toda una lección de moral a este respecto⁹.

Cuando creáis notar estupidez en alguno, no uséis de aspereza en vuestras observaciones (III, pp. 115-6).

¡Pero a veces es tan difícil contenerse!...

Si en presencia vuestra se dirige un ataque contra vos, por insultante que sea, sobre todo si es delante de testigos, tratadlo, si os parece, con indiferencia manifiesta, o riendoos, o o chanceandoos, según la ocasión. Cuanto más insultante es el ataque, tanto es más ignominioso para el que lo emplea, y tanto más eficazmente será rechazado: él se verá contrariado, humillado, mas no irritado, y su hostilidad contra vos no se aumentará; y puede tal vez que la desarméis (III, p. 116).

Al mundo lo salvará el amor y el humor.

Vamos a presentar al lector algunas circunstancias, que aunque productivas de mal real de la especie de que se trata, no han sido observadas bastantemente, como lo acredita la experiencia.

Tratemos primeramente de la molestia cuyo asiento reside en el olfato. La más evidente es la que produce la emisión de gas por el canal alimenticio.

⁸ "Soy torpe de lengua", le dijo Moisés a Dios cuando éste lo nombró su intermediario ante los hebreos (Éxodo 4: 10). Pocas veces me sentí tan identificado con el patetismo de una frase.

⁹ "Lo sentimos mucho, tío Alberto" se llama ese capítulo, y data de 1987.

Dicha emisión, en cuanto proviene de la parte inferior de este canal, es casi siempre voluntaria, de modo que en tesis general, la inflicción de su molestia es premeditada. El individuo que la causa, puede abstenerse. En la producción de ella, aunque el sentido sea el asiento inmediato, la imaginación hace el principal papel; el mismo olor que emanado de nuestro cuerpo, no nos causaría la menor molestia, se nos hace insoportable cuando emana de cuerpo ajeno; y la molestia puede mitigarse o agravarse por una variedad de circunstancias relativas a la persona del individuo cuyo cuerpo es el origen (III, pp. 123-4).

Todo esto es muy cierto, pero ¿qué hacer cuando en una reunión formal sentimos la presencia de un gas intestinal deseoso de ganar el cielo? ¿Lo reprimimos? No, pues la no evacuación de este tipo de gases contribuye a generar mil y una enfermedades, incluyendo el temido cáncer. Lo moralmente correcto sería dirigirse presto al anfitrión, o a quien tengamos enfrente, y espetarle lo siguiente: "Excusemuá, ingeniero Arizmendi. Me voy a retirar a un lugar apartado porque tengo un pedo en la puerta, pero enseguida regreso al grupo a retomar esta exquisita y cálida conversación". Quien tenga el valor y el sentido del humor necesarios para tal maniobra, o es un patán, o es un ser humano excepcionalmente agradable.

La facultad de impedir las emanaciones desagradables de la boca no puede poseerse tan extensamente; pero se tiene la facultad absoluta de reglarlas de manera que sean inofensivas para otro. La eructación que no siempre se puede reprimir, se hará menos desagradable a los demás, dándose a los miasmas dirección tal, que no puedan llegar a nadie; hacer de modo que el aire salga en dicha dirección, por un lado de la boca, y por la menor abertura posible, de suerte que nadie lo note (III, pp. 124-5).

Al igual que con los pedos, ¡nunca reprimáis un eructo! Una correcta digestión, y en consecuencia la salud toda, os va en ello. (¡Y es tan hermoso su sonido en boca de quien sabe madurarlo!)

En virtud del principio de la asociación de las ideas, todo sonido que tiene por efecto renovar la idea de una sensación desagradable a otro sentido, por ejemplo al olfato, no podría menos de repugnarnos por sólo este motivo.

En razón de la facultad simpática, la boca y la nariz pueden ser afectadas desagradablemente por intermedio del oído (III, p. 126).

Pero evocando también la facultad simpática, ¿no es simpático el recurso humorístico de imitar con la boca, o con la concavidad de la palma de la mano

bajo la axila, el sonido del pedo? Si es verdad que el humor alegra la vida (y en consecuencia la moraliza), me arriesgo con gusto a que cincuenta sientan desagrado si logro en uno solo despertar una carcajada.

Vemos en el periódico *l'Examiner*, un ejemplo del modo con que pueden aplicarse dichos principios a las otras ramas de la moral usual.

«Modos de comer que desagradan a las personas bien educadas: hacer ruido con el tenedor y cuchillo, hacer chasquear los labios uno contra otro, hacer oír el ruido de los líquidos al tragarlos, mascar con estrépito, comer con precipitación. Hay algunos a quienes tales cosas no parecerán importantes; sin embargo lo son, porque no solamente indican sentimientos groseros en los que se las permiten, sino que contribuyen a hacer su compañía desagradable a las personas bien nacidas, y deben por consiguiente causarles grave perjuicio en su comercio con la sociedad» (III, pp. 130-1).

Aconsejo a quien desee valorar a sus amistades proceder de todos los modos antedichos en su presencia. Los "bien nacidos" que sientan repugnancia, se harán notar enseguida; los "mal nacidos" que no se interesen por esas menudencias, o que se mueran de risa con ellas, se harán notar más todavía. Los cartones se irán por donde vinieron, y nos quedaremos con nuestros verdaderos (y ruidosos) amigos.

Nada hay más funesto en el mundo que la admiración que se prodiga a los héroes. Cómo hayan podido los hombres llegar al punto de admirar lo que la virtud debe enseñarnos a detestar y menospreciar, es uno de los testimonios más dolorosos de la debilidad y locura humana. Parece que los crímenes de los héroes los absuelve su extensión misma. Gracias a las ilusiones con que han envuelto sus nombres y acciones la reflexión y mentira, no se forma una idea justa de todo el mal que hacen, de todas las calamidades que producen. ¿Será acaso por serlo tan grande que excede a toda estimación? Leemos que en una batalla han muerto veinte mil hombres, y nos contentamos con decir: He aquí una victoria bien gloriosa. Veinte mil hombres, diez mil hombres, ¿qué importa? ¿Qué tenemos que ver con sus sufrimientos? Cuanta más gente ha caído, más completo es el triunfo. Y en la grandeza del triunfo es donde se funde el mérito y la gloria del vencedor. Nuestros profesores y los libros inmorales que nos ponen en las manos, nos han inspirado hacia el heroísmo un afecto singular, y el héroe lo es tanto más, cuanto más hombres ha hecho morir (III, pp. 142-3).

¿Cómo evitar el lavado de cerebros que se les hace a los chicos en la escuela?
¿Cómo explicarles que San Martín era un cretino?

Tiempo vendrá sin duda en que será necesaria toda la autoridad de los testimonios de la historia, para hacer creer a las generaciones mejor instruidas, que en una época llamada de ilustración, han existido hombres a quienes la aprobación pública honró en razón de la desgracia que causaron y de los crímenes que cometieron. Se necesitarán nada menos que las pruebas más auténticas, para persuadirles que en los tiempos pasados, se han hallado hombres juzgados dignos de recompensas nacionales, que por un corto salario se obligaban a cometer todos los actos de pillaje, devastación y homicidio que les mandasen. Aún más se indignarán, cuando sepan que estos mercenarios, estos asesinos de hombres, han sido reputados eminentes e ilustres, que les han tejido coronas, elevado estatuas, y se han agotado en su elogio la elocuencia y la poesía. En aquellos tiempos mejores y más dichosos los hombres sabios y buenos se apresurarán a condenar al olvido, a denigrar con una ignominia universal gran número de actos, que nosotros calificamos de heroicos, al paso que coronarán con aureola de verdadera gloria a los creadores y propagadores de la dicha de los hombres (III, pp. 143-4).

Pero no desprestigiamos ni descartemos una palabra tan bella como “heroísmo” por la sola razón de que hoy no se la emplea correctamente. El héroe del mañana será quien arriesgue o pierda su vida para salvar la vida o evitar el dolor de otros seres vivos --y en esto se parecerá mucho al héroe actual--, pero *evitando por todos los medios cumplir este fin a costa de la muerte o el dolor de otros seres que no le interesen o que se opongan a sus ideas*. Un heroísmo así es mucho más complejo que el de Atila, lo cual es coherente con la idea de la evolución del universo, que va desde lo simple a lo complejo. Además, yo no dije que fuera fácil...

Decir: «Creed a esta proposición más bien que a esta otra», es decir: haced todo lo posible para creerlo. Todo pues lo que un hombre puede hacer para creer una proposición, es desviar y rechazar las pruebas que le son contrarias. Porque cuando todas las pruebas están igualmente presentes a su espíritu, y son de su parte objeto de atención igual, no está en su mano creer o no creer. Es el resultado necesario de la preponderancia de las pruebas de un lado de la cuestión sobre las contrarias (III, pp. 145-6).

La fe, o sea la creencia, está necesariamente de acuerdo con el razonamiento del individuo creyente, por lo que no hay nada de cierto en suponer que alguien pueda creer en una hipótesis en contra de lo que le dice su razón. Lo que sí puede suceder es que alguien crea en la veracidad de una hipótesis y a la vez *desee* que esta hipótesis sea incorrecta. Ya expliqué cómo creo que funciona el *deseo científico* en mis anotaciones del 4/12/98; no voy a extenderme de nuevo sobre lo mismo puesto que mis actuales pensamientos al respecto no difieren de los de aquel entonces¹⁰.

Cuando un hombre está convencido de la inmoralidad de otro, el efecto que tal juicio produce naturalmente sobre él es una afección decidida de antipatía, más o menos fuerte según el carácter del individuo. Desde luego sin cuidarse mucho de medir la cantidad exacta del castigo que conviene imponer, aprovecha cuantas ocasiones se ofrecen de expresar respecto al delincuente sentimientos de odio y menosprecio; y obrando así, cree dar a los demás una prueba auténtica de su horror al vicio, y amor a la virtud; cuando en realidad no hace más que satisfacer sus afecciones disociales, su antipatía y orgullo (III, p. 157).

Ya lo dije muchas veces pero no me cansaré de repetirlo: cuanto más aborrecemos el crimen, más amamos a los criminales.

¹⁰ He aquí, resumida, aquella entrada de mi diario en donde menciono al deseo científico:

[...] En realidad, decir que una proposición es verdadera o falsa sólo es correcto en el terreno de la matemática; en las demás ciencias lo indicado es hablar de proposiciones más certeras o menos certeras. Fuera de los números, la verdad absoluta no existe, y ningún juicio científico, por descabellado que sea, debe tomarse como erróneo: son sólo aproximaciones más o menos felices al hecho en sí, que lamentablemente nunca podremos percibir en su forma perfecta.

Dejando de lado la intuición, que es una forma de conocimiento reservada únicamente a quienes saben vivir y gozar el ascetismo --el *verdadero* ascetismo, que no en todo coincide con el viejo ascetismo católico--, hay en el terreno de la búsqueda de la certeza [...] un falso dualismo, que se ha visto propiciado por ciertas entidades postulantes de dogmas que parecen ir muy en contra de las leyes naturales. Me refiero a la separación entre verdades de razón y verdad de fe. No creo que las verdades de fe puedan tener algo de irracionales en el sentido de que no obedezcan a un razonamiento estricto de nuestra mente. La prueba más concreta de esto está dentro mismo de su enunciado. "NO CREO que las verdades de fe puedan tener algo de irracionales". Estoy presentando un argumento en forma racional, pero lo presento a modo de creencia, *a modo de fe*, porque no es posible ir con la razón hacia un lado dejando en otro lado la fe. Hay veces que desecho esta manera de decir las cosas, pero lo hago simplemente para no cansar al lector, porque si hemos de ser rigurosos, *todo* lo que afirmamos racionalmente (exceptuando las verdades matemáticas) lo afirmamos por fe, porque nunca disponemos de pruebas tan contundentes como para convertir a la fe en un artículo innecesario.

Ahora bien, ¿qué es eso que la gente dice que "siente" como algo verdadero a pesar de que racionalmente se inclinaría por una opción diferente? Pues *ese es el deseo científico*. Es el desear que algo sea de determinada manera, independientemente de las evidencias y razonamientos que opongamos al deseo. La antinomia no es entre razón y fe, sino entre la razón y la fe por un lado, y el deseo por otro. Es la *creencia* contra la *querencia*.

Venir a hablarnos de placeres, de que no sean instrumentos los sentidos, es lo mismo que hablar de colores a los ciegos, de música a los sordos, y de movimiento a lo que carece de vida (III, p. 161).

Los sentidos son siempre los instrumentos del placer, pero no siempre son su residencia. Los sentidos generan el placer, pero hay placeres que una vez generados se independizan del instrumento que les dio vida. Esta dependencia o independencia marca la diferencia entre los placeres sensuales y los espirituales. Y por otra parte, no descarto que puedan existir placeres espirituales puros, que nazcan con independencia de los sentidos. Pues en la hipótesis de que pudiese nacer una persona ciega, sorda, sin olfato, sin sentido del gusto y sin percepción táctil de ningún tipo en todo su cuerpo, ¿alguien me garantiza que tal persona nunca podría emocionarse?

Si se ofrece ocasión de hablar de las acciones meritorias de vuestro interlocutor, dadle todos los elogios y encomios que autoriza la verdad (III, p. 167).

En mi país a esta gente la llamamos chupamedias, o absorbecalcetines, que suena más refinado. A las personas admirables los elogios hay que brindárselos por atrás, nunca en su propias caras. ¿Por qué? Pues porque si la persona es realmente admirable, no estará interesada en nuestros elogios, con lo que habremos perdido nuestro tiempo; y si no es tan admirable como creíamos, habremos propiciado el "agrandamiento de un loro", como decíamos en los bailes cuando alguien festejaba demasiado a una señorita reticente y poco agraciada. Esto último ha sido sospechado por Bentham, que desde el siguiente párrafo dice:

No obstante para impedir que resulte de este bien un mal mayor, tomad en consideración el carácter del individuo, y aseguraos antes, de que exaltando su mérito no daréis a su orgullo y vanidad tal acrecentamiento, que resulte mal para él o para otro.

Exige la moralidad que nos abstengamos de la costumbre de dar consejos; no obstante si hay urgencia manifiesta, necesidad evidente e incontestable, acompañadlos con razones y motivos que los justifiquen, cuando sea posible, a los ojos de la persona aconsejada; y haced de modo que le causéis la menor pena posible, en cuanto sea compatible con el efecto que vuestro consejo debe producir. Si no hay prueba evidente de la necesidad de esa aplicación, y de la probabilidad del suceso, la virtud exige que se suprima, y que el consejero se abstenga (III, p. 170).

Yo era bastante reacio a la idea de dar consejos, pero creo haber comprendido que no está mal aconsejar, siempre y cuando el consejo sea solicitado por alguien y no dicho a la pasada como quien se jacta de tener tantos conocimientos que éstos le brotan sin presión alguna. "Yo no soy quién para dar consejos", escribí hace un par de años en mi diario; pero, ¿no podría suceder que alguien lo leyese con la precisa esperanza de hallar en él alguna guía moral para sus indecisas acciones? Si uno expone sus consejos como posibilidades y no como únicas opciones, no creo que haya peligro de que el aconsejado se agarre al consejo a modo de dogma y deje de pensar por sí mismo. Yo he crecido (o creo haber crecido) mucho espiritualmente gracias a los consejos que me han dado los escritores a través de sus libros (consejos relativos no sólo a mi comportamiento sino también a mi comprensión de la realidad), y aspiro a que por lo menos tres personas crezcan algo gracias a los dos o tres consejos apetecibles que hay en mis escritos --mezclados claro está con los doscientos o trescientos que son contraproducentes...

Y no se olviden de mi consejo mayor, que es el mismo que da Bentham: hay que dedicarse a los grandes placeres de la vida, y desechar el resto.

Es acto de benevolencia efectiva conceder a una conducta meritoria toda la aprobación que le es debida. La alabanza tiene por resultado disponer a la imitación, y podéis hacer a la moral servicios tan señalados animando a la virtud, como quitando la máscara y reprobando el vicio (III, pp. 172-3).

La moral de la alabanza ya fue; es completamente arcaica. Es la moral del caballo de circo que hace sus piruetas pensando en el terrón de azúcar, o peor: la moral del chico que tira la sopa en la maceta y después le muestra el plato a la madre fingiendo que se la tomó toda. *La moral que se fundamenta en el elogio no hace otra cosa que incentivar la hipocresía.* Si uno comprende que la realización de un acto moral le será tarde o temprano más placentera que dolorosa, ¿para qué necesita el elogio? Y si no lo comprende, ¿aceptará sufrir el dolor que supone derivará de su buen comportamiento a cambio de las más sonoras alabanzas? No; lo que hará será comportarse mal (o sea placenteramente, según cree) y luego disfrazar los acontecimientos de tal modo que sugieran que se ha comportado bien, con lo que recibirá los "placeres" de la adulación sin haber resignado los "placeres" del delito. Eso es a lo que se dedica el 99,4 % de los políticos, incluidos los que no son conscientes de tal maniobra, como seguramente no lo era Bentham (puesto que tenía, como todas las personas "influyentes", una idea del delito moral similar a la del delito jurídico, creyendo así que la economía moral no pena la riqueza en medio de la pobreza, entre otras cosas). Además, Bentham suponía que las alabanzas necesariamente van dirigidas hacia quienes se supone se han comportado noblemente. ¡Craso error! ¿No fue Hitler uno de los hombres más idolatrados de este siglo? Si queremos montar un sistema de moral que aconseje la alabanza, primero tendríamos que lograr que la gente sepa discernir entre lo que es digno de alabanza y lo que no, algo que me parece muy difícil puesto que ni los más grandes pensadores de la historia están de acuerdo en tan espionosa materia.

Pero me parece que se me fue la mano con las críticas. La idea central del libro es, a mi criterio, absolutamente verdadera. Bentham pifia un poco en algunos conceptos menores, que no hacen al fondo de la cuestión. "Hagan ruido cuanto quieran con palabras sonoras y vacías de sentido, no tendrán acción alguna sobre el espíritu del hombre; nada habrá que influya en él, sino la aprehensión del placer y de la pena" (II, pp. 142-3). Estoy cierto de que muchos pensadores opinan igual, pero por un motivo u otro no lo dicen, o no lo dicen tan apasionadamente como Bentham, que por eso, a fin de cuentas, me cae simpático.

Y además lo admiro. A él no se lo diría, por supuesto. Pero sepa todo el mundo, menos Bentham, que admiro a Bentham.

¿Necesita el autor justificarse del ardor que ha empleado en defender la causa de la dicha? Es causa esta, ante la cual todo otro objeto no tiene sino importancia secundaria. Es causa fuera de la cual nada tiene el hombre que desear ni que cumplir. Es el solo bien que lo une a lo presente, a lo pasado, a lo futuro. Es el tesoro que contiene cuanto posee y cuanto espera. ¡Dichoso el que pudo a lo lejos enseñar el edificio! ¡Más dichoso aún el que abrirá sus puertas!

Deontología, palabras finales

0 0 0

IV

John Stuart Mill, el discípulo de Bentham¹

Realmente, no creo que los epicúreos hayan deducido cabalmente las consecuencias del principio utilitario. Para hacer esto de un modo suficiente hay que incluir muchos elementos estoicos, así como cristianos (John Stuart Mill, *El utilitarismo* (1863), p. 30).

Esos elementos estoicos y cristianos, que creo yo sí existían en alguna medida en el epicureísmo primitivo pero que parecen dejarse muy de lado en los postulados de Bentham, son el ascetismo bien entendido y el entrenamiento con vistas a que la voluntad se altere lo menos posible ante las situaciones adversas.

Es perfectamente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas *clases* de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo suponer que los placeres dependen sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todas las demás cosas, se toman en consideración la cualidad tanto como la cantidad (*ibíd.*, pp. 30-1).

Nuevamente vuelve a diferenciarse Mill de Bentham, quien, para facilitar su aritmética moral, ponía a todos los placeres en la misma bolsa. Pero que los placeres sean de diferentes calidades no impide la idea del cálculo moral, sólo la dificulta un poco (en vez de meras sumas y restas, habrá que incluir también exponentes).

Si se pregunta qué quiere decir diferencia de cualidad entre los placeres, o qué hace que un placer, en cuanto placer, sea más valioso que otro, prescindiendo de su superioridad cuantitativa, sólo encuentro una respuesta posible; si, de los placeres, hay uno al cual, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, ese es el placer más deseable. Si quienes tienen un conocimiento adecuado de ambos, colocan a uno tan por encima del otro, que, aun sabiendo que han de alcanzarlo con un grado de satisfacción menor, no lo cambian por ninguna cantidad del otro placer, que su naturaleza les permite gozar, está justificado atribuirle al goce preferido una superioridad cualitativa tal, que la cuantitativa resulta, en comparación, de pequeña importancia (p. 31).

¹ Incluido en mis *Citas y notas*, febrero de 1999.

Un beso a nuestra mujer amada duraría unos pocos segundos... ¡Y con qué gusto lo cambiaría yo por mil relaciones sexuales con otras mujeres! Sin embargo, mi opinión no cuenta, porque dice Yon que hay que consultar a quienes tengan experiencia en ambos placeres, y yo la tengo escasísima en estos últimos y completamente nula en el primero.

Un ser con facultades más elevadas necesita más para ser feliz; probablemente es capaz de sufrir más agudamente; y, con toda seguridad, ofrece más puntos de acceso al sufrimiento que un tipo inferior (p. 32)

¡Correcto! ¡Por fin alguien que se da cuenta de cómo funciona la evolución! El ser superior sufre más agudamente los dolores y no se sacia nunca de placeres, pero esto no significa que sea menos dichoso que el ser inferior. Esto es magistralmente aclarado por Mill unos renglones más abajo:

Todo el que supone que esta preferencia lleva consigo un sacrificio de la felicidad --que el ser superior, en circunstancias proporcionalmente iguales, no es más feliz que el inferior-- confunde las ideas bien distintas de felicidad y satisfacción. Es indiscutible que los seres cuya capacidad de gozar es baja, tienen mayores probabilidades de satisfacerla totalmente; y el ser dotado superiormente siempre sentirá que, tal como está constituido el mundo, toda la felicidad a que puede aspirar será imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son de algún modo soportables. Y éstas no le harán envidiar al que es inconciente de ellas, a no ser que tampoco perciba el bien al cual afean dichas imperfecciones. Es mejor ser un hombre satisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho, que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión. El otro extremo de la comparación conoce ambos lados.

Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas como pierden su agudeza intelectual, porque no tienen tiempo ni oportunidad para favorecerlas. Si adhieren a los placeres inferiores, no es porque los prefieran deliberadamente, sino porque son los únicos a que tienen acceso, los únicos de que pueden gozar duraderamente. Podría preguntarse si alguno que haya permanecido igualmente próximo a ambas clases de placer, ha preferido serena y concientemente al inferior; si bien es cierto que muchos de todas las edades han fracasado en el intento inútil de combinar ambos (p. 34).

Este siglo que ya casi estamos pisando y que será el más materialista de la era moderna, tendrá como protagonistas a personas no infelices, pero sí mucho menos dichosas que nuestros abuelos. La evolución de la cultura no va en línea recta, ni su camino está del todo pavimentado. El siglo XXI será todo él un enorme bache.

Si entendemos por felicidad la continuidad de las excitaciones altamente placenteras, es bien evidente que esto es imposible. Un estado de placer exaltado dura sólo un momento, o, en algunos casos y con interrupciones, horas o días. Es el resplandor momentáneo del gozo, pero no su llama firme y permanente. Los filósofos que enseñaron que la felicidad es la finalidad de la vida, fueron tan concientes de esto como los que se burlan de ellos. La felicidad a la que se referían no era la de una vida en continuo éxtasis, pero sí una existencia integrada por momentos de exaltación, dolores escasos y transitorios y muchos y muy variados placeres, con predominio de los activos sobre los pasivos, y poniendo como fundamento de todo, no esperar de la vida más de lo que puede dar. Una vida así compuesta siempre ha merecido el nombre de felicidad para aquellos que han tenido la suerte de disfrutarla (p. 37)

La plataforma de lanzamiento hacia la felicidad es elástica. Es una cama elástica, como la que usan en el circo. En el nivel del armazón existe neutralidad: no hay ni placeres ni dolores. Por debajo del nivel del armazón, existe el dolor, más profundo cuanto más abajo uno quede. Por encima del nivel del armazón, existe el placer, más sublime cuanto más arriba uno se sitúe. El cuadro indica que quien desee saltar hacia la felicidad, tarde o temprano deberá sufrir cierta cuota de dolor, pues cuando se viene de regreso del placer la cama se hunde respecto del armazón (en forma proporcional al producto de nuestra masa moral por la velocidad del impacto).

El caso de los seres inorgánicos (lo que comúnmente llamamos "materia muerta") es especial, pues carecen de impulso vital, o sea que no saben saltar hacia el placer como el resto de las criaturas. En la cama hedonista estos seres son inertes; y puesto que tampoco se hunden en ella (no tienen masa moral, luego no pesan), permanecen siempre al ras del armazón, sin saber nunca de placeres ni de dolores.

Los seres orgánicos elementales ya cuentan con un mínimo impulso de salto y con una mínima masa moral. Es así que pueden saltar hacia un modesto placer (el de la nutrición), con el consiguiente hundimiento doloroso (el hambre). Y eso de que *pueden* saltar está mal dicho. Saltan aunque no quieran, no tienen poder de discernimiento como los seres más desarrollados --o si lo tienen, lo tienen en un grado mínimo que voy a despreciar.

Los seres orgánicos menos elementales saltan bastante alto y su masa moral es apreciable. Tocan placeres más finos que los seres más elementales, aunque

se hundan más que éstos en los dolores. Lo que habría que hacer para indagar acerca de cuál de los dos grupos es más dichoso, sería medir la marca de salto positiva de cada uno (la distancia entre el armazón y la altura máxima alcanzada en el salto) y a ella restarle la marca negativa (el máximo hundimiento), respectivamente. Se verá que, por ejemplo, si el ser orgánico elemental saltó hasta 0,9 y se hundió hasta 0,5, y el otro ser saltó hasta 1,9 y se hundió hasta 1,1, los coeficientes de felicidad serán para cada cual de 0,4 y 0,8, ambos positivos, lo que indicaría que los segundos han sido doblemente más felices que los primeros. Nótese, en primer lugar, que quien salta hacia el placer, sea quien fuere, siempre resulta beneficiado en la aritmética moral, pues nunca el hundimiento de la cama será superior a la altura del salto; y en segundo lugar, nótese que cuanto más poderoso sea el empuje, si bien se sufrirán mayores dolores, el cálculo final será más beneficioso, puesto que el límite de elasticidad de la cama tiene un valor definido y no muy excesivo en comparación con la altura que puede alcanzar un individuo valiéndose de la reacción elástica e incrementándola con su propia potencia saltarina.

Dijimos que los seres orgánicos elementales no pueden elegir no saltar; digamos ahora que tal vez sí puedan simular inercia como si quisieran retornar a su cuna inorgánica. Pero qué pasa; pasa que a diferencia de lo inorgánico, los seres orgánicos tienen masa moral, y si deciden posarse a descansar en la cama hedonista sin ensayar saltos hacia el placer, lo que sucederá será que se hundirán por su propio peso, y entonces no vivirán equilibrados de placeres y dolores como lo inorgánico, sino que permanecerán en un estado de constante dolor, dolor que será proporcional a cada masa moral, siendo los individuos más morales los que más sufrirán esta pereza de no querer saltar hacia la dicha².

El hombre, que es el ser terrestre más evolucionado, pega (o es capaz de pegar) saltos muchísimo más potentes que cualesquiera de sus coplanetarios.

El coeficiente de felicidad puede medirse con magnitudes espaciales, como ya se ha visto, y también con magnitudes temporales. En este último procedimiento se deberá tener en cuenta el tiempo en que el ser orgánico está suspendido en el aire (sea que venga de subida o de bajada) y a este tiempo restarle los instantes en que permanece hundido en la cama. Habría que verificar empíricamente si los resultados que arrojan las mediciones espaciales coinciden proporcionalmente con los resultados de las mediciones temporales para cada individuo. De no ser así, lo único que se me ocurre es hacer un promedio.

Sea como fuere, el individuo siempre permanecerá más tiempo en el aire que en la cama y se alejará del nivel del armazón mucho más hacia arriba que hacia abajo, con lo que se demuestra, si este principio elástico es verdadero, que todo el que salta hacia el placer tendrá una vida más placentera que dolorosa.

Epicuro decía que el placer de nutrirse (que no es lo mismo que el placer de degustar la comida) es el primero de los placeres. Los antiepicúreos lo atacaron mucho por esta frase, pero él nunca quiso decir que el comer fuera el más exquisito de todos los placeres, sino que lo ponía en primer lugar porque de la

² Claramente se ve que el hundimiento de un ser orgánico que reposa en la cama es imperceptible comparado con el hundimiento puntual que experimentaría ese mismo ser si hubiese saltado y volviese a la cama con el impulso de la caída. El ser orgánico que opta por reposar sufre constantemente, pero nunca con virulencia.

nutrición depende la vida, y sin vida no hay placeres. El de la nutrición es el único placer que tienen en común todos los seres vivos, y por lo tanto lo tomaré como ejemplo para graficar el ir y venir que todos experimentamos en la cama hedonista.

El despegue hacia el aire indica que el individuo ha comenzado a nutrirse. En la mitad de la nutrición el individuo llega al pico máximo de placer, que coincide con la altura máxima alcanzada en el salto. A partir de ahí la ingestión, si bien sigue siendo placentera, lo es cada vez menos, hasta que se llega a la saciedad, que es el punto en el cual el individuo vuelve a tocar la cama. La saciedad da lugar lentamente al hambre, cuyo dolor está representado por el hundimiento lento del elástico. Cuando el entendimiento del individuo hambriento concibe la posibilidad cierta de una nueva nutrición³, la cama elástica está en su punto más bajo y comienza su ascenso, llegando el proceso a culminar su ciclo cuando la nueva ingesta comienza, es decir, cuando el individuo saltarín vuelve a los aires. Y así sucesivamente⁴.

Y esto sucede con cualquier otro tipo de placer, sin excepciones.

La condición necesaria del placer es el dolor; y viceversa. Pero ¿a quién le resulta caro el precio del dolor más profundo si con él compramos la dicha de tocar el cielo con las manos?

Los principales elementos que integran una vida satisfecha son dos: la tranquilidad y el estímulo. Cualquiera de ellos suele considerarse suficiente por sí mismo para dicho resultado. Con mucha tranquilidad, muchos encuentran que se contentarían con poquísimo placer; con grandes estímulos, pueden adaptarse otros a una cantidad considerable de dolor. Sin duda alguna, no es intrínsecamente imposible capacitar a la humanidad para unir ambos elementos. Lejos de ser incompatibles, serán naturalmente unidos. La prolongación del uno, sirve de preparación y suscita el deseo del otro (p. 38).

¡Excelente! La ataraxia, sin la búsqueda permanente del placer, no es ataraxia. Y la búsqueda del placer, sin el deseo de vivir en paz, nunca será demasiado placentera. Esto lo explica muy bien el señor su Stuart Mill en el párrafo que sigue al anterior, agregando el siempre necesario toque altruista:

³ El que concibe la posibilidad de nutrirse es el entendimiento y nunca el instinto, incluso en seres tan poco desarrollados como los unicelulares. El instinto puede *guiar* a los seres hacia el alimento sin que su conciencia esté al tanto de esta maniobra, pero es a partir de que *saben*, de que son conscientes de la cercanía del alimento (y esa conciencia siempre, tarde o temprano, les llega), es a partir de ahí cuando el elástico comienza el ascenso.

⁴ La especie humana es capaz de amortiguar psicológicamente el dolor que provoca el hambre. Puede, si su conciencia es fuerte, no sentir hambre ninguna mientras su fisiología le pide a gritos que coma. Y del mismo modo, *la esperanza* (fundada o infundada) de que se aproxima el momento de comer, actúa como tensando el elástico y propiciando su ascenso. Parecería ser que la espiritualidad de algunos hombres puede hasta modificar las condiciones mecánicas del aparato hedonista.

Aquellos cuya indolencia llega al vicio, son los únicos que no desean el estímulo después de un intervalo de reposo⁵; aquellos cuya necesidad de estímulo constituye enfermedad, son los únicos que juzgan insípida y monótona la tranquilidad que sigue a la excitación, en vez de considerarla agradable en proporción directa con el estímulo que la precedió⁶. Cuando las gentes medianamente afortunadas en bienes materiales no encuentran en la vida goces suficientes para hacerla valiosa, la causa está en que sólo se preocupan por sí mismas⁷. Para aquellos que no sienten afecto ni por los individuos ni por la comunidad, los estímulos que ofrece la vida son muy restringidos.

Después del egoísmo, la principal causa de insatisfacción ante la vida es la falta de cultivo intelectual. Una inteligencia cultivada --no me refiero a la del filósofo, sino a la de cualquiera que encuentre abiertas las puertas del conocimiento y haya sido enseñado a ejercer sus facultades de un modo normal-- halla fuentes de inagotable interés en todo lo que le rodea: en los objetos de la Naturaleza, las obras de arte, las creaciones poéticas, los acontecimientos de la historia, las costumbres pasadas y presentes de la humanidad, y sus respectivas futuras. Realmente, es posible permanecer indiferente a todo esto, y, además, sin haberlo consumido en una milésima parte. Pero esto sólo cuando, desde el principio, se carece de interés moral o humano por estas cosas, y únicamente se ha buscado en ellas la satisfacción de la curiosidad (p. 39).

Si me lo hubieran dicho en la escuela o en el secundario no lo habría creído, pero es verdad: ¡Conocer provoca placer!

Sólo un estado imperfecto del mundo es causa de que el mejor modo de servir a los demás sea la renunciación a la propia felicidad. Pero reconozco que mientras el mundo sea imperfecto no podrá encontrarse en el hombre una virtud más elevada que la disposición a hacer tal sacrificio. Y, por paradójico que sea, añadiré que la capacidad de obrar concientemente sin

⁵ Son los que se acuestan en la cama elástica y se hunden en ella en vez de saltar. Búsquelos más bien por el Oriente.

⁶ Estos son los hiperactivos, que cuando suben a la cama hedonista se ponen como locos y comienzan a saltar precipitadamente y sin coordinación alguna, no pudiendo por ello elevarse más que unos pocos centímetros. Búsquelos más bien por África y el Medio Oriente.

⁷ Estos saben saltar muy bien, pero al llegar a cierta altura chocan sus cabezas contra el techo del dinero y rebotan hacia abajo confundidos. Búsquelos más bien en Occidente.

pretender ser feliz, es el mejor procedimiento para alcanzar en lo posible la felicidad. Porque nada, excepto esa conciencia, puede elevar a una persona por encima de las vicisitudes de la vida, haciéndole sentir que, por adverso que le sean el hado o la fortuna, no tienen el poder de sojuzgarla. Cuando sabe esto la persona se libera del exceso de ansiedad que producen los males de la vida y, al igual que muchos estoicos en los tiempos del imperio romano, es capaz de cultivar con serenidad las fuentes de satisfacción accesibles a ella, sin que su inseguridad o duración le importe más que su inevitable fin (pp. 42-3).

Si los estoicos y los epicúreos no hubieran estado tan ocupados discutiendo unos con otros por algún dogma enmohecido se habrían dado cuenta de que sus doctrinas fundamentales encajan entre sí como las piezas de un rompecabezas.

Los sentimientos morales, según mi creencia, no son innatos, sino adquiridos (p. 63).

Yo creo que los sentimientos morales son innatos, pero inconcientes, y que lo único que los puede atraer a la conciencia es la educación.

No puede darse ninguna razón de que la felicidad es deseable, a no ser que cada persona desee su propia felicidad en lo que ésta tenga de alcanzable, según ella. Ahora bien, siendo esto un hecho, no sólo tenemos la prueba adecuada de que la felicidad es un bien, sino todo lo que es posible exigirle: que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y que, por tanto, la felicidad es un bien para el conjunto de todas las personas. La felicidad ha demostrado su pretensión de ser uno de los fines de la conducta y, por consiguiente, uno de los criterios de la moral (p. 70).

Algunos argumentarán que hay gente que pareciera desear su propia infelicidad, refutando así el hedonismo universal que nosotros planteamos. A ellos les diré que quienes desean ser infelices lo hacen porque creen sentirse más a gusto en la infelicidad que no en la felicidad, o sea, porque creen que serán más felices siendo infelices. Es paradójico, pero es así. Y lo digo con autoridad, porque yo fui uno de ellos.

La doctrina utilitaria tolera y aprueba esos otros deseos adquiridos [amor al poder, al dinero o a la fama] hasta el momento en que, en vez de promover la felicidad general, resultan contrarios a ella (p. 74).

El amor --o mejor digamos la adicción-- al poder, al dinero o la fama, *siempre* tienden a resultar contrarios a la felicidad general del universo y a la particular del adicto. Stuart Mill cae aquí en el mismo error en que cayó Bentham, error que nunca se le presentó a Epicuro por haber creído sabiamente que los filósofos no deben acercarse a la política si desean ser felices. Parece lógico sospechar que, mientras Mill escribía esto, crecían sus ambiciones políticas (dos años después de publicarlo lo eligieron diputado); entonces hay que pensar que, o bien no podía quedar mal con sus futuros compañeros de bancada, o bien le sucedió lo que les sucede a la mayoría de los pensadores (yo incluido), a saber, el objetivizar los valores subjetivos. A mí me gusta fumar de vez en cuando un par de marlboros, pero no por esto voy a decir que el fumar es bueno para el alma. Lo que debo decir es que a veces la tentación me carcome tanto que al fin claudico y enciendo el pucho, y lo que debería haber dicho Mill, si es que lo sabía, es que la tentación de ser adulado, de ordenarles cosas a los demás y de comprar cosas inútiles lo carcomía de tal modo que no podía resistirse a los cargos políticos que le harían satisfacer todos estos deseos. Yo fumo, pero lucho por dejar de fumar, y baso en esta lucha mi filosofía. Stuart Mill fumaba, pero al no poder dejar el vicio pretendía justificarlo con su filosofía, y la manchaba groseramente. ¡Qué poco tacto hay que tener para limpiarse la cola con un mantel bordado!

El precepto de devolver bien por mal nunca se ha considerado como cumplimiento de la justicia, sino como un caso en que las exigencias de la justicia son eludidas por obediencia a otras consideraciones (pp. 83-4).

Quien devuelve bien por mal es el único que obra con justicia. Los que no lo hacen así, por más jueces que pretendan ser, eluden las exigencias de la justicia por obediencia a otras consideraciones.

Algunos comunistas consideran injusto que el producto del trabajo de la comunidad sea compartido según otro principio que el de una exacta igualdad; otros consideran justo que reciban más aquellos cuya necesidad es mayor; otros, en cambio, consideran justo que quienes trabajan más, o quienes producen más, o quienes prestan servicios más valiosos a la comunidad, puedan reclamar justamente una participación mayor en el reparto del producto (p. 86).

Y otros, entre los que me incluyo, consideran que perder tiempo y capacidad neuronal en estas cuestiones no es propio de gente inteligente.

Es natural sentir, y repeler o vengar, todo daño o intento de daño realizado contra nosotros mismos o contra aquellos con quienes simpatizamos. No es necesario discutir aquí el origen de este sentimiento. Sea un instinto o el resultado de la inteligencia, sabemos que es común a toda la naturaleza animal (p. 93).

Cuando la vida irrumpió en la Tierra, lo común a la naturaleza era la materia muerta. Cuando la emoción irrumpió en la vida terrestre, lo común a la naturaleza era la carencia de afecto. Cuando la inteligencia replegada en sí misma irrumpió en los seres superiores, lo común a la naturaleza era la carencia de ideales. Cuando la compasión inteligentemente activa irrumpa en el corazón de los hombres, lo común a la naturaleza será la venganza o el contrataque a todo daño o intento de daño realizado contra un ser o contra aquellos con quienes el ser simpatiza. A la evolución universal le interesa tres velines la supuesta naturaleza de las cosas.

Mr. Owen afirma que es injusto castigar en absoluto, porque el criminal no se ha dado a sí mismo su carácter. Su educación y las circunstancias que le rodean le han hecho criminal, y él no es responsable de ellas (p. 100).

¿Quién es este mister Owen? ¡Presentámelo, Yon, que tengo ganas de hablar con alguien que no esté durmiendo! Sí, porque vos estás dormido. Te fuiste a dormir justo cuando dejaste de hablar de filosofía y te metiste con la política. Diógenes buscaba un hombre con su linterna; yo soy un poco más pretencioso: busco un hombre que no termine hablando de las mismas idioteces que hablan todos los hombres. Pero en este oscuro tiempo en el que me tocó vivir, me parece que no lo encontraré ni aunque cambie la linterna por un sol de noche...⁸

⁸ (Nota añadida el 5/4/2.) A quien se interese por la vida e ideas del inglés Robert Owen, le sugiero leer el libro de Arthur Morton intitulado, precisamente, *Vida e ideas de Robert Owen*. A modo de síntesis del pensamiento ético de este gran precursor del socialismo, transcribiré dos párrafos de dicho libro, situados en las pp. 57-8: “Desde tiempos primitivos, el mundo ha tenido como norma actuar con el supuesto de que cada hombre individual forma su propio carácter y que por lo tanto es responsable de todos sus sentimientos y costumbres y que, en consecuencia, es merecedor de castigos o recompensas de acuerdo con éstos. Todos los sistemas que han sido establecidos entre los hombres han estado fundados en estos principios erróneos. Pero

cuando se los somete a prueba con un examen apropiado, quedará manifiesto que no sólo carecen de fundamento, sino que están en oposición directa a toda experiencia y a la evidencia palpable”. “Esto no es un ligero error que implique tan sólo consecuencias triviales; es un error fundamental que la mayor magnitud posible; interfiere con todos nuestros procesos relativos al hombre desde su infancia; y se demostrará que es el verdadero y único origen del mal. Crea y perpetúa la ignorancia, el odio y la venganza, mientras que sin tal error sólo existirían la inteligencia, la confianza en la bondad. Hasta el presente ha sido el Genio del Mal en el mundo. Separa a los hombres entre sí por todas las regiones de la tierra; y convierten enemigos a aquellos que, a no ser por este craso error, estarían gozando mutuamente de sus buenas acciones y sincera amistad. Es, en breve, un error que trae la infelicidad en todas sus manifestaciones”.

Éste, y no la lucha y el odio de clases que proponen los marxistas, es el encumbrado principio del que sería deseable que partiesen todos los socialismos.

V

La moral justiciera de Pëtr Kropotkin¹

El hombre se convirtió en carnívoro, probablemente, durante la era glacial, cuando las plantas habían desaparecido a causa del frío (Pëtr Kropotkin, *Origen y evolución de la moral* (1921), pp. 74-5).

El frío y la degeneración humana están indisolublemente asociados.

Durante mis viajes a través de la Siberia he tenido varias ocasiones de observar que los tungusos o mongoles evitan cuidadosamente matar a un animal sin una necesidad absoluta. El salvaje profesa un gran respeto para con la vida. Por lo menos, antes de haber entrado en contacto con los europeos. Mata a un animal únicamente por su carne o su piel, pero nunca lo hace para divertirse o empujado por una pasión destructora. Ciertamente que los pieles-rojas de América exterminaban, sin necesidad alguna, a los búfalos, pero ha sido recién después de haber tomado conocimiento del fusil y el revólver. Por supuesto que hay animales que son considerados como enemigos del hombre --como por ejemplo el tigre y la hiena--, pero como regla general los salvajes profesan mucho respeto hacia el mundo animal y se lo enseñan a sus hijos (*ibíd.*, pp. 75-6).

El hombre primitivo no es malo por naturaleza como creía Hobbes², pero tampoco es bueno por naturaleza como a veces parece creer Kropotkin. No tiende a ser inmoral ni moral, sino amoral, como es amoral la materia inorgánica o los niños pequeños. Y sin embargo, dentro de su amoralidad es más moral que inmoral, porque gracias a que la especie de la cual surgió se comportó intraespecíficamente de manera solidaria o por lo menos tolerante, gracias a eso pudo surgir como un desprendimiento de aquella exitosa especie, cuyos instintos morales conservó en buena medida gracias a la herencia. Kropotkin coincide básicamente conmigo en este sentido, y lo demuestra en la p. 93:

¹Análisis incluido en mis *Citas y notas*, abril de 1999.

² Ver a este respecto la nota 4 del capítulo 8 del presente Extracto.

En el siglo XVIII, bajo la impresión de los primeros conocimientos que se tuvieron de los salvajes del Pacífico se notó una tendencia a idealizar a los salvajes y su «vida natural», tal vez como reacción contra la doctrina de Hobbes y de sus partidarios que pintaron a los salvajes como bandas de fieras prontas a devorarse unas a otras. Ambos conceptos eran falsos, como sabemos ahora gracias a los trabajos de una multitud de concienzudos exploradores. El hombre primitivo no es, en modo alguno, ni un ideal de virtud ni un tigre. Pero ha vivido siempre y sigue viviendo en sociedades como los demás seres vivos y esta vida ha desarrollado en él no solamente las cualidades sociales propias de todos los animales comunicativos sino que, gracias al don de la palabra y por consiguiente a una inteligencia más desarrollada, fue empujado a elaborar las normas de vida social que nosotros denominamos *moralidad*.

Jamás en ninguna época de la vida de la humanidad las guerras constituyeron una condición normal de existencia. Mientras los beligerantes se exterminaban unos a otros y los sacerdotes glorificaban esas exterminaciones mutuas, las masas populares en los campos y ciudades vivían su vida habitual. Preocupados por su trabajo pacífico, fortalecían al mismo tiempo sus organizaciones, basadas en la ayuda mutua, es decir, en el derecho tradicional y esto pudo observarse aun en la época en que la gente estaba ya sometida a la autoridad de los reyes y de los príncipes de la Iglesia (p. 96).

Pero no es cierto que la ambición de los gobernantes sea la causa fundamental de la existencia de los conflictos bélicos. A mi juicio, las guerras se desatan más que nada por tres cuestiones: a) el instinto de territorialidad que posee la especie humana, b) la herencia cultural milenaria del hombre que ha racionalizado este instinto de territorialidad y ha hecho surgir el derecho de propiedad como norma moral indiscutible, y c) el instinto de riesgo que todos los hombres, especialmente los de temperamento predominantemente somatotónico, evidencian conciente o inconcientemente y que los mueve hacia el peligro, y en una sociedad cobarde, que busca permanentemente y a cualquier precio la seguridad, la única posibilidad que tienen estos hombres de satisfacer su instinto es haciéndose delincuentes, policías, guerrilleros o militares. Sin el deseo instintivo e irracional de poseer tierras y propiedades, y sin el deseo instintivo de ir en busca de la aventura, la declaración de guerra de cualquier país no pasaría nunca de una formalidad burocrática que nadie querría llevar a la práctica³.

³ Pero ¿se puede suprimir de la moral humana la idea del derecho de propiedad? Creo que no, a menos que desaparezca del espíritu humano el instinto de territorialidad. Y ¿es posible que tal desaparición suceda? Creo que sí, pues hay muchas especies que carecen de tal instinto y que muy probablemente lo poseían anteriormente o lo poseía alguna especie de la cual surgieron. La clave está en la comida: las especies

La finalidad a la cual todos los seres vivos irreflexivamente aspiran es a la *felicidad* --enseñó Epicuro-- (se puede decir también lo *agradable*), pues apenas nacen van ya en busca del goce y repudian el sufrimiento. La razón nada tiene que ver con estos impulsos: el hombre se siente empujado en este camino por la misma naturaleza (p. 118).

La razón nada tiene que ver con estos impulsos, es cierto, pero los impulsos racionales también van inexorablemente hacia la búsqueda del placer, por lo que eso de que el hombre "se siente empujado" hacia lo agradable no me parece una imagen acertada. Kropotkin dirá más adelante que el hedonismo no es capaz de explicar ciertos hechos que no se realizan con vistas al bienestar individual presente o futuro, y deducirá de aquí que hay en la ética una finalidad superior al mero placer: la justicia. Creo haber aclarado ya que mi hedonismo no intenta explicar *todas* las acciones humanas voluntarias (instintivas, racio-emocionales e intuitivas) como derivadas del deseo de placer individual; estudiando más a fondo el accionar instintivo e intuitivo del hombre se verá que *el hedonismo integral*, por llamarlo de alguna manera y para diferenciarlo del hedonismo puramente egoísta, *no admite ninguna excepción*, abarcando en él los comportamientos que supone Kropotkin se deben al espíritu justiciero del alma humana y demostrando una vez más a quienes no tienen los ojos cegados por el odio el hecho de que la justicia no es ni una virtud ni un vicio: simplemente no existe.

En cuanto coloca Epicuro la finalidad del hombre en un estado actual de ánimo feliz y no en la liberación de anteriores pasiones o caprichos resulta claro el camino que hay que seguir para alcanzar este fin: ante todo hay que limitar los deseos y conformarse con poco. Aquí se muestra dispuesto Epicuro a mantenerse toda la vida a pan y agua, como los más estrictos estoicos (p. 119).

territoriales son mayormente aquellas que necesitan una determinada cantidad de metros cuadrados por individuo para poder allí cazar o recolectar vegetales con la seguridad de que no pasarán hambre. Las especies a las que les sobra el alimento, como algunos pastadores o la mayoría de los peces, no tienen necesidad de defender ningún territorio (salvo el muy limitado de su guarida) ni de apropiárselo; si hay problemas, se van a otro sector del terreno que lo mismo los alimentará. *Carecer de instinto de territorialidad implica poseer instintos nómades*. Entonces, si el hombre pudiera ir de un lado a otro como las grandes manadas africanas o los pájaros migratorios sabiendo que allí donde vaya no le faltará el alimento en vez de quedarse varado en un territorio propio como sucede ahora, su instinto de territorialidad se iría extinguiendo por selección natural y el nomadismo antipropietario surgiría. El hombre iría tras las frutas igual que el ñu va tras los pastizales, y al igual que éste nunca pasaría hambre (siempre y cuando no se utilicen las tierras cultivables para criar ganado o para sembrar comida para el ganado, que es lo que ahora sucede y por lo cual el alimento humano en conjunto nunca es suficiente para satisfacer a todos). Además el nomadismo mataría dos pájaros de un tiro en lo que se refiere a la pacificación mundial, porque amén de aniquilar el instinto de territorialidad, hará que la vida de la gente se convierta en una interminable aventura, yendo de un lugar a otro y desafiando peligros que los sedentarios ni siquiera ven en sueños y canalizando así el instinto de riesgo en una causa noble o al menos neutra, y entonces ya no existirá esa masa crítica de hombres deseosos de sangre propia y ajena que durante tantos siglos arrinconó al amor al prójimo hasta casi extinguirlo. Ya no habrá guerreros. Los valientes y aventureros nómades serán el agua que apagará el fuego del militarismo.

Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos, al igual que las paralelas, se juntan en el punto impropio del plano.

Resulta comprensible que Epicuro de haber comenzado sentando la afirmación de que la virtud y el desinterés no existen y que toda la moral no es otra cosa que el egoísmo razonable, llegara a una doctrina ética que en sus conclusiones nada cede a la de Sócrates y aun de los estoicos. El placer puramente físico no puede llenar toda la vida. Es algo pasajero. A su lado está *la vida de la inteligencia y del corazón, de los recuerdos y de las esperanzas, de la memoria y de las previsiones* que abre al hombre toda una serie de nuevo goces (p. 120).

Me molesta la última palabra que Kropotkin puso en bastardilla: previsiones. Si habla de previsiones espirituales las acepto y soy el más amarrete acaparador en ese sentido, pero respecto a las previsiones materiales debo decir que quien se ocupa de ellas lo hace por cobardía, y los cobardes nunca podrán ser felices.

... La vida de estos dos grandes maestros [Buda y Jesús] transcurrió fuera de los templos y academias, entre los pobres y de entre éstos y no de la casta de los sacerdotes salieron los apóstoles de Cristo. Si más tarde en el Cristianismo, así como en el Budismo, se formó la «Iglesia», es decir un gobierno de los «elegidos» con todos los vicios naturales de un gobierno, ello ocurrió contra la voluntad de los dos fundadores (p. 133).

No puedo hablar mucho del budismo porque no me metí de lleno a estudiarlo, pero sí puedo hablar del cristianismo, y si entendemos por tal al conjunto de las enseñanzas practicadas o aconsejadas por el Jesús histórico, debo decir que no hay en el mundo doctrina más anarquista que la cristiana, y en ningún anarquismo hay cabida para instituciones coactivas, coercitivas y verticalistas como las actuales Iglesias.

Lo único que el cristianismo y el budismo representaron de nuevo en la vida de la Humanidad fue la exigencia de que el hombre debía *perdonar por completo el mal que le hubieran hecho*. Hasta entonces la Ética de todos los pueblos consagraba la venganza personal y aun colectiva, mediante el asesinato, la mutilación y el insulto, mientras que la doctrina de Cristo en su forma primitiva repudió la persecución y la venganza, la acción ante los tribunales y exigió del ultrajado la renuncia a devolver el mal que recibía y el perdón de los enemigos. Y no era una o dos veces, sino siempre. La verdadera grandeza del cristianismo reside en las palabras «no te vengues de tus enemigos» (pp. 138-9).

Pero ¿cuántos de los que se autoproclaman cristianos intentan poner la otra mejilla cuando los golpean o permiten que cualquier ratero ingrese a sus casas y se lleve cualquier cosa sin intentar detenerlo? Nótese que hablo de intentar, porque sé que es muy difícil concretar estas conductas tal como las concretaba el gran maestro, pero muchos ni siquiera lo intentan; es más, les parecería idiota comportarse así. Eso sí: el domingo escucharán sin falta la misa, y bautizarán a sus hijos, y se casarán ante un sacerdote... Pero ¿amar a sus enemigos? ¡Nooo! ¿Qué ridiculez es esa? Esta gente se quedó con lo que de superstición tiene el cristianismo y desechó su doctrina. Adquirió la más dulce sandía, pero tiró a la basura el corazón y se comió la cáscara.

En general, en vez de las prescripciones de Cristo que prohibían la venganza, los apóstoles aconsejaron tímidamente aplazarla y predicaron el amor en abstracto. De modo que al fin y al cabo la venganza por medio de los tribunales hasta sus formas más crueles se ha convertido en un atributo inevitable de lo que se llama Justicia en los Estados y en la Iglesia cristiana. No en balde el verdugo está siempre acompañado en el patíbulo por un sacerdote (p. 139).

¿Vieron que las iglesias ya no están abiertas de noche? Seguramente sucedió que se robaron algún santo de oro u otro adornillo y ya no quieren correr riesgos. Las iglesias cristianas no cumplen el precepto cristiano de poner la otra mejilla.

En el fondo, según Locke, la cuestión de si la voluntad es libre o no está mal planteada. Hay que preguntar: *¿es libre el hombre en sus actos?* La respuesta será: «El hombre puede actuar *como quiere*». *¿Pero es libre el hombre en su querer?* A esta cuestión Locke contestó, como es de suponer, en sentido negativo, pues según él *la voluntad del hombre está determinada por toda una serie de influencias anteriores* (p. 176).

Locke la tenía clara.

Cuando durante mis viajes a través de Siberia tuve ocasión de hablar con hombres que viven en estado salvaje, me resultó muchas veces difícil de explicar cómo en nuestras ciudades cristianas tantos seres se mueren de hambre, mientras otros a su lado viven en la abundancia. Para los tungusos, aleutas y otras muchas tribus esto sería inconcebible (p. 204).

No podrá ser enteramente feliz, ni ser considerado por el mundo pensante como un individuo altamente moral, quien, conociendo la existencia en la Tierra de un millón de niños hambrientos y entumecidos por el frío, los ignora e ingresa al yopin para comprar una batidora.

En el socialismo reside una gran doctrina moral y no puede hoy día existir ningún sistema ético que no se encuentre en contacto con esta doctrina, expresión de las aspiraciones de las masas trabajadoras a la justicia social y a la igualdad de derechos (p. 235).

En el socialismo reside una gran doctrina moral, pero es moral no porque sea justa ni porque proponga la igualdad de derechos, es moral sólo porque bajo un régimen socialista no coactivo ni coercitivo la gente tiende a vivir con mayor felicidad que bajo un régimen capitalista.

Schopenhauer afirmó que a medida que se desarrolla el sentimiento de compasión el hombre adquiere la capacidad de comprender y compartir los sufrimientos de los demás y por lo tanto de hacerse aún más desgraciado. Creyó que tan sólo el ascetismo, el alejamiento de la sociedad y la contemplación de la naturaleza pueden emanciparnos de las pasiones que nos producen dolor y que nos conducen por contraste al fin supremo de la moral, es decir a la supresión de la voluntad de vivir. Si el mundo pudiera conseguir la supresión de la voluntad de vivir, llegaría a un estado de reposo absoluto, al nirvana (p. 246).

Si Schopenhauer hubiese sentido verdadera compasión por algún ser, se habría dado cuenta de que tal sentimiento es de lo más placentero, y entonces toda su filosofía pesimista se habría destartalado ante sus ojos.

La tarea de la Ética consiste en encontrar la explicación de por qué el hombre es capaz de concebir el bien de los demás como si fuera el propio (p. 256).

¡Entonces es facilismo!: el hombre concibe el bien de los demás como si fuera propio porque tanto "el hombre" como "los demás" son formas diversas de una misma y única sustancia que sufre o disfruta de acuerdo a los dolores o placeres de sus partes. El corazón de un maratonista se solidariza con sus pulmones y aumenta su ritmo para posibilitar que éstos continúen resollando. Si así se comporta el cuerpo humano, ¿podemos esperar menos del cuerpo universal? Las formas no descansan en el vacío sino en la empatía que les hace de amalgama.

Ninguna doctrina se atrevió a declarar que *la igualdad de derechos y la igualdad económica constituyen las bases mismas del toda moral* (p. 267).

Y bien que hicieron en no atreverse. Ya se dijeron demasiados disparates en cuestiones de moral como para tener que agregar uno nuevo a la lista.

¿Por qué la justicia, a pesar de tantas revoluciones, no se ha realizado enteramente en ningún país? Porque esta idea no ha penetrado todavía en la mayoría de los hombres (p. 270).

No ha penetrado ni siquiera en uno ni lo hará nunca, por la sencilla razón de que una idea inexistente no puede penetrar en un espíritu existente. Las revoluciones políticas, al estar siempre inspiradas por el deseo de justicia, terminan inexorablemente diluidas en la nada que representa este concepto.

La quintaesencia de la justicia es el respeto de nuestros semejantes (p. 272).

El respeto de nuestros semejantes no es justicia. Es simpatía, si proviene del corazón, o es tolerancia si proviene del protocolo. Pero me quedé pensando en lo que dijo Kropotkin más arriba respecto de que la igualdad de derechos y la igualdad económica constituyen las bases de toda moral. Me vi transportado a un país rico en el que sus habitantes tienen más de lo que necesitan mientras fuera de sus fronteras reina la miseria. Yo me sentiría mal viviendo en la opulencia como mis compatriotas, y querría disponer de gran parte de mi capital económico para obsequiárselo a los pobres de los países vecinos. Pero sucede que soy un hombre que respeta los principios éticos, y Kropotkin me acaba de asegurar que la igualdad económica es una de las bases de la moral de mi pueblo (dijo "de toda moral", lo que incluye la de mi pueblo). De ahí deduzco que debo permanecer en la misma posición económica que mis coterráneos, pues es inmoral desequilibrar nuestra economía y muy moral sentirme infeliz al saber que, fronteras afuera, hay gente que necesita más que yo el dinero...

La Economía política ha señalado la división del trabajo como una solución para aumentar la producción, lo que naturalmente es inevitable. Ciertos economistas [...] señalaron también que esta división del trabajo conduce al embrutecimiento de los obreros y a la creación de una clase de esclavos (p. 272).

La división del trabajo es tan inevitable para el progreso económico como beneficiosa para el progreso moral de las civilizaciones. Embrutece al obrero, o mejor dicho le satura el cerebro, sólo si se lo somete jornadas laborales maratónicas, pero en lo futuro la producción estará tan especializada que los operarios trabajarán tres horas o menos por día, ganando un sueldo quizá modesto pero suficiente para mantenerse y mantener a sus familias y disponiendo de 20 horas diarias para "desembrutecerse" y disfrutar de los placeres de la vida familiar o de cualquier pasatiempo de su preferencia que hoy casi nadie puede saborear por falta de tiempo. En un mundo superpoblado y hambriento, la jornada laboral hiperreducida es el camino más indicado si queremos evitar las levas o empedernidas insanas de los "adictos al trabajo" y a la vez desterrar el flagelo de la desocupación, en cuyo caldo de cultivo nace gran parte de las ideas criminales de las clases económicamente más necesitadas.

Al hablar yo en Inglaterra con los naturalistas afiliados a la escuela *darwinista* acerca de las ideas éticas de Darwin muchos de entre ellos me preguntaban: «¿Ha escrito algo sobre la Ética, Darwin?» Otros creían que al hablar yo de las ideas morales de Darwin me refería a la «implacable lucha por la existencia» como principio fundamental de las sociedades humanas y quedaban muy extrañados cuando decía que Darwin veía el origen del sentimiento del deber en el predominio de la simpatía social sobre el egoísmo. Para ellos las ideas morales del darwinismo consistían en la lucha de todos contra todos (pp. 277-8).

Este es un error que muchos cometen al considerar las teorías de Darwin desde el punto de vista de la ética. Entre los que no acertaron a ver la verdadera dimensión de la moral evolucionista está mi maestro Dolina, que profesaba una singular antipatía por la figura de este que fue uno de los más grandes teóricos de la historia de la biología y de la historia de la ética.

¿Qué es la Ética? ¿A qué aspira y aspiró siempre la moral entre los animales y entre los hombres, sino a combatir las manifestaciones del egoísmo y a elevar la humanidad en el altruismo? Las expresiones mismas «egoísmo» y «altruismo» no son justas, puesto que no existe un altruismo puro sin mezcla de egoísmo. Es por esta razón que sería más justo decir que la Ética persigue el desarrollo de las costumbres sociales y la reducción de los egoísmos estrechamente personales, que por cierto no consiguen su fin, es decir, el bien personal; el trabajo en común, en cambio, la ayuda mutua conducen a muy buenos resultados, tanto en la familia como en la sociedad (pp. 302-3).

La ética no persigue nada, sino que la persiguen a ella. Y no se fundamenta en la justicia, que es un valor de fabricación casera y muy dudoso, sino que se basa en tres principios: uno de orden religioso: *la compasión inteligentemente activa*, otro de orden físico: *la simpatía o ley de atracción universal de la materia sublimada*, y el tercero de orden metafísico: *la empatía o comunión de las formas en una única sustancia*.

Todo está incluido en todo. En el egoísmo descansa el germen del altruismo. Si juzgamos y condenamos a los egoístas, y luego los "ajusticiamos", ajusticiamos con ellos también al altruismo. Si juzgamos y condenamos a los malvados, y luego los "ajusticiamos", ajusticiamos con ellos también a la bondad. La justicia humana le dictó a la ética cadena perpetua; el Jesús histórico no murió en la cruz para liberarnos de nuestros pecados, sino para liberar a su mejor amiga de tan opresoras ataduras.

0. 0. 0

VI

El determinismo antihedonista de Bertrand Russell¹

La parte de la ética que se ocupa, no ya de la conducta, sino del significado de bien y mal y de las cosas que son intrínsecamente buenas o malas es absolutamente independiente de la libertad de la voluntad. La causalidad pertenece a la descripción del mundo existente; y sabemos que no es posible inferir lo que es bueno de lo que existe. Consiguientemente, el que la causalidad rija siempre, a veces o nunca es algo totalmente irrelevante en la consideración de bienes y males intrínsecos. Sin embargo, cuando llegamos a la conducta y a la noción de *deber*, no podemos estar seguros de que el determinismo no introduzca diferencia alguna. Vimos ya que la acción objetivamente justa puede ser definida como la que, entre todas las que son *posibles* en las circunstancias dadas, en conjunto producirá probablemente las mejores consecuencias. Consiguientemente, la acción objetivamente justa ha de ser, en cierto sentido, *posible*. Pero si el determinismo es cierto, hay un sentido en el cual ninguna acción es posible, salvo la realmente realizada. De ahí que, si los dos sentidos de posibilidad son lo mismo, la acción realmente realizada es siempre objetivamente justa, pues es la única acción posible y, por tanto, no hay ninguna otra acción posible que pueda tener mejores resultados. Surge aquí, me parece, una dificultad real (Bertrand Russell, *Ensayos filosóficos* (1910) p. 50).

La dificultad aparece al plantear conceptos como el del deber o lo justo en el marco de una ética determinista, que necesariamente los excluye.

El hecho de que juzguemos una dirección de actuación objetivamente justa, puede ser la causa de que la elijamos. Así, antes de que hayamos decidido cuál de las acciones consideramos justa, cualquiera de las dos es posible, en el sentido de que una u otra resultará de nuestra decisión de lo que consideramos justo. Este sentido de posibilidad es importante para el moralista e ilustra el hecho de que el determinismo no hace inútil la deliberación moral (*ibíd.*, p. 55).

¹ Análisis incluido en mis *Citas y notas*, junio de 1999.

No, no hace inútil la deliberación moral, pero sí hace inútil el asociarla con la supuesta justicia o injusticia del acto a realizar. El moralista que está absolutamente convencido de la existencia del determinismo universal --si es que puede existir un tal moralista-- no pensará nunca si el acto que realizará es justo o injusto, simplemente analizará si le conviene o no le conviene personalmente, que es la regla que siguen los hombres más idiotas junto con los más inteligentes, hermanados en un egoísmo superficial que se mantiene fijo en los primeros mientras que en los segundos se ramifica en actitudes tan generosas que ni siquiera los partidarios de la moral justiciera comprenden.

Se afirma que la alabanza, la condena y la responsabilidad quedan anuladas por el determinismo. Cuando un demente comete lo que un hombre sano calificaría de crimen, no le condenamos; en parte, porque no puede enjuiciar correctamente sus consecuencias, pero en parte también porque advertimos que no podía actuar de otro modo; si todos los hombres estuvieran en la situación del demente, parecería que todos deberían escapar a la condena. Sin embargo, creo que la cuestión de la elección decide realmente lo elogiable y lo condenable. El demente, según creo (excluyendo el caso de un juicio erróneo acerca de las consecuencias), no puede elegir entre acciones diferentes, pues se ve empujado por un impulso ciego. Por el contrario, el hombre sano que, por ejemplo, comete un asesinato, ha elegido, en el momento de cometerlo o en algún momento anterior, la peor de dos o más alternativas que se ha planteado, y por eso le condenamos. Es cierto que los dos casos tienen puntos de contacto, y que el demente puede ser condenado si se ha convertido en demente a consecuencia de una viciosa tolerancia para consigo mismo. Es correcto no discutir demasiado tajantemente entre los dos casos, pues ya sabemos lo difícil que a menudo resulta en la práctica decidir si una persona es lo que se llama «responsable de sus actos». Basta con que haya una distinción y con que ésta pueda aplicarse fácilmente en la mayoría de los casos, aunque en casos marginales se produzcan dificultades. Por tanto, elogiamos, censuramos y atribuimos responsabilidades cuando un hombre con capacidad de elegir ha elegido injustamente; y ese sentido de elogio o condena no queda anulado por el determinismo (pp. 55-6).

Nunca un escritor determinista pergeñó un brebaje tan intragable como bien presentado del modo en que mi amigo Bertrand lo hizo aquí a los efectos de salvaguardar el derecho que todos tenemos de odiar a los criminales. Si la palabra sofisma debe aparecer en los diccionarios ilustrada con un ejemplo, este largo párrafo se muestra como uno de los más didácticos.

La teoría de que todo hombre está psicológicamente constreñido a perseguir exclusivamente su propio bien está en contradicción, me parece, con lo que sabemos de la naturaleza humana, a menos que «mi bien» se tome en el sentido de «algo que deseo»; pero incluso aquí no perseguiré necesariamente con mayor fuerza lo que deseo (pp. 60-1).

Si el deseo es hijo de una reflexión conciente y no de un instinto o intuición inconciente, ese deseo, acierte o no, no puede hacer otra cosa que apuntar al mejoramiento de mi calidad de vida --o a la supresión de la misma, si la considera trágica y no sabe cómo mejorarla.

Si deseo algo, alcanzarlo me dará más o menos placer, y no alcanzarlo me proporcionará más o menos dolor; de ahí se infiere que deseo algo por el placer y no por sí mismo. Pero esto sería empezar la casa por el tejado. El placer que obtenemos de las cosas depende generalmente de que hemos tenido un deseo que éstas satisfacen; los placeres del comer y del beber, por ejemplo, dependen del hambre y la sed (p. 61).

Pero el hambre y la sed son anteriores al deseo de comer y beber, y son dolores. Luego, nadie desea nada por el deseo mismo sino por el cambio de estado hedonista que la satisfacción del deseo posibilita. El dolor es el alimento con el que nos nutrimos, el placer es la energía calórica que se desprende en el proceso digestivo y que necesitamos para vivir, y el deseo es la enzima que hace posible la digestión del alimento.

Consideremos si, en realidad, las acciones de la gente son explicables a partir de hipótesis egoístas. Los ejemplos más patentes en sentido contrario son, naturalmente, los casos de autosacrificio: de los hombres por su patria, por ejemplo, o de los padres por sus hijos. Pero estos ejemplos son tan claros que la teoría egoísta tiene ya una respuesta: mantendría que, en estos casos, quien hace un sacrificio no sería feliz si no lo realiza, que desea el aplauso de los hombres o de su conciencia, que en el momento del sacrificio experimenta una exaltación que satisface su más elevado ego, etc., etc.... Examinemos estos argumentos. Se dice que la persona en cuestión no sería feliz si no se hubiera sacrificado. Frecuentemente esto es de hecho falso, pero podemos admitirlo. ¿Por qué no sería feliz? Porque los demás pensarían menos bien de ella, o porque sentiría remordimientos de conciencia, o porque deseaba auténticamente el objeto a alcanzar mediante el sacrificio y no puede ser feliz sin él. En el último caso se admite que tiene un deseo no centrado en sí; el supuesto efecto sobre su felicidad se debe al deseo y de otro modo no existiría, de

forma que ese supuesto efecto sobre la felicidad no puede dar razón del deseo. Pero si la gente puede desear cosas ajenas a su ego, entonces estos deseos, como otros, pueden determinar la acción; y resulta así posible perseguir un objeto que no es «mi» bien en ningún sentido, salvo en que lo deseo y lo persigo. Así, en todos los casos de autosacrificio, quienes defiendan la teoría egoísta tendrán que mantener que el fin externo conseguido mediante el auto-sacrificio no se desea. Cuando un soldado sacrifica su vida no desea la victoria de su país, etc. Esto es ya bastante descabellado y bastante contrario a los simples hechos; pero no es suficiente. Presuponiendo que tal fuera el caso, supongamos que el autosacrificio no es dictado por el deseo de un fin externo sino por el temor a la desaprobación de los demás. De ser así, no habría auto-sacrificio si nadie pudiera tener noticia de su falta de realización. Un hombre que viera ahogarse a otro no trataría de salvarle si estuviera seguro de que nadie podría verle arrojarle al agua. También esto es completamente contrario a los hechos. Puede decirse que tanto el deseo de aprobación como el temor de la desaprobación deben tenerse en cuenta; y que un hombre puede estar seguro de obtener aprobación mediante un alarde prudente de sus actos. Pero hay hombres que hacen sacrificios universalmente desaprobados, por ejemplo al mantener opiniones impopulares; y muchos han hecho sacrificios cuya parte esencial era que no deberían ser mencionados. De ahí que el defensor del egoísmo psicológico se vea empujado a retroceder hasta la aprobación de la conciencia como motivo para los actos de auto-sacrificio. Pero realmente es imposible creer que todos los que se niegan a sí mismos estén tan faltos de previsión racional como esta teoría implica. Los remordimientos de conciencia son para mucha gente un dolor muy tolerable, y la práctica de obrar injustamente los disminuye rápidamente. Y si el acto de auto-negación implica perder la vida, el rapto de auto-aprobación, que se supone que el hombre virtuoso busca, ha de ser en todo caso muy breve. Concluiré diciendo que la psicología del egoísmo es solamente el producto de las exigencias de una teoría errónea, y que no está de acuerdo con los hechos de la naturaleza humana observable (pp. 62-3-4).

No voy a detenerme a contrarrefutar estas refutaciones al egoísmo porque me parece que, desde que comencé el análisis de la *Deontología* de Bentham hasta esta última página en la que ahora escribo, ya me ocupé de aclarar cualquier objeción que pudiese presentársele a este sistema. Sólo diré que los autosacrificios que tanto fascinan a Russell no son patrimonio exclusivo de los humanos: millones de animales caen por ellos diariamente, lo que fundamenta la

naturaleza instintiva, no racional, de la mayoría de estos comportamientos que se realizan en pro de la especie o del grupo social interviniente y no del individuo.

La doctrina de que mi bien es la única cosa que debo considerar buena, solamente puede ser mantenida lógicamente por quienes afirmen que yo debo creer lo que es falso. Pues si acierto al pensar que mi bien es el único bien, entonces todos los demás se equivocan, a menos que admitan que es mi bien, y no el suyo, el único bien. Sin embargo, difícilmente puedo esperar que los demás estén dispuestos a admitir esto (p. 66).

No es cierto que el moralista hedonista no crea en la existencia del bien general, como dice Russell a continuación de lo transcrito. Cree en el bien general, pero desconoce otra forma de contribuir con él que no sea la de acrecentar su bien particular. Mi bien no es el único bien, pero a la única persona que puedo hacerle un favor teniendo la mayor certeza posible de que en realidad le estoy haciendo un favor y no la estoy perjudicando a pesar de mis sanas intenciones... ¡es a mí mismo! El bien de la vieja que vive frente a mi casa es tan bien como el mío propio, la diferencia está en que yo sé cómo gratificarme, mientras que desconozco cómo hacer para gratificar a la vieja. Yo me conozco más de lo que conozco a la vieja. Sé que me causa placer jugar al fútbol y por eso juego, y a su vez mi jugar al fútbol, que a nadie molesta, sirve para que otros, sobre todo los que conmigo juegan, se nutran de una porción de placer derivada de mi búsqueda de placer personal; así funciona el hedonismo bien entendido. Ahora bien; si yo me preocupara más por el bien de la vieja que por el mío, mi ignorancia asociaría mis gustos a los suyos, y entonces la invitaría, ¡qué invitaría!: *la obligaría* a jugar al fútbol junto conmigo y a mi propio ritmo, y si esbozase alguna queja o cayese desmayada de cansancio, la reprendería, la animaría y la obligaría a seguir jugando. Al fin y al cabo es por su propio bien; ¿qué sabe la vieja lo que le conviene?...

Un ejemplo tan pintoresco como el anterior no sucederá nunca, pero sí ha sucedido que un Che Guevara, para quien vivir en guerra era placentero, suponga que lo que a él le causaba placer era placentero para todos los demás (en especial para el pueblo boliviano), y así supuso que su lucha era en contra de la inmoralidad cuando la realidad dictaba todo lo contrario. En vez de ocuparse de su propio bienestar personal, o mejor dicho, de ocuparse *concientemente* de su propio bienestar, se ocupó de él creyendo que lo despreciaba e involucró en su delirio a un sinnúmero de gente que ni por asomo se tomó el trabajo de conocer, y se jactaba de hacer el bien desinteresadamente, sólo por el prójimo desconocido. Pero ¿de dónde sacó que a toda la gente humilde le causa placer vivir bajo una dictadura comunista?

Todos contribuimos al bien general cuando acrecentamos nuestro propio bien, y lo acrecentamos mejor cuando somos concientes de que eso es lo único que nos importa y no nos escondemos de él bajo un falso desinterés que hace que nos metamos en la vida de los demás sin pedirles permiso con la excusa de que los estamos "beneficiando". El hipócrita ve la paja en el ojo ajeno y no la viga en el

propio, y el héroe tonto ve sufrimiento donde no lo hay y acude presto a combatirlo, causando más penas que alegrías en el mundo y en su propia e inconcientemente egoísta persona.

Mucho ayuda el que no estorba, dice la sabiduría popular. Atenerse a este refrán es lo que les conviene a quienes se jactan de actuar desinteresadamente --políticos y revolucionarios políticos a la cabeza-- y no hacen otra cosa que molestar y meter las narices en la vida y los placeres ajenos en vez de preocuparse por los suyos propios, que tan torcidos crecen.

A veces se dice que las dos máximas «Se debe procurar producir el mayor bien posible» y «Se debe buscar el propio interés» son igualmente evidentes; y se supone que las dos son verdaderas en todas las circunstancias y en todos los mundos posibles. Pero si así fuera, un mundo en el que pudieran estar en conflicto el interés propio y el bien general no solamente sería inexistente sino también inconcebible; sin embargo, dista tanto de ser inconcebible que mucha gente cree que el mundo real lo ejemplifica (p. 69).

Esa gente confunde el interés personal real de alguien con la idea que ese alguien tiene respecto de cómo emplearlo. Un corrupto que hurta dinero del Estado lo hace buscando su propio interés y sin embargo está lejos de procurar con esta maniobra el mayor bien posible para el resto de los seres, pero que el corrupto haya buscado su propio bienestar no significa que lo haya buscado bien; analícense al detalle las vidas de los corruptos y dígase si en verdad son más felices que el ciudadano promedio; seguramente concluiremos que no. Al "se debe procurar producir el mayor bien posible" podemos escapar fácilmente con nuestra conducta, pero nunca escaparemos conciente y reflexivamente² al "se debe buscar el propio interés", lo que no quiere decir que no podamos equivocarnos buscándolo en donde no nos conviene. Y aquí es donde se unen las dos máximas, porque las mayores probabilidades de que buscando nuestro propio interés accedamos realmente a un mayor bienestar proyectado en el tiempo de nuestras vidas, ¡es produciendo el mayor bien posible a los demás seres! El interés particular es ley natural inexorable, que no se puede nunca quebrantar ni aunque queramos hacerlo. El interés general es la mira que, apuntando como siempre a nuestro propio bienestar, procura que no le pifiemos y cacemos un cristiano en lugar de un conejo. Cuanto mejor calibrada esté nuestra mira, más posibilidades de acertar tendremos; cuanto más alineemos el interés general con el particular, anteponiendo desde luego aquél a éste, más personalmente felices seremos.

² Siendo yo conciente de lo que hago, y siendo mi accionar producto de una reflexión anterior, nunca puedo actuar en contra de lo que considero mi propio interés proyectado en el tiempo, aunque puede ocurrir que no sea yo conciente de que actúo sólo para favorecerme a mí mismo. Este juego de conciencias e inconciencias es un tanto confuso, pero hay que tenerlo presente para que aquellos que afirman sinceramente que piensan sólo en el prójimo cuando actúan no sean tildados de mentirosos por los utilitaristas o de pruebas vivientes de que el utilitarismo es falso por los no utilitaristas.

Debemos procurar el bien general, y cuando éste se halla en conflicto con el interés propio, el interés propio debe ceder el paso (p. 69).

Es por reglas imperativas como ésta que hoy en día el estudio de la ética no le interesa a casi nadie.

El odio, en general, causa más dolor que placer; de ahí que se condene en conjunto en términos hedonistas, sin atención suficiente a las posibles excepciones. Sin embargo, la posibilidad de excepciones al principio de que el odio es malo difícilmente pueda ser mantenida por nadie, como no sea un teórico en apuros (p. 79).

El hedonismo es una ciencia estadística que se ocupa de investigar las causas *probables* de los placeres y dolores a los efectos de incentivar las unas y desechar las otras. Cuando un hedonista dice que el odio es *absolutamente* inmoral, *sin excepciones*, lo que quiere significar no es que el odio traiga siempre consecuencias dolorosas, sino que las probabilidades de que el odio traiga consecuencias dolorosas al odiador son mayores que las probabilidades de que le procure placeres, siempre considerando el futuro del odiador como un continuo en el tiempo y despreciando los instantes aislados del conjunto temporal. ¿Quién duda de que la venganza es placentera? Pero la venganza no es posible sin odio previo; luego, el odio tiene en la venganza una consecuencia placentera *en el instante puntual* en que ésta ocurre, pero no son los instantes sino el continuo el objeto de la ciencia hedonista, el cual nos revelará, con toda probabilidad, que el odio conllevó hacia el odiador, además del placer de la venganza, dolores varios derivados o no de esa venganza que alcanzan para eclipsarla completamente y afirmar que tal odio le trajo *a la larga* más dolores que placeres. Si yo digo que mañana va a morir al menos una persona en el mundo debido a un accidente de tránsito lo hago basado en las estadísticas que afirman que cientos de hombres mueren diariamente por esta causa, y seguramente estaré diciendo una verdad, porque las estadísticas están de mi lado. Del mismo modo, si yo afirmo que el odio es inmoral porque tiende a provocar más dolor que placer, no estoy diciendo que en todo momento y para toda persona el odio provoque más dolor que placer: esas son las excepciones que no puede admitir Russell y que no son tales si se las juzga en el tiempo y en la masa y no en el instante o en la individualidad. Existe la posibilidad, digamos que del orden del 10^{-78} , de que los dos ladrillos que veo descansando en el piso salten hasta mi cabeza, hagan un sánduche con ella y vuelvan a caer. La posibilidad existe... ¿Con qué criterio puedo decir entonces que es absolutamente imposible que los ladrillos se comporten de esa manera? Con ese mismo criterio, que es absoluto y no absoluto a la vez, yo digo que el odio es doloroso, de lo que deduzco su inmoralidad.

0 0 0

VII

El moralismo de Franz Brentano¹

Ni el impulso de un sentimiento, ni el temor o la esperanza de compensación, ni tampoco la idea de un mandamiento, pueden ser la sanción natural de lo justo y lo moral (Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral* (1889), p. 27).

Yo creo, con Schopenhauer, que sí es un sentimiento el verdadero termómetro del valor moral de un hombre: el sentimiento de compasión. Pero esta compasión, si tiene la pretensión de pasar como el fundamento mismo de la moral, debe ser acompañada con la inteligencia necesaria como para concebir mentalmente un plan que libere de su tormento al ser o los seres compadecidos, y también debe ser acompañada con la dosis de valentía y destreza física suficientes como para llevar a la práctica el plan ideado por la inteligencia para suprimir el dolor que había iniciado el proceso. Y esto vale tanto para la compasión que sentimos en el momento presente, mientras percibimos sensorialmente los signos de dolor de los individuos sufrientes, como para la denominada "compasión intelectual-imaginativa", que es la que se nos presenta en la mente cuando científicamente o intuitivamente pronosticamos que determinado grupo sufrirá dolores en el futuro, o cuando imaginamos el dolor que en otro lugar alejado a nuestros sentidos alguien está padeciendo. El individuo que en estos últimos dos casos no evidentes es también sacudido por la compasión, presenta un alto grado de nivel moral, y si además es capaz de crear planes para socorrer a esos seres desdichados que permanecen alejados de él en el tiempo y en el espacio, y a la vez es capaz de poner en práctica esos planes preventivos y cosmopolitas, entonces nos habremos topado con la encarnación subjetiva de la idea objetiva de la perfección moral.

No quiero negar que el espectáculo de la virtud sea más grato que el del yerro moral. Pero no me es posible conceder que consista en esto la única y esencial preferencia de la conducta moral (*ibíd.*, p. 29).

Todo acto virtuoso es bello por sí mismo, pero no es bello a los ojos de quien tiene de la belleza una idea que no se corresponde con la realidad, que bien puede ser el caso del mismísimo ejecutor del acto virtuoso, quien entonces creerá que ha hecho algo malo cuando en verdad hizo lo contrario. Algo así sucede también con la belleza física de la gente. Consideramos a un ser humano como bello guiados más por patrones sociales de belleza que por el aprecio que podamos hacer de la belleza en sí que posee. Así, nosotros consideramos fea a una pigmea, y los pigmeos consideran fea a Kim Bassinger. ¿Quién de los dos grupos tiene razón? No lo sé. Para saberlo habría que conocer el poder que tiene cada uno de percibir

¹ Análisis incluido en mis *Citas y notas*, agosto de 1998.

la realidad de la corporalidad humana tal como es en sí misma, independientemente del engaño de los sentidos. Quien mayor poder de captación tenga, mejor sabrá valorar la real belleza de las cosas y de las almas.

Es un error que surgió principalmente en el siglo XVIII --hoy se está volviendo cada vez más de él-- el creer que todos aspiramos a lo mismo, esto es, al mayor placer posible. El mártir de sus convicciones, que se entrega con plena conciencia a los suplicios mortales más horribles --y los ha habido que no esperaban compensación alguna de ultratumba--, ¿va, acaso, impulsado por el afán del mayor placer posible? Quien lo crea, tiene de los hechos una representación harto deficiente, o, de lo contrario, ha de haber perdido todo criterio para la intensidad del placer y el dolor (pp. 31-2).

Según creo yo, todos los seres vivientes, no sólo los humanos, aspiran a lo mismo: a perseverar en el placer y a *evitar el dolor*. Subrayo esto último porque, si consideramos a los seres como entidades que sólo buscan el placer, entonces sí el ejemplo de Brentano refuta la teoría, ya que no puede haber placer alguno en padecer torturas (salvo que nuestro mártir resulte ser masoquista). Se puede argumentar que los mártires suponían que, entregándose a esos tormentos pasajeros, lograrían llegar a la felicidad eterna después de muertos, con lo que la búsqueda del mayor y más duradero placer estaría siendo corroborada; pero Brentano dijo bien que no todos los que se sacrifican por un ideal lo hacen con la esperanza de una recompensa escatológica. ¿Qué es lo que mueve entonces, por ejemplo, a un soldado que ha caído prisionero a no decir una sola palabra mientras se lo interroga con métodos violentos? Aunque parezca un contrasentido, creo que el soldado elige ser torturado siguiendo el principio que le aconseja evitar los mayores o los más duraderos dolores. Sí, porque él sospecha que lo de la tortura física no durará demasiado tiempo (sea que reconozcan los torturadores que no podrán extraerle información y entonces lo dejen en paz, sea que se les vaya la mano y lo maten), o sea que sospecha que su tormento, si bien es de considerable magnitud cualitativa, no tiene una gran magnitud cuantitativa. Su dolor no tiene futuro, por decirlo así. En cambio, si claudicase y dijese todo lo que se le pregunta, sería muy probable que se liberase de la tortura física, pero la tortura mental que le significará el haber traicionado el ideal por el que luchaba le será, juzga él, tal vez más dolorosa cualitativa y seguro más dolorosa cuantitativamente que la efímera tortura física que entonces soporta con estoicismo². Perseverar en el placer --sea placer fisiológico o espiritual-- y proyectar esta perseverancia en el futuro, y escapar del dolor presente --sea dolor físico o espiritual-- procurando los medios para que no aparezca en el futuro: he ahí las únicas aspiraciones que posee todo habitante del universo según yo lo

² Por supuesto, cuanto menos sentido del honor tenga uno, menor remordimiento experimentará diciendo lo que sabe, y entonces este uno no dudará en hablar si juzga que la ecuación del dolor le sugiere que cese la tortura física. Pero sea que hable o que no hable, inexorablemente se regirá por la ley de cancelación del dolor mayor o más duradero.

concibo³.

Para que un acto de la actividad sentimental pueda en sí mismo llamarse puramente bueno, hace falta: 1º, que sea justo; 2º, que sea un acto de agrado, no de desagrado. Si falta una u otra condición, ya es en cierto sentido malo en sí mismo. La alegría en el mal ajeno es mala por el primer motivo; el dolor al contemplar la injusticia es malo por el segundo motivo (p. 115).

Las premisas son, según creo, correctas, pero el segundo ejemplo es erróneo si es que Brentano entiende por "el dolor al contemplar la injusticia" lo mismo que yo entiendo por compasión. Si es así, el error surge de suponer que el sentimiento de compasión es doloroso, cuando la realidad dice todo lo contrario. Quien crea que ser compasivo duele no ha experimentado nunca la verdadera compasión. Nótese que no estoy hablando de la cancelación del dolor ajeno --que por supuesto también es placentera-- sino de su mera percepción. En cierto sentido, en este punto la santidad y la crueldad se hacen coincidentes⁴.

... Igualmente sucede cuando preguntamos si es un bien el disgusto en el mal (siendo ese disgusto caracterizado como justo). Por ejemplo: cuando un corazón noble siente dolor al ver la inocencia oprimida, o cuando alguien, mirando a su vida pasada, tiene conciencia de una mala acción y siente remordimiento (p. 119).

El disgusto ante el mal ajeno es, según creo, malo, por la sencilla razón de que *todo* disgusto es malo, sin excepciones⁵. En el primer ejemplo ("cuando un corazón noble siente dolor al ver la inocencia oprimida"), me parece que Brentano se refiere al sentimiento de compasión⁶, y ya dije que ahí no hay disgusto sino placer. En el ejemplo de remordimiento, en cambio, el disgusto es evidente, y como yo sostengo que el displacer es sinónimo de maldad, debo concluir que el

³ (Nota añadida el 1/10/1.) Hay otros factores que imperdonablemente desdeñé al plasmar este razonamiento y que lo hacen mucho más complicado de lo que aquí aparece. Por ejemplo, no tuve para nada en cuenta la fuerza de los instintos.

⁴ Pero el placer que experimenta el sádico ante el dolor ajeno es de un orden completamente diferente al que se apodera del santo, y este placer se complementa y se potencia en el santo cuando el dolor es aniquilado, mientras que en el sádico sucede lo contrario.

⁵ (Nota añadida el 28/6/5.) Esto es erróneo: no todo lo que nos hace sufrir es malo. El amor, por ejemplo, suele ser causa de innumerables padecimientos.

⁶ Si no es a la compasión, entonces puede ser que se refiera al sentimiento de impotencia por no poder solucionar el dolor ajeno, o al sentimiento de odio hacia el factor causante de la opresión. Tanto la impotencia como el odio son sentimientos dolorosos, y por lo tanto malos --pero es menos malo sentirse impotente que odiar. Ante lo que un observador considera una opresión injusta, se podría conjeturar que, si tal observador es malvado, el sentimiento que experimentará será el del odio al opresor; si el observador es en cambio neutral (ni muy bueno ni muy malo), tenderá a sentir sólo impotencia frente a la injusticia, mientras que si es una persona buena, no sentirá impotencia ni odio, sino compasión.

remordimiento es malo en todas sus formas, lo que es muy consecuente con la hipótesis determinista, pues suponer que en determinada circunstancia pretérita podríamos haber actuado de otra manera sería equivalente a ignorar el principio de la conexión causal de todos los acontecimientos, y es evidente que toda ignorancia, por el hecho de ocultarlos alguna verdad, es en sí misma aborrecible, incluyendo a la ignorancia del comportamiento inexorable de la cadena causal, que es la madre de todo remordimiento.

¿Puede realmente conocerse que un placer es doble mayor que otros? Ya el matemático Gauss, que entendía de mediciones, lo ha negado. Nunca un placer más intenso se compone de cuatro placeres menos intensos, discernibles en el primero en cuatro partes iguales [...]. Y lo propio ocurre aun en los casos más simples. Ridículo sería quien afirmase que el placer de fumar un buen cigarro, sumado 127 o 1077 veces, es para él la misma cantidad exactamente de placer que la audición de una sinfonía de Beethoven o la contemplación de una Madonna de Rafael. Me parece que ya he dicho bastante y no necesito demostrar además la dificultad de medir comparativamente las intensidades del placer y del dolor (p. 54).

Pero la complicación de la tarea de medir placeres o dolores es inmensamente más grande aún que lo que supone Brentano, ya que determinar si algo nos será placentero o doloroso es determinarlo en el tiempo total de nuestra existencia, independientemente de si el acto que estamos juzgando ya cesó de desarrollarse. Por ejemplo: cualquier fumador inveterado nos jurará y perjuraré que el acto de fumarse un cigarrillo le provoca placer, pero esto es verdadero sólo si circunscribimos ese acto en el breve espacio de tiempo que demora en consumarse. Pero el fumador continúa viviendo, es decir, continúa sintiendo dolores y placeres, y en esta cadena que terminará cuando el individuo muera, el cigarrillo fumado no habrá sido más que un nuevo jalón causal del cual se desprenderán numerosísimas consecuencias, algunas de ellas placenteras, como la sensación de excitación o relajación que el fumar provoca en el sistema nervioso, pero también algunas dolorosas, que van desde aspirar el humo accidentalmente por la nariz hasta ser víctima del cáncer de garganta, pasando por el dolor fisio-psicológico que provocan las adicciones y hasta por el dolor moral que implica derrochar dinero en cigarrillos habiendo gente que no come. Por eso es impropio decir que el fumar un cigarrillo es *absolutamente* placentero; el buen hablar obliga a poner coto a la afirmación diciendo que tal acto resulta placentero *en el momento de ejecutarlo*, quedando abierta la posibilidad de que tal placer mute en dolor en vistas de la economía general del ser humano conforme la sensación placentera del fumar se vaya desvaneciendo, posibilidad que a todas luces parece ser la que en definitiva se impone. Si es así, entonces el fumar será para este individuo un acto placentero en su momento, pero doloroso en lo que hace a la sumatoria íntegra de cada uno de los momentos que se le sucedieron desde que comenzó a fumar el cigarrillo hasta que su cerebro se quedó sin oxígeno. Dicho sencillamente, el fumar resultó ser para este individuo algo más

doloroso que placentero.

De un modo similar al anterior se puede refutar a los que niegan que los actos placenteros en sí sean además buenos en sí basándose en el siguiente contrasentido:

Premisa 1°: *Todo lo placentero es bueno*. Premisa 2°: *La ejecución de una venganza es placentera*. Conclusión: *La venganza es buena*.

Es claro que la que es errónea es la premisa 2° y no la 1° como suponen los no hedonistas, porque la venganza es placentera sólo en el instante en que se consume, transcurrido el cual suele sobrevenir el remordimiento (los vengativos no creen en el determinismo), o una nueva sed de venganza (la venganza crea adicción, como el cigarrillo), o el padecimiento en carne propia de una contravenganza pergeñada por el ente atacado, circunstancias todas estas netamente dolorosas que terminarán inclinando la balanza en favor del dolor cuando se haga el recuento final de las consecuencias que la consumación de la venganza engendró en la vida del vengativo. La ejecución de toda venganza es, pues, dolorosa⁷, y por lo tanto es un acto malo en sí mismo.

Pero aquí hay que tener en cuenta una cosa, y es que *no siempre es bueno evitar lo malo*. Me explicaré siguiendo el ejemplo del cigarrillo: Cuando uno siente un vivo deseo de fumar, pero reprime su deseo siguiendo el dictado de su razón que le indica, correctamente, que el fumar es un acto malo en sí mismo, efectivamente anula toda la serie de consecuencias dolorosas que habrían aparecido si hubiese fumado, pero esta cancelación de futuros dolores no es la única consecuencia que se habrá desprendido de su autorrepresión. Lo que sucede dentro de nuestra mente con la energía no descargada que se acumula con cada deseo reprimido es algo muy oscuro que no alcanzo a comprender enteramente, pero puedo llegar a conjeturar que esa energía no se perderá (nada se pierde), sino que buscará otro canal por el cual poder manifestarse hacia el exterior. La cuestión está entonces en averiguar si esa energía negativa --negativa porque proviene del deseo de hacer algo malo-- es capaz de transformarse en energía positiva --la que nos impele a realizar actos buenos--. Yo creo que esta transformación, en este marco, no puede darse, lo que implicaría que todos nuestros sucesivos malos deseos inexorablemente buscarán una salida inmoral hacia el mundo exterior, y si estos pequeños malos deseos, merced a reprimirlos constantemente, se acumulan formando en nuestra mente una masa energética negativa de proporciones considerables, llegará el punto en que a nuestro raciocinio moral se le hará imposible contener a esa masa de voluntad inmoral, y entonces cometeremos un acto muchísimo más aberrante que la fumata de un paquete de cigarrillos.

El año pasado (anotaciones del 9/8/97) tracé una escala de actitudes inmorales con el fin de que la gente tuviese una especie de guía de autorrepresiones. Suponía yo que si la gente le diese prioridad a la represión de sus deseos más inmorales y se olvidase de reprimir los menos inmorales, el

⁷ Es dolorosa incluso para los individuos que desconozcan el remordimiento y la adicción a la venganza y que no padezcan contravenganzas. Sería difícil hallar alguien así, pero si lo hubiera, siempre queda la posibilidad de que el vómito estertórico (ver la nota 5 de la sección III de este Apéndice) convierta las ganancias en pérdidas.

mundo funcionaría mejor, pues, por ejemplo, nadie perdería su tiempo reprimiendo aquella trompada que desea propinarle a su cuñado mientras, por otro lado, no se ocupa de vender todos los objetos inútiles que hay en su casa y entregar el dinero a las familias hambrientas del Asia, salvando así de la muerte a una considerable cantidad de niños. Suprimir sus ansias de lujo sería un acto más ético que suprimir su belicosidad casera⁸; sólo una vez controlada su lujofilia tendría que ocuparse de los asuntos menores. El problema está en que ya no creo que los deseos malvados puedan con este sistema "canalizarse hacia abajo" hasta por fin ser reducidos a los escalones menos peligrosos de la inmoralidad. Ya no creo que por el solo hecho de conocer tabulariamente los grados de inmoralidad de los actos e ir autorreprimiéndolos en forma decreciente, el deseo de hacer el mal tienda a extinguirse. Ahora creo que *toda* represión, incluyendo la que uno mismo se prodiga, es inmoral, de lo que deduzco que nunca un ser puede hacerse más bueno mediante autorrepresiones. *Todas las autorrepresiones empeoran el carácter*⁹. Con cada autorrepresión la energía negativa no descargada se acumula en nuestra mente, y me temo que, además de acumularse, también se potencia; es ilógico entonces pensar que podríamos, con este sistema, lograr que descienda e incluso desaparezca el deseo de hacer maldades.

¿Qué es lo que habría que hacer entonces?

El mundo actual se ocupa de controlar sólo la inmediatez de los actos inmorales, desentendiéndose del mediano y largo plazo. Es así que si un ladrón es capturado, se lo separa de la sociedad para que ésta deje de sufrir *en ese instante* los perjuicios que todo ladrón le acarrea, pero a nadie le parece interesarle la idea de mejorar el carácter del ladrón para que en el futuro, cuando salga de la cárcel, no cometa un delito peor que el anterior.

Nosotros, sí estamos interesados en lo atemporal y no en lo temporal, debemos intentar abstraernos del acto malvado para fijar nuestra atención en el sujeto que lo comete. Procurando reprimir el acto nos distraemos de la verdadera misión, que es la de impedir que el sujeto vuelva a sentir deseos de comportarse inicuaamente. Trasladado esto a nuestra propia persona, se deduce que la misión que quien desea mejorar su carácter no pasa por autorreprimirse sino por eliminar de su voluntad los malos deseos. ¿Que cómo se eliminan? Simple: percibiendo interiormente el principio que afirma que todo lo malo es al fin y al cabo doloroso, percepción que nunca puede darse cabalmente si a su vez la idea no ha tomado consenso en el entorno social del individuo que pugna interiormente por percibirla, pues si bien toda idea nace por dentro por intermedio de la intuición, lo que termina de fijarla es la experiencia y la propaganda.

La percepción intelectual de cualquier verdad, por relativa que sea, instantáneamente nos hace un poco mejores. Y si la verdad percibida, lejos de ser

⁸ "Todo lujo es dañoso, porque multiplica las necesidades de la vida, emplea el entendimiento humano en cosas frívolas y, dorando los vicios, hace despreciable la virtud, siendo ésta la única que produce los verdaderos bienes y gustos" (José Cadalso, *Cartas marruecas*, XLI).

⁹ William Blake lo dice así: "Aquel que desea pero no obra, engendra pestilencia" (*El matrimonio del cielo y del infierno*, "Proverbios del infierno").

relativa, es la organizadora exclusiva del desenvolvimiento de todo el universo vivo, la percepción será entonces tan rectora que aniquilará de plano todos los malos deseos que puedan caber en nuestra voluntad de acción. Esa es la única manera de transformar la energía intelectual negativa en positiva: percibiendo verdades, no autorreprimiendo deseos.

Y como para percibir interiormente es necesario también estar persuadido exteriormente, es que me tomo el placentero trabajo de propagandear estas mis verdades.

La esfera del bien práctico supremo es toda la esfera sometida a nuestra acción racional, por cuanto en ella pueda realizarse un bien. No sólo el propio yo, sino la familia, la ciudad, el Estado, el mundo entero actual de los seres vivos terrestres, y aun los tiempos del futuro, pueden entrar en consideración (p. 55).

¿Y aun los tiempos del futuro? ¡Principalmente los tiempos del futuro! Si pretendemos beneficiar a la humanidad actual, estaremos beneficiando a seis mil millones de personas, lo que no es poca cosa; pero si nuestro trabajo tiene por objeto mejorar a las generaciones futuras, ¡esos seis mil millones se multiplican hasta el infinito! Es evidente que la reforma moral tiene que despreciar el presente y apuntar hacia el futuro.

... Fomentar el bien, según sea posible, en ese amplio conjunto, tal es evidentemente el fin justo de la vida, al cual ha de ordenarse toda acción. Este es el mandato supremo de que dependen todos los demás (pp. 55-6).

Pero si la coacción es, como yo sostengo, un mal, ¿cómo puedo estar de acuerdo en que fomentar el bien es "el mandato supremo"? Si yo le ordeno a alguien, incluso a mí mismo, que se ponga inmediatamente a fomentar el bien, estoy actuando como aquel terrorista que pretende crear un mundo más justo poniendo bombas en las escuelas. El fin --que es el bien--, ¿justifica los medios necesarios para conseguirlo? De ningún modo. Pero no por una cuestión ética, sino por simple lógica: la sumatoria de cantidades negativas nunca puede dar como resultado una cantidad positiva. Por eso es inmoral fomentar el bien a modo de mandamiento --amén de que nunca podremos estar absolutamente seguros de si tal comportamiento es bueno, y por lo tanto no es sensato coaccionar o coaccionarnos en nombre del bien cuando tal vez nuestros valores estén invertidos.

¡Pensar que todo se solucionaría erradicando una sola palabra!... Saquemos de nuestro vocabulario el inmoral "ordenar" y troquémoslo por "sugerir"... y el Bien terminará fomentándose a sí mismo sin necesidad de que lo ayudemos. Tal vez, sólo tal vez, sea este sistema más efectivo que las arrancadas de lengua que utilizó la Inquisición para evitar las blasfemias.

Si los actos de conocimiento y los actos de amor noble no pueden medirse unos por otros, resulta claro ahora que, en todo caso, ninguna de las dos partes deberá ser descuidada por completo a costa de la otra. Si uno posee todo el conocimiento y ningún amor noble, y otro siente todo noble amor pero no posee conocimiento alguno, puede decirse que ninguno de los dos se halla en estado de emplear sus excelencias en el servicio del bien colectivo, que siempre es mayor. Cierta desarrollo y aplicación armónicos de todas nuestras disposiciones nobles parecen ser, por tanto, desde este punto de vista, el fin a que debemos aspirar (p. 56).

El equilibrio perfecto entre el concepto del Bien, el amor al Bien y la valentía necesaria para llevar el Bien a la práctica: he ahí el punto al que debemos aspirar --a pesar de ser concientes de que no podremos tocarlo.

La legislación positiva, a pesar de sus defectos, crea un estado que es mejor que la anarquía (p. 131).

Un Estado persuasivo-disuasivo puede hacerse caótico sólo en sus comienzos¹⁰. Transcurrido cierto tiempo --un par de siglos tal vez--, la sociedad egresa del libertinaje a paso firme hacia un nivel de organización moral que ni soñando se puede alcanzar en ámbitos represivos.

0. 0. 0

¹⁰ Pero si los Estados vecinos no se pliegan al sistema persuasivo-disuasivo, el caos se hará más duradero, pues los criminales de otros países hallarán allí un "paraíso legal" y se instalarán en masa, alimentando así la barbarie. Es como la vieja discusión acerca de si hay que despenalizar el consumo y tráfico de drogas: si se despenaliza, tiene que hacerse simultáneamente en todo el mundo, pues si un único país adopta esta medida se llenará inevitablemente de narcos y drogadictos que acudirán como moscas al dulce de leche. El anarquismo bien entendido no sólo es internacionalista, sino también "simultaneísta": para que funcione correctamente debe instituirse en todo el mundo y al mismo tiempo.

VIII

La justificada diatriba de Max Nordau¹

David Federico Strauss dio el nombre de "religión del porvenir" a un idealismo que se basa en la negación de una creencia religiosa sobrenatural. Se parece al ateo del cuento que exclamaba: "¡Por Dios, yo soy ateo!" (Max Nordau, *Las mentiras convencionales de la civilización* (1884), tomo I, p. 50).

Los ateos han intentado desde siempre reclamar para sí la fe del panteísmo. Strauss y yo, junto con todos los demás panteístas, les decimos: ¡Ea! ¡Fuera de nuestro camino, que nos caen más simpáticos los teístas que ustedes!

La unión de la humanidad no será suficientemente extensa ni sólidamente organizada hasta que cada individuo pueda recurrir en las necesidades presentes con una absoluta confianza y de una manera instintiva a sus semejantes, y no a poderes sobrenaturales incomprensibles (*ibíd.*, p. 70).

Cuando una persona le pide a Dios que sane a otra persona, y ésta termina sanándose, ha ocurrido una de estas dos cosas: a) el enfermo se curó porque tenía naturalmente que curarse, aunque nadie hubiese rezado por su salud; o b) el deseo del orador, bajo la forma de energía concienical, influyó en el estado patológico del enfermo y contribuyó a sanarlo². En ninguno de estos dos casos existió milagro alguno, no se quebró ninguna ley natural, por lo que la teoría del determinismo universal sigue tan bien parada como siempre ante tales acontecimientos que, en nuestra ignorancia, solemos calificar de sobrenaturales.

La ciencia histórica nos ha enseñado de qué modo se formó la Biblia; sabemos que se da ese nombre a una colección de escritos tan diferentes de origen, de carácter y contenido como lo sería una obra que encerrarse, por ejemplo, el poema de *Nibelungen*, un código de procedimiento civil, los discursos de Mirabeau, las poesías de Heine y un método zoológico, impreso todo ello confusamente y al azar y reunido en un volumen (pp. 78-9).

¿Por qué será que quienes se ponen a investigar en serio el contenido de la Biblia, como Strauss, Renan o el mismo Nordau (judío, pero no tan dogmático como sus paisanos), terminan renegando de su fe en ella? ¿Será porque la Biblia es más un libro de cuentos que de revelaciones?

¹ Análisis incluido en mis *Citas y notas*, agosto de 1999.

² Esto es independiente de si el enfermo es o no conciente del deseo del orador.

En la inmensa mayoría de los casos, cualquier monarca es más bien inferior que superior al término medio de la inteligencia humana (p. 96).

Se podría incluir aquí también a la inmensa mayoría de los representantes de los diferentes poderes ejecutivos, legislativos, judiciales y eclesiásticos del mundo actual.

Se pretende que el instinto de igualdad es en los franceses muy particularmente poderoso. Esto no les ha impedido, sin embargo, elevar sobre las ruinas de su antigua nobleza otra nueva, que efectivamente no tiene títulos ni escudos, pero que posee todos los atributos esenciales de una aristocracia, y cuyos abuelos, por terrible ironía de la historia, fueron precisamente los más despiadados fanáticos igualitarios de la gran revolución (p. 163).

Este párrafo se lo dedico a mi hermano mayor, partidario (en teoría) de las revoluciones políticas y violentas y singular admirador de la revolución francesa. Sigue Nordau en el párrafo siguiente:

Paso por alto, porque salta a la vista, de los regicidas de la Convención, de aquellos con los que formó Bonaparte su aristocracia imperial sobre el modelo de la nobleza histórica. Me refiero a las familias en las que son hereditarias la influencia política y la riqueza, a partir de la gran revolución, sólo porque sus abuelos jugaron en ella un papel más o menos importante. Buscad los nombres de los que hace cuatro generaciones han gobernado la Francia como senadores, ministros, diputados o altos funcionarios, y os admiraréis de encontrar en ellos muchos apellidos que datan de 1789. Así, los Carnot, los Cambon, los Andrieux, los Brisson, los Besson, los Perier, los Arago, etc., han fundado dinastías políticas de gran importancia; pero los que conocen a los actuales propietarios de estos nombres, saben que solamente a ellos deben la posición que en el Estado ocupan.

¡Cuánta razón tenía Nordau cuando decía que las revoluciones no revolucionan nada, como no sea la jerarquía política de las personas!

Los actos violentos son casi siempre efectos de la pasión, y ésta escapa por completo a la acción de nuestras leyes prohibitivas (p. 191).

Esto es algo tan cierto como ignorado por la mayoría de los leguleyos, quienes pretenden suprimir el delito en base a prohibiciones y amenazas en vez de

procurar la sublimación de las pasiones humanas. Se me dirá que prohibir y reprimir es algo sencillo mientras que sublimar pasiones es algo bastante complicado, a lo que responderé que sí. Siga entonces cada cual en lo suyo, diputados y jueces prohibiendo y castigando, y nosotros intentando sublimar y sublimarnos a pesar de lo (placenteramente) complicados que nos resultan estos asuntos.

Verdad es que, en nuestra cultura moderna, la duración media de la vida del individuo es más larga, su salud está mejor protegida, es más elevado el nivel de la moralidad general, la vida social más tranquila, la violencia más rara que en el estado de barbarie, mientras no proviene de criminales incorregibles; sólo que el mérito de esto no lo tiene la burocracia ni los reglamentos, sino que es la consecuencia natural de un grado superior y de la mayor moderación de los hombres (p. 198).

Si actualmente se aboliesen las nueve décimas partes de las leyes y de los reglamentos existentes, de los empleos, de las autoridades, de los documentos y de los procesos verbales, la seguridad personal y de cada fortuna sería la misma que ahora; cada uno continuaría disfrutando de sus derechos sin restricción; el individuo no perdería ninguna de las ventajas efectivas de la moderna cultura, y obtendría así la libertad de movimiento, experimentando una viva satisfacción, de la cual no se puede formar ninguna idea en el estado hereditario actual de aprisionamiento universal (p. 199).

Yo no estoy cierto de que tamaña utopía pueda lograrse instantáneamente aboliendo las leyes coactivo-coercitivas y reemplazándolas por otras persuasivo-disuasivas. Creo que, de proceder así en el estado actual en que se halla el carácter del ser humano promedio, el caos social se haría en un primer momento inevitable, lo que no significa que no sea éticamente correcto propiciar este cambio de enfoque legislativo.

¿Es la anarquía el estado que yo represento como deseable? Sólo un lector superficial o distraído podrá sacar esta conclusión. La anarquía, la ausencia de gobierno, es un invento de espíritus inquietos y ciegos (p. 200).

El anarquismo al que yo adhiero no pregona la ausencia total de gobierno, sino la ausencia de gobiernos coactivo-coercitivos reemplazados por los persuasivo-disuasivos. En un sistema de gobierno tal, las autoridades sólo emplean la violencia contra un determinado sujeto con vistas a protegerlo de sí mismo y de su propia torpeza, nunca con vistas a proteger a terceros o a la sociedad en su conjunto.

Las leyes sólo oprimen a aquellos que no intentan quebrantarlas; en cambio jamás constituyen un obstáculo serio para los que se hallan decididos a no sufrir contrariedad alguna. El bígamo comete su crimen a despecho de las formalidades que sujetan al hombre honrado, al matrimonio costoso y lleno de trabas. El bandido lleva cuchillo y revólver, sin hacer caso de las prescripciones que impiden al ciudadano pacífico usar armas sin autorización. Lo mismo sucede en todo lo demás. Este es siempre el sistema de Herodes haciendo degollar a todos los niños varones, porque uno de ellos podría convertirse en pretendiente al trono, y dejando escapar del degüello precisamente a aquel que podría ser más peligroso (p. 208).

En la práctica [el sistema parlamentario] es una enorme mentira, como las otras formas de nuestra vida política y social (p. 211).

Si es verdad que el parlamento representa al pueblo, los diputados y senadores que lo integran deberían ser tan pobres como mi vecino, y esto no es así en la casi totalidad de los casos. Luego, el sistema parlamentario actual de cualquier país no es democrático:

El parlamento es una institución destinada a satisfacer la vanidad y la ambición de los diputados y a servir sus intereses personales (p. 215).

Esto fue dicho hace ya más de un siglo, y es hoy tan verdadero como lo era antes.

Ahora como antes, [a los pueblos] los gobierna una voluntad individual y una clase privilegiada los explota; sólo que esta voluntad individual no se nombra rey, sino jefe de partido, y esta clase privilegiada no se llama forzosamente aristocracia de nacimiento, sino mayoría de la Cámara (p. 215).

Esto sucede hoy en los países "subdesarrollados". En los "desarrollados", la explotación interna no es tan evidente, pues en estos sitios es el pueblo entero quien, conciente o inconcientemente, se une a sus gobernantes para usufructuar los recursos económicos de las regiones pobres allende la frontera³.

Estudiando la psicología de los políticos de profesión en todos los países parlamentarios, se observa que aquello que los impulsa a la vida pública, es la necesidad de sentir con fuerza su personalidad, y de manifestarla en todos conceptos. Esta necesidad se llama ambición o sed de mando (p. 218).

³ Ver a este respecto mis anotaciones del 1/10/6, cap. 4 del presente Extracto.

Yo la llamo sadismo: deseo conciente o inconciente de dominar a los demás. Su contrario es el estoicismo, que es el deseo conciente o inconciente de dominarse a sí mismo.

La forma que es preciso emplear para obtener un mandato popular, asusta y hace retroceder a las naturalezas escogidas; los egoístas son los únicos que se deciden a adquirir la consideración y la influencia apelando a cuantos recursos se les presenten (p. 226).

La educación, la experiencia, el carácter, la conciencia, la superioridad intelectual, son para un candidato cualidades poco esenciales; no le perjudican, mas tampoco le sirven de manera alguna en la lucha política. Lo que le hace obtener el triunfo constantemente es tener una buena opinión de sí mismo, audacia, fácil palabra y trivialidad en sus discursos. En el caso más afortunado, el candidato puede ser un hombre honrado y hábil; mas no podrá jamás ser de una naturaleza elevada, delicado y modesto (p. 131).

El proletariado actual de las grandes ciudades no tiene antecedentes en la historia; es un producto de nuestro tiempo. El proletariado moderno es más miserable que el esclavo lo era en la antigüedad, pues no recibe alimentos de su amo, y si tiene sobre aquél la ventaja de la libertad, justo es confesar que, sobre todo, tiene la libertad de morirse de hambre (*ibíd.*, tomo II, pp. 14-15).

Comparar la Bolsa a un árbol venenoso es una imagen muy débil e incompleta, porque no hace ver sino un lado de la acción de la Bolsa, la que ejerce sobre las ideas morales de un pueblo. La Bolsa es una caverna de bandidos, en la que los modernos herederos de los caballeros ladrones de la Edad Media se han establecido y degüellan a los que pasan (II, p. 30).

Si un niño de las clases populares adquiere la instrucción superior a costa de privaciones y humillaciones, pidiendo limosna o entregándose a sobrehumanos esfuerzos, si obtiene títulos universitarios, no se aviene al trabajo de sus padres, ni se dedica a destruir el prejuicio que asigna el último puesto en la sociedad al trabajo manual; podría hacerlo, ofreciendo así el ejemplo de un hombre que, realizando un trabajo manual, no deja por eso de estar al mismo nivel intelectual de un empleado que emborriona papel o un profesor pedantesco: pero no; se apresura a consolidar el prejuicio, despreciando a su vez el trabajo manual, procurando un puesto en las filas de los privilegiados y tratando de hacerse alimentar por el pueblo trabajador, como los otros miembros de las clases altas (II, p. 45).

Hay algo de divino en el trabajo manual, así como hay algo de divino en la sabiduría. Y cuando estas dos condiciones encuentran cabida en una misma persona, puede decirse con certeza que Dios ha encontrado una nueva morada.

La instrucción es en sí suficiente recompensa del esfuerzo que para obtenerla se hace; no hay derecho a esperar otra ventaja mayor. La instrucción no nos dispensa del trabajo productivo. El hombre instruido tiene más rica y completa conciencia de su personalidad; comprende mucho mejor los fenómenos del mundo y de la vida; le son accesibles las bellezas artísticas y los goces intelectuales; en suma, su existencia es incomparablemente más amplia y más intensa que la de un ignorante. Es ingrato pedir a la instrucción, además del inapreciable enriquecimiento de la vida interior, el pan material, que se debe obtener por el trabajo manual (II, p. 48).

¡Excelente! ¡Si hasta me parece ver a los profesores de filosofía revolviéndose en sus cátedras al escuchar semejante blasfemia!...⁴

Únicamente el campesino se reproduce sin discontinuidad, vive sano y robusto, en tanto la ciudad seca la médula de sus habitantes, los enferma, los hace infecundos, los destruye irremisiblemente al cabo de dos o tres generaciones, de modo que todas las ciudades, en un siglo se convertían en cementerios que no tendrían un solo hombre vivo si los muertos no fueran remplazados enseguida por la emigración de los que viven en los campos (II, p. 67).

Esto es exagerado, pero hasta cierto punto correcto. Aquel arquitecto que quisiese diseñar una ciudad futurista, tendrá dos opciones: instalar un hospital cada tres o cuatro manzanas, o hacer lo propio pero con gigantescos parques.

La transmisión de herencia debe abolirse; es el único remedio natural, y, por consecuencia, el único posible de todos los males económicos que aquejan al cuerpo social (II, p. 84).

⁴ (Nota añadida el 2/10/5.) Otro de los escasísimos pensadores que supo entrever la divinidad y la necesidad del trabajo manual fue mi amigo Tolstoi: "Estamos acostumbrados a considerar de tal modo a nuestros favorecidos y debilitados representantes del trabajo intelectual, que nos parece extraña la idea de un sabio o de un artista labrando la tierra o conduciendo estiércol. Nos parece que todo se perdería, que toda la ciencia del sabio se destrozaría encima de la carreta, que todas las grandes imágenes del arte que lleva consigo el artista se ensuciarían con el estiércol. [...] Bellas cosas son la ciencia y el arte; pero precisamente porque son bellas no deben desvirtuarse con una forzada mezcla de depravación; esto es: eximiéndose del deber que todo hombre tiene de atender con el trabajo a su vida y a la de los demás" (*El destino de la ciencia del arte*, cap. VIII).

Si el derecho a la herencia si aboliese por imposición gubernamental, se solucionarían muchos de los problemas económicos de las diferentes poblaciones, pero se agravarían sus problemas éticos, y yo considero a éstos prioritarios respecto de los anteriores. *La abolición de la herencia es deseable económica y éticamente si y sólo si se produce por propia decisión del heredante y/o del heredero, sin influencias coactivas de ningún tipo.* No sólo de pan vive el hombre, y no hay nada más grotesco e inmoral que la caridad a punta de pistola⁵.

Si es justo que un rico viva en la ociosidad porque ha sabido apoderarse de la tierra o explotar el trabajo humano, también debe de ser justo que le mate el pobre y considere buena presa su fortuna, siempre que para hacerlo tenga el valor y la fuerza indispensable (II, p. 92).

Tanto el rico como el pobre que intenta matarlo y apoderarse de su fortuna, actúan en contra de la ética, la cual dicta pobreza y resignación ante la parte dolorosa que toda pobreza económica conlleva. Los revolucionarios de cartón me tildarán de conservador, lo sé; me acusarán de facilitar la perpetuación de las injusticias del sistema. Pero ¿a mí qué me importa lo que opinen ellos? Yo sólo acepto que me acaricien las manos de la verdad. A ellos el masaje se los proporciona la violencia, una señora "con manos de pistola y sexo de yilet", como decía Miguel Cantilo. Mi novia no entrega sus encantos tan fácilmente como las suyas, pero a veces es mejor perseguir sin alcanzar que alcanzar para luego preguntarse: ¿y para esto he corrido tanto?

La especulación, la explotación y la herencia no están ya justificadas por la razón, como no lo están el bandolerismo y el robo, tan duramente castigados por el Código (II, p. 93).

Correcto.

Es preciso que el matrimonio, esto es, la sola forma de procreación admitida por la sociedad, sea resultado del amor, porque este es el gran regulador de la vida de la especie, la fuerza que lleva al perfeccionamiento de la especie y trata de impedir su ruina física (II, p. 104).

⁵ Hace un par de días apareció en el diario *Clarín* la noticia de que Bill Gates, el hombre más rico del mundo, había decidido donar, cuando muriese, prácticamente toda su fortuna, que hoy consta de cien mil millones de dólares, a instituciones científicas y centros de ayuda a los necesitados de los países tercermundistas. Con la mitad de esa suma, si es bien distribuida, creo yo que se termina el hambre en el planeta, por lo que por un momento me asaltó la hermosa suposición de que no es una utopía esto de intentar modificar el alma de los poderosos como paso previo a la modificación del mundo mismo. Y sin embargo... Era demasiado. Debí sospechar que era demasiado. Ayer (3/8/99, p. 37), el mismo diario se ocupó de publicar la rotunda desmentida que el vocero del magnate hiciera respecto de aquellos rumores infundados. ¿Será Bill Gates para la Historia el mayor chupasangre de todos los tiempos, o será un chupasangre arrepentido devenido en el mayor benefactor económico de la humanidad? El tiempo lo dirá, pero me temo que aún es temprano como para que un hombre sea capaz de realizar semejante conversión sin que por ello lo encierren en el manicomio.

Correctísimo. Un hijo concebido con amor dispondrá de una recombinación genética tal que a la sociedad, por podrida que éste, le resultará muy difícil convertirlo en una mala persona⁶.

La reputación es un bien esencial en absoluto, y la opinión de los demás representa el papel principal en la vida interior y exterior del individuo (II, p. 122).

Actuar bien, según mi ética, es actuar pensando en el propio beneficio que le aportarán a uno sus acciones. Si hay quien se conforma con sentir el aplauso ajeno, allá él (con la advertencia de que si exagera en seguir este camino probablemente se tornará hipócrita, y los hipócritas no saben de satisfacciones elevadas). Yo aspiro a más. Yo aspiro, en los momentos en que creo en el libre albedrío, al aplauso de mi propia conciencia, y en mis momentos deterministas busco el aplauso de la conciencia universal, de la cual mi conciencia sería tan sólo uno de sus integrantes. La vanidad trae consigo placeres (y dolores) de niño; la humildad es la que nos hace hombres.

La monogamia duradera no tiene justificación orgánica; después de la luna de miel, o por lo menos después que nazca el primer hijo, debe convertirse en una cosa inútil, una mentira, y provocar conflictos entre la inclinación y el deber, aun en el caso de que, en su origen, se haya contraído el matrimonio por amor (II, pp. 149-50).

Lo que conocemos por amor sexual, el amor de un macho por su hembra y viceversa, nació como un recurso biológico favorecedor y acicateador del instinto de reproducción, mas no tardó mucho en trascender por completo su función específica para desarrollarse, sobre todo en la especie humana, como un medio destinado al placer individual. Quienes creen que lo vivo se moviliza en el tiempo con el simple objetivo de sobrevivir, encontrarán ilógica la posibilidad de hallar este tipo de amor allí donde la reproducción no parece jugar papel alguno (en una pareja de ancianos, por ejemplo). En cambio, quienes sospechamos que la vida surgió de la materia inerte porque ésta deseaba ser feliz y no podía concretar su deseo bajo la forma inorgánica, quienes esto sospechamos no vemos contradicción alguna en afirmar que el amor, habiendo llegado al tope del ránking de placeres, se independizó completamente de su "misión" proliferativa para establecerse como el fin supremo del individuo humano. Si pudiera probarse que una pareja es capaz de emocionarse sin que medie para ello el deseo conciente o

⁶ (Nota añadida el 29/8/5.) No es la primera vez que redacto esta proposición, pero ahora tengo mayores dudas respecto de su veracidad. La idea fundamental no cambia; la concepción de Nordau sigue siendo, según mi punto de vista, verdadera. La que me parece ahora errónea es la cuestión de la recombinación. Lo que el amor primero, y la pasión sexual después, propician cuando se hacen presentes durante la cópula sería el surgimiento, en el genotipo del vástago creado, de una o varias *mutaciones evolutivas*, las cuales tal vez se manifiesten (o tal vez no) en el fenotipo de la criatura.

inconciente de tener un hijo, o que es capaz de mantener el amor que nació como consecuencia de este deseo cuando el mismo ha desaparecido, entonces el hillozoísmo hedonista se fortalecería como hipótesis, al tiempo que aquellas personas que han amado y aman a un solo hombre o a una sola mujer tendrían renovados motivos para seguir pensando que tal amor no es una ilusión, y que no sería extraño que les continúe hasta la muerte.

El niño, en su ignorancia y su irresponsabilidad es, indudablemente, más dichoso que el adulto; es más hermoso, más amable y está más contento con la vida (II, p. 195).

El niño, ¿es capaz de gozar con una obra de arte? No⁷. ¿Tiene sentido del humor?, ¿puede gozar riendo como quienes lo tienen? No. ¿Puede gozar de los placeres del intelecto, del conocimiento científico y religioso? No. ¿Es capaz de sentir compasión y simpatía, de amar sexualmente, ¡vamos!: de sentir amor en general? No. Ante semejantes imposibilidades, ¡¿cómo puede decir Nordau que "indudablemente" el niño es más dichoso que el adulto?! Que está más contento con su vida que el adulto con la suya no me cabe la menor duda, pero ¿qué tiene que ver eso con la dicha? Las cucarachas están más satisfechas con la vida que llevan que lo que pudiese opinar a su respecto cualquier ser humano, pero no por eso diremos que las cucarachas son más dichosas que nosotros. La insatisfacción, el dolor de no poder, de no saber o no sentir, es, paradójicamente, la clave de la felicidad.

A la civilización actual, cuyos caracteres son el pesimismo, la mentira y el egoísmo, veo sucederse una civilización de verdad, de bienestar, de amor al prójimo. La humanidad, que actualmente es una idea abstracta, será entonces un hecho. ¡Felices las futuras generaciones! Acariciadas por el aire puro del porvenir y bañadas por sus luminosos rayos, les será concedido vivir en el seno de esta unión fraternal, sinceras, instruidas, buenas y libres (II, palabras finales).

Amén⁸.

0 0 0

⁷ Según Bertrand Russell, "el puro deleite de la contemplación", que "es presumiblemente la fuente del arte, es más fuerte, en general, en los niños que los adultos, que suelen mirar los objetos con espíritu utilitario" (*Por qué no soy cristiano*, cap. 3, secc. 2). Los adultos, ciertamente, suelen obedecer, al contemplar un objeto, a su espíritu utilitario, pero los niños no "suelen": *siempre* que observan un objeto lo observan con intenciones utilitarias. Excepto los bebés y los niños idiotas, que miran por mirar, los demás, si se deleitan mirando, lo hacen imaginando el beneficio que podría reportarles el objeto que observan (por ejemplo, observan la vidriera de una juguetería completamente extasiados, pero este éxtasis no es artístico, porque no ven en la vidriera una obra de arte sino una infinidad de juguetes que podrían ser utilizados por ellos para divertirse).

⁸ Finalizo este homenaje al mejor libro polémico del siglo XIX con estas palabras de Jorge Luis Borges: "No sé si Max Nordau quedará en la historia de la literatura universal [...]. Quizá Nordau, que era un hombre ingenioso, renunció muchas veces al ingenio y prefirió razonablemente, suicidamente, tener razón" (*Textos recobrados (1931-1955)*, p. 270).

IX

El albedrista Daniel Dennett¹

Si el libre albedrío significa tanto para nosotros, debe ser porque no tenerlo sería terrible y porque puede haber razones para dudar de su existencia (Daniel Dennett, *La libertad de acción*, p. 18).

No tenerlo, o mejor dicho, tener la certeza de no tenerlo, no sólo no sería terrible sino que nos haría participar de lo sublime que mora en lo eterno. Y eso de que "puede haber razones para dudar de su existencia" es muy tibio: hay muchísimas razones, o si se quiere *infinitas* razones, y sobre todo muchísimas (o infinitas) intuiciones, que nos sugieren que la libertad de acción es una quimera.

Tenemos experiencia de cosas que son indiscutiblemente horribles y tememos que algunas de ellas constituyan nuestro destino; por eso, nos asusta la falta de libre albedrío (*ibíd.*, p. 18).

Precisamente: el libre albedrío les interesa sólo a los cagones. El estoicismo, la resignación ante lo inevitable, muestra, en la otra punta, el grado de valentía de una persona.

Las cárceles son horribles. Hay que evitar las cárceles. El que no lo entiende así no es uno de los *nuestros* (p. 20).

Sí, las cárceles son horribles. Pero ¿no son los partidarios del libre albedrío, con su sentido de la responsabilidad a cuestas, los que más se preocupan por encarcelar a todos esos criminales que "por propia voluntad" "eligen" ser idiotas e infelices? Las cárceles son horribles, por eso el determinista las desdeña mientras que el albedrista, el supuesto ideólogo de la libertad, las necesita para acomodar en ellas, sin piedad ninguna, a las piezas sueltas que nunca encajan en su sistema.

Nozick escribe: «Sin libre arbitrio nos sentimos disminuidos, meros juguetes de fuerzas externas». ¡Qué indigno, no ser más que un juguete! (p. 21).

¹ Análisis incluido en mis *Citas y notas*, julio de 1998.

Mi sobrinito Franco tiene muchos juguetes, pero ninguno de ellos me merecería el calificativo de "indigno". Sí calificaría de indigno, o por lo menos de poco criterioso, al juguete que, despertando de su inercia, quisiese convencerme de que el trencito maneja a Franco y no Franco al trencito.

Si la ciencia nos demostrara que no hay, en verdad, oportunidades, ¿no nos conduciría esto --o debería conducirnos-- a abandonar todo tipo de deliberación? (p. 27).

¡Sí! Si el determinismo se demostrase, ya nadie se preocuparía por nada, trataría cada uno de vivir lo más placenteramente posible al saberse incapaz de torcer su destino. ¿Es esto indeseable? ¡Es maravilloso! Porque vivir para el placer no es dormir veinte horas y atragantarse de hamburguesas en las cuatro restantes como algunos suponen. El verdadero placer es el placer de amar, y a eso nos dedicaremos cuando abandonemos la soberbia pretensión de querer mejorar el mundo.

¿Qué efecto tendría, o debería tener, la aceptación de una tesis general del determinismo sobre nuestras actitudes normales de participación en relaciones interpersonales, tales como la gratitud por el resentimiento? (p. 28).

Elemental: nadie estaría agradecido a nadie de nada, con lo que desaparecerían los insufribles zalameros, y nadie estaría resentido con nadie por nada, con lo que desaparecería el odio. Un panorama desolador, ¿no, Daniel?

Vivir en un mundo determinista sería lo mismo que convertirse en el espectador de una obra teatral en la que también se participa, sin otra opción que la de desempeñar el papel asignado (Alfred Ayer, citado por Dennett en p. 49).

Pero no es tan así, porque si bien somos meros actores imposibilitados de modificar el libreto, hay una diferencia entre la gente común y los actores teatrales, ya que éstos conocen muy bien el rol del personaje que están siguiendo y del cual no pueden apartarse, mientras que nosotros, no pudiendo tampoco apartarnos, no tenemos sino una muy escasa idea del papel que representaremos en el escenario de la vida. Esta diferencia es esencial. Es como si a un actor se le dijese que haga lo que se le cante durante el desarrollo de la obra. Si el actor preguntase: "¿Pero cómo? ¿No era que había que seguir un libreto?", se le responderá: "Haz lo que se te cante, porque haciendo lo que se te cante automáticamente seguirás el libreto, aunque no lo conozcas. Aquí lo tengo, aquí tengo el libreto. ¿Quieres que te lo muestre? Es muy sencillo. Y muy breve..." Entonces el actor, completamente intrigado, abrirá el manuscrito, que constará de

una sola página, y en esa página existirá una sola frase, una frase de seis palabras que será la totalidad del libreto. El actor leerá: "Haz lo que se te cante".

En cierta ocasión le preguntaron a Hobbes: «Si la voluntad de las personas está determinada, ¿para qué presentarles razones?»; Hobbes respondió: «Porque de esa manera pensamos que los induciremos a tener la voluntad que no tienen» (pp. 49-50).

A ver si nos entendemos, muchachos. Si yo le presento razones a alguien, es muy posible que ese alguien, persuadido por mis argumentos, modifique la tendencia con la que hasta entonces guiaba (o creía que guiaba) su voluntad. Esto es perfectamente compatible con la teoría determinista, porque el individuo solamente modificó *la tendencia* que parecía dominar a su voluntad, pero de ningún modo modificó su voluntad misma, la cual se seguirá cumpliendo inexorablemente a pesar de que ayer deseaba ser malo y hoy desea ser bueno o viceversa. Alguien me preguntará: "Pero en el caso de los argumentos morales, que es lo mismo que decir argumentos a secas, ya que todo argumento se endereza a procurar el bien o el mal de determinado grupo; en el caso de estos argumentos, decía, ¿para qué un partidario del determinismo debería molestarse en enunciarlos o mismo en cumplirlos, si total, según él, todo está ya determinado, o sea que nada cambiará realmente si él o los demás se portan bien o mal ante su prójimo?" Gran pregunta, y felicito al que me la haya hecho, porque en su respuesta se centra el quid de toda la cuestión del determinismo. En primer lugar, la teoría del determinismo es sólo eso, una teoría, y por lo tanto ningún partidario de ella, por fanático que sea, está completamente seguro de que el determinismo estricto se cumple siempre. Admitiendo entonces la posibilidad, por pequeña que nos parezca, de que nuestras decisiones puedan realmente mejorar o empeorar la vida de los vivos en su conjunto en el tiempo y en el espacio, admitiendo esta posibilidad el determinista se ve coaccionado por su propia conciencia a los efectos de ir en busca de la moral universal para luego aplicarla en su propia vida y también para darla a conocer a quien no la perciban forma clara y definida y por lo tanto, teniendo deseos de aplicarla, no la aplica. Pero el determinista, en tanto que determinista, es amoral, y por lo tanto no le interesa (racionalmente) la felicidad del prójimo. ¿Qué es lo que le interesa entonces al determinista puro? Sencillo: sabiendo, o creyendo saber, que nada modifica nada, el determinista puro se pre ocupa --que no es lo mismo que decir que se preocupa, ya que el determinista puro no conoce la preocupación--, se pre ocupa sólo de su propio bienestar, no tiene ningún otro objetivo más que el de experimentar los mayores y más refinados placeres. Pero ¿cuáles son los mayores y más refinados placeres que un ser pueda experimentar? Nuevamente sencillo: son los que nos asaltan inmediata o mediatamente al procurarle un placer mayor o más refinado a nuestro prójimo, ya sea a un prójimo individual y presente como otro infinito en número y en duración. En resumen, lo que tenemos de albedristas nos guía hacia el Bien a fuerza del temor al remordimiento, mientras que lo que tenemos de deterministas nos guía también hacia el Bien, pero no por coacción, sino por el puro placer de

experimentarlo. Si la teoría del determinismo es verdadera, esta diferencia de medios a emplear para llegar al mismo fin se debe a que el determinista es sabio respecto del funcionamiento del universo y en consecuencia sabe optar por el medio correcto para llegar a su Vértice, que es el Bien, mientras que el albedrista desconoce o reniega de este funcionamiento, y en su ignorancia o rebeldía se ciega cuando elige el camino de la obligación moral suponiendo que por él se llega con menos tropiezos a la meta suprema.

De acuerdo con la ortodoxia actual, reina el indeterminismo en el nivel subatómico de la mecánica cuántica (p. 156).

Pero este indeterminismo subatómico, según creo, no tiene jurisdicción ni en la macrofísica ni en nuestro cerebro. Einstein nunca se convenció de que el supuesto azar reinante en la microfísica pudiera trasladarse a la cadena de causas y efectos y desbaratarla; y Russell, también partidario del determinismo, graficó la relación entre la física cuántica y la macrofísica diciendo que los electrones que conforman una determinada porción de materia se comportan como un grupo de danzantes dentro de una habitación cerrada: podrán bailar a su antojo en cualquier dirección, pero no por eso la habitación se moverá también según sus caprichos². La microfísica podrá ser todo lo azarosa que se quiera³, pero esto, a la macrofísica, incluidos en ella los procesos cerebrales, no le incumbe ni la desestabiliza.

² Cf. Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano*, cap. 2, secc. 6.

³ Pero dudo de que lo sea, y en mi duda me acompañan eminentes pensadores. El uruguayo Vaz Ferreira --quien por otra parte creía en la libertad de la voluntad humana--, en su libro *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, p. 167, negó con las siguientes palabras que el principio de incertidumbre de Heisenberg tuviese "un alcance ontológico" respecto de la teoría determinista: "De la imposibilidad, o, si se quiere hacer reservas, de la impotencia para determinar al mismo tiempo la posición del corpúsculo y su estado de movimiento, debido a que, en esa micro-escala, la observación altera las condiciones del fenómeno; de esto, que es sólo de hecho, o de posibilidades prácticas --o sea de ciencia--, se sacaría en consecuencia el indeterminismo en sí --o metafísico-- que es de posibilidades en sí; metafísico, ontológico: la trascendentalización ilegítima". Y asimismo, el físico Albert Einstein calificaba de "falta de sentido objetable" la utilización de la mecánica cuántica en apoyo de la hipótesis del libre albedrío: "El indeterminismo es un concepto completamente ilógico. ¿Qué es lo que se quiere significar con indeterminismo? Si yo digo que la duración vital media de un átomo radioactivo es tal y cual, trátase de un juicio que expresa cierto orden, *Gesetzlichkeit*. Pero esta idea no envuelve en sí la idea de la causalidad. Nosotros le llamamos ley de promedios; pero no toda ley de este tipo necesita tener una significación causal. Al mismo tiempo, si yo digo que la duración media de la vida de tal átomo es indeterminada, en el sentido de no ser causada, estoy diciendo una falta de sentido. Puedo decir que yo me encontraré con usted en el día de mañana en algún tiempo indeterminado. Pero esto no significa que el tiempo no esté determinado. Llegue yo o no, el tiempo llegará. Aquí existe una confusión del mundo subjetivo con el objetivo. El indeterminismo que pertenece a la física de los cuantos es un indeterminismo subjetivo. Debe estar relacionado con algo, otro indeterminismo carece de significación y está relacionado con nuestra propia incapacidad para seguir el curso de los átomos individuales y prever sus actividades. Decir que la llegada de un tren a Berlín es indeterminada, es afirmar un contrasentido, a no ser que usted lo diga refiriéndose a que no conocemos en qué momento llegará. Si llega, está determinado por algo. Y otro tanto ocurre cuando se trata del curso de los átomos" (citado por Max Plank en *¿Adónde va la ciencia?*, p. 221).

La pregunta metafísica tradicional [sobre si alguien, bajo las mismas circunstancias en que hizo algo, tendría entera libertad de haber hecho algo distinto] no sólo es imposible de responder: la respuesta, si la hubiera, sería inútil (p. 157).

Puede que sea imposible de responder basándonos en la lógica, pero puede acertarse si nos atenemos a nuestras intuiciones. Y eso de que la respuesta, de saberse, sería inútil, es tener muy poca consideración para con una inmensidad de personas, y sobre todo para con los condenados a muerte por los diferentes sistemas judiciales imperantes.

Supongamos que he cometido un acto deleznable. ¿A quién le importa si podría haber hecho otra cosa exactamente en las mismas circunstancias y en el mismo estado mental? No pude hacerlo y es demasiado tarde para reparar el daño (p. 163).

Pero si quien se siente agredido por mi acto es un determinista, no me considerará responsable, y entonces no me guardará rencor, y entonces no querrá vengarse, con lo que se pone punto final a la cadena de efectos dañinos que culminó con mi detestable acto. En cambio, si el individuo agredido me juzga responsable, seguramente (salvo que sea un santo) me odiará, me guardará rencor y querrá vengarse de mí, con lo que la cadena de efectos dañinos no habrá terminado sino comenzado (o recommenzado) a partir de mi acto detestable. Todo acto tiene infinidad de consecuencias, pero en una sociedad que crea más en el determinismo que en el libre albedrío, estas consecuencias serán más benéficas que perjudiciales aun si el acto es detestable, mientras que en una sociedad albedrista --como todas las que existen y han existido⁴--, las consecuencias del mal suelen ser males mayores y se distribuyen como perdigones disparados con una escopeta en la propia conciencia de sus habitantes --excepto que sus habitantes sean además de albedristas, mayormente santos, pero esto es más improbable aún que la instalación, en la conciencia de la masa del pueblo, de la creencia en el determinismo.

¿Por qué desearemos con tanta vehemencia que los demás sean responsables? ¿Podría tratarse de un rasgo inherente a nuestra persona, un rasgo vengativo racionalizado y presentado bajo una apariencia civilizada gracias al barniz de una doctrina moral? (p. 176).

Creo que sí.

⁴ Hay algunas sociedades hinduistas o musulmanas en cuyo seno la idea del fatalismo, que es algo muy parecido al determinismo, está muy arraigada; pero, desgraciadamente, muy pocos de estos habitantes emparentan su fatalismo con la ley de causa y efecto, que es la que verdaderamente induce a suponer que nadie es responsable de sus actos.

La decisión de escribir un libro [...] puede parecer una petición de principio en favor del libre albedrío. Si este es el caso, entonces quienes han escrito artículos y libros negando la realidad del libre albedrío se hallan en una situación aún más embarazosa: tienen que aconsejar al lector (o al menos simular que lo hacen) que aconsejar es inútil (p. 177).

Quien niega la realidad del libre albedrío, hace siempre lo que más en gana le viene, lo que sospecha que le proporcionará un mayor placer. Si sospecha que el escribir libros negando la realidad del libre albedrío es algo que le provocará grandes placeres o le evitará grandes dolores, entonces los escribe, independientemente de su creencia en que con esta escritura no se modificará nada de lo que ya está establecido universalmente⁵.

Si el nihilismo fuera verdadero, todos los juicios de valor serían ilusorios. Hechos concretos tales como el dolor o la desgracia de las personas no significarían nada y lamentarnos de los problemas sería tan desatinado como lamentarnos de que la raíz cuadrada de dos no sea uno y medio (p. 178).

Lamentarnos de los problemas de los demás es malo, porque nos hace sufrir, y todo lo que nos hace sufrir, según creo, es malo⁶. Pero no lamentarnos de la situación de los que sufren no significa no sentir compasión por ellos. La compasión tiene dos propiedades muy significativas: es irracional, no podemos elegir a quién con padeceremos y a quién no, ni podemos determinar en qué circunstancias nos sentiremos compasivos ante una desgracia y en cuáles no. Esta irracionalidad es la que hace de la compasión algo independiente de toda creencia, incluida la creencia en el determinismo. La segunda propiedad de la compasión es que, contrariamente a lo que sucede con la lamentación, le procura placer al que la experimenta. Esto es algo que muchos refutarán, pero quien ha sentido verdadera compasión ante algún dolor sufrido por otro sabe que esa es una de las sensaciones más indescriptibles que puedan existir, y que si bien su gusto es agríndice, su base de sustentación, que es el amor, es netamente placentera. El determinista no se mueve merced a juicios de valor, que son enteramente racionales, ni merced a dolorosas lamentaciones; al determinista lo guía el impulso deliciosamente irracional de la compasión.

⁵ Y respecto de aquello de que "aconsejar es inútil" en el marco de una ideología determinista, no lo creo tan así, y tampoco lo creía Bertrand Russell: "El hecho de que juzguemos una dirección de actuación objetivamente justa, puede ser la causa de que la elijamos. Así, antes de que hayamos decidido cuál de las acciones consideramos justa, cualquiera de las dos es posible, en el sentido de que una u otra resultará de nuestra decisión de lo que consideramos justo. Este sentido de posibilidad es importante para el moralista e ilustra el hecho de que el determinismo no hace inútil la deliberación moral" (*Ensayos filosóficos.*, p. 55).

⁶ (Nota añadida el 28/6/5.) Esto es erróneo: no todo lo que nos hace sufrir es malo. El amor, por ejemplo, suele ser la causa de innumerables padecimientos.

¿Somos igualmente responsables de nuestras buenas y malas acciones? Según Kant, existe una asimetría: sólo somos responsables de lo que hacemos bien⁷. Sócrates fue el primero en plantear el tema en su afirmación «paradójica» de que nadie desea hacer el mal a sabiendas. Desde entonces, se ha convertido en un tema perenne del debate filosófico, aunque se lo haya planteado de una manera indirecta y caprichosa. ¿De qué tenemos miedo? Tememos, ciertamente, que nadie merezca el castigo que la sociedad le inflige, ya que todos los malhechores *ipso facto* se engañan, padecen desórdenes mentales o son, en cierto sentido, radicalmente ignorantes (p. 179).

Pero ¿quiénes son los que temen que los criminales anden sueltos? Si no tengo propiedades, no temeré a los ladrones, porque nada pueden robarme; si no creo en el infierno ni en el aniquilamiento total de los seres después de la muerte corporal, no temeré a los asesinos, porque no me importará demasiado que me maten o que maten a mis seres más queridos; si soy lo suficientemente valiente como para soportar sin quebrantos los padecimientos físicos, no temeré a los sádicos, porque sus torturas no determinarán mi estado de ánimo. En resumen, sólo los propietarios, los ingenuos, los ateos y los cobardes temen que los criminales anden sueltos, y racionalizan este temor bajo la forma del libre albedrío para tener una excusa que avale las cárceles y la pena de muerte.

Podemos individualizar con rapidez la clase de males que nos gustaría reducir a un mínimo; tenemos motivos para suponer que si se prohíben las causas y se refuerza la prohibición mediante sanciones, disminuirá seguramente la frecuencia de esos males en nuestra sociedad (p. 181).

Sí, es muy probable que si les prohibiésemos a las personas realizar determinado acto indecoroso valiéndonos de una ley y las amenazásemos con sanciones si no la cumplieren, estas personas cumplan esa ley y se comporten bien en esa circunstancia; pero se habrán comportado bien por obligación, no por deseo, y por lo tanto su deseo de comportarse mal, habiendo encontrado cerrada esa válvula específica, se canalizará mediante otra faceta de su comportamiento, que nadie garantiza que será menos dañina que la que acabamos de clausurar mediante amenazas. Ejemplo: un ladrón de autos se topa con la desagradable novedad de que se ha inventado un dispositivo infalible que electrocuta sin miramientos a todo aquel que maneje un auto sin su correspondiente chip antielectrocución, que es un módulo que se inserta en el cerebro del conductor ni bien compra legalmente su

⁷ (Nota posterior.) Esta no era la verdadera opinión de Kant, y por hacerle caso a este señor tuve durante muchos años una idea equivocada de lo que significaba el libre albedrío a los ojos del pensador de Königsberg. Remito a los interesados en este asunto a las anotaciones de mi diario del día 17/10/7.

auto. El ladrón de autos, figurándosele ya imposible continuar con su trabajo habitual, ¿se volverá sólo por eso una buena persona y dejará de sentir deseos de robar? Creo que no. Más bien, se dedicará de ahí en adelante a robarles la jubilación a las viejas que salen del banco, delito que a lo sumo le propiciará un carterazo pero nunca una descarga de cinco mil voltios. Ahora bien; ¿qué era mejor, o, para decirlo con mayor propiedad, qué era menos malo: que el ladrón se dedicase a robar a quienes disponen de un cierto poder adquisitivo, como los propietarios de un automóvil, o que se dedicase a sacarles a las viejas el único sustento de que disponían para comprar su comida? Eso, ni más ni menos, es lo que hace todo sistema legislativo coercitivo: protege del crimen al poderoso a costa de canalizar el accionar criminal hacia las capas sociales menos influyentes. Los crímenes contra las propiedades automotrices habrán mermado, pero *el crimen*, en el sentido lato de la palabra, no habrá decrecido (probablemente habrá aumentado), y se habrá vuelto más insensible socialmente. Y lo más importante: el carácter del criminal no habrá mejorado; todo indica que la coacción de la ley lo habrá empeorado.

En un mundo ideal, las personas disciernen cuanto es correcto hacer y lo hacen sólo por esa razón [por la razón, digo yo, de que les provoca placer comportarse correctamente]. No se necesitan leyes ni tampoco un sistema de sanciones. Todos se comportan como ángeles. En una palabra, es el cielo en la tierra. En un mundo un poco menos ideal (digamos «un peldaño más abajo») necesitaremos un sistema de leyes a causa de la agresividad y el egoísmo de las personas (si son como nosotros). Pero el sistema será perfectamente disuasorio porque las personas serán muy racionales (a diferencia de nosotros). Todo el mundo considerará obvio, tan obvio como tener una nariz en el medio de la cara, que el delito no produce beneficios y, por lo tanto, no se cometerán delitos (pp. 181-2).

Rescato la idea de un sistema legal disuasivo-persuasivo. No siempre estamos en condiciones de saber qué es lo que nos conviene hacer o no hacer ante determinada circunstancia; por eso en una sociedad anarquista no perfecta la legislación será indispensable, ya que los legisladores se especializarán en un determinado rubro (educación infantil, control del tránsito vehicular, alimentación, etc.) y entonces estarán en condiciones de opinar sobre su tema con mayor autoridad que el ciudadano común no especializado. Pero he dicho la palabra clave: *opinar*, sin que haya ningún tipo de coacción que obligue al ciudadano a comportarse tal como el legislador sugiere. Las leyes serán, en esta sociedad anarquista, meramente persuasivas (cuando sugieran al ciudadano la conveniencia de hacer algo) o meramente disuasivas (cuando sugieran al ciudadano la conveniencia de no hacer algo). En la actualidad, hay carteles en algunos parques que rezan: "Prohibido pisar el césped". En una sociedad anarquista no perfecta estos carteles dirían: "Este césped decrecerá si se pisa; se sugiere no hacerlo", dejando entera libertad a las personas para pisarlo o

abstenerse de ello. Del mismo modo, los legisladores especializados en educación infantil sugerirán a los padres que manden a sus hijos a la escuela, pero no los obligarán a ello, porque cada padre tiene el derecho de decidir la educación que recibirá su hijo, y muchos habrá con el tiempo y el talento suficientes como para educar a sus propios hijos de manera más completa y efectiva que la utilizada por los colegios. Los contreras suelen graficar una sociedad anarquista como una ciudad repleta de automóviles y sin semáforos. Pero una sociedad anarquista no aboliría los semáforos; los dejaría tal como están, sólo que le daría al conductor entera libertad para obedecerlos o violarlos. Si los conductores tienen dos dedos de frente y aman la vida los obedecerán; si son estúpidos y aman la muerte... no viene al caso del ejemplo, porque con esa clase de gentes nunca sería posible que una sociedad anarquista naciese.

Desde luego, cabe esperar objeciones a nuestra convicción de que tenemos libre albedrío, y serán bienvenidas pues lo que nos interesa, en definitiva, es conocer la verdad (p. 195).

Más que conocer la verdad, me late que lo que a vos te interesa, Daniel (bien que inconcientemente según creo), es lo mismo que les interesa a muchos de tus compatriotas norteamericanos: seguir siendo rico y poderoso a costa de castigar a quienes no lo son. Si no es así, lo siento; de todos modos no me creo responsable de lo dicho --aunque vos y tú "justicia" seguramente me apalearían por decir tantas inmoralidades...

0 0 0

X

Dos interpretaciones del determinismo: Carlos Vaz Ferreira y Albert Einstein¹

Si todo hecho depende totalmente de sus antecedentes, se explica o determina por ellos, parece que nunca hay comienzos absolutos (Carlos Vaz Ferreira, *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, p. 61).

Precisamente. Este es un punto clave porque yo mismo estaba confundido a este respecto. Según creo en este momento, el universo nunca comenzó, e incluyo aquí también a la vida, que entonces no procede ni de la materia inorgánica ni de una Primera Causa vivificadora. Desde la segunda nota al pie de mis anotaciones del 20/3/98 pretendí descalificar al ateísmo aduciendo lo evidente que para mí resultaba la existencia de Dios sabiendo que, como todo necesita de una causa para nacer, debió necesariamente haber una Fuerza espiritual que diera origen a la vida, y di el nombre de Dios a esa fuerza. Ahora creo que la vida nunca comenzó, y que por lo tanto la teoría que pretende demostrar la existencia de Dios relacionándolo con la primera causa de todo, no prueba nada. "La idea del ateísmo es tan infantil --dije aquel día--, que no creo que nadie que la profese se haya puesto a pensar seriamente en el tema". Hoy veo que el único que razonaba en forma infantil era yo, puesto que si es cierto que el universo nunca principió, la Primera Causa no existe. Los ateos, entonces, pueden quedarse tranquilos: no les faltan razones para serlo --aunque sí les falta fe, algo no tan sencillo de conseguir como las razones.

Para completar la idea, el Dios en el que hoy creo no es ni el Dios antropomorfo de la Biblia ni el Dios Primera Causa con el que me identifiqué hace unos meses; hoy creo en un dios eterno e infinito, y siendo que sospecho un universo eterno e infinito, no me queda más que identificar a Dios con el universo y sus leyes.

... Acabamos de hacer presente que ya que Aristóteles acuerda al libre arbitrio una parte más grande que Sócrates y Platón (Fonsegrive, citado por Vaz Ferreira en *ibíd.*, p. 91).

Eso es porque los tiranos necesitan adjudicarles responsabilidades a los pueblos que subyugan, y Aristóteles se especializaba en asesorar a los tiranos, cosa que nunca hicieron ni podrían haber hecho ni Platón ni Sócrates².

¹ Análisis incluido en mis *Citas y notas*, agosto de 1998.

² (Nota añadida el 28/10/1.) Sócrates no, pero Platón sí asesoró a un tirano: a Dionisio el Viejo, tetrarca de Siracusa; y, muerto éste, fue preceptor de su hijo, Dionisio el Joven, que resultó tan tirano como su padre. Pero poco duró en ambos emprendimientos: el Viejo lo vendió como esclavo y el Joven lo desterró, cansados de los consejos antitiránicos del Divino. ¿Asesor de tiranos? Sí, pero no asesor obsecuente como Aristóteles.

Aun dentro del más riguroso determinismo de causalidad, los hombres no serían autómatas (en el sentido de pasividad que, curiosamente, ha tomado este término: lo serían, sí, en el sentido etimológico). El espíritu es causa, cuando se lo considera con relación a lo que no es él: su actividad «libertad de la voluntad» es causa, ya que, al ser considerada, y al considerarse a sí misma por la conciencia, se relaciona, o relaciona sus actos, con lo que no es ese sujeto de acción: libertad del hombre o de su voluntad no son ilusiones ni significan pasividad (p. 191).

Este párrafo resume perfectamente la idea que mi amigo Carlos pretende demostrar a lo largo de su libro, a saber, que la hipótesis determinista, contrariamente a lo que prácticamente todos los grandes pensadores de todos los tiempos han pensado y piensan, es compatible con la libertad de la voluntad humana. Yo no soy ni tengo pretensiones de lógico como para descalificar su opinión --que está basada casi puramente en conceptos de lógica--, y por otra parte su muy original punto de vista tiene un no sé qué de atrayente que me ha dejado pensativo; pero hete aquí que ya he llegado a la página 191 y aún don Carlos no se ha pronunciado acerca de los asuntos que le dan sentido práctico a la discusión de la libertad metafísica: ¿Es el criminal, en un mundo determinista-albedrista como el que Vaz Ferreira supone posible, digno de ser odiado y castigado por su comportamiento, o más bien no, por considerar que causas externas (físicas y sociales) o internas (fisiológicas y psicológicas), o todas ellas combinadas, lo indujeron al acto fatalmente determinado del crimen, y ni su libre voluntad ni la libre voluntad de cualquiera habrían podido modificar el curso de los acontecimientos? ¿Es el santo, el filósofo o el revolucionario, en un mundo así, digno de ser admirado³ y premiado por su comportamiento, o más bien no, por

³ Digo "admirado", y no "amado", porque, si yo creo que una persona que actúa bien (o que actúa según mi propio criterio del bien) lo hace por voluntad propia, sin ser movida irresistiblemente por la cadena causal en cualesquiera de sus variantes, entonces me sentiré impelido a guardar admiración y respeto por este bienhechor, pero esto no garantiza que también comience a sentir amor por él. Nosotros admiramos a determinada persona *por alguna razón* que nos mueve a admirarla, pero nunca amamos a un ser *por alguna razón*, ya que el amor es la fuerza más irracional de todas cuantas existen, pudiendo ser que amemos desesperadamente a individuos considerados por nosotros mismos como auténticos canallas. Si tuviese yo la certeza absoluta de que la voluntad de todo ser, usando el lenguaje de Vaz Ferreira, depende totalmente de la no-voluntad, o sea que no es libre metafísicamente hablando, entonces se me terminaría la capacidad admirativa --la capacidad de admirar--, pero de ningún modo perdería mi capacidad amativa, puesto que ésta no depende de razonamientos, y la idea de la no libertad, esté o no demostrada, no es más que un razonamiento: no sabrá cómo evitar (o cómo procurar) que yo ame.

Esto no fue más que un intento --seguramente fallido-- de persuadir al que me lea de la falacia que me parece que hay en ese argumento de algunos albedristas que aducen que, de convencerse la masa de la humanidad de que la voluntad de cada uno de ellos depende totalmente de lo que no es ella --de la no-voluntad--, la gente se sumiría en la apatía y el amor hacia los semejantes desaparecería. Alguno me objetaría que, si supongo yo que el amor en el mundo no mermaría conforme la gente tomase conciencia de su no-libertad, entonces también debería suponer que no mermaría el odio como efectivamente creo que mermaría de imponerse la no-libertad en las cabezas de la gente. Pero una cosa no implica la otra: a diferencia del amor, que es una pasión que uno siente por otro ser sin saber por qué la siente, el odio es una pasión que necesita de

considerar que causas externas o internas, o todas ellas combinadas, lo indujeron a comportarse santa, sabia o revolucionariamente, y ni su libre libertad ni la libre voluntad de cualquiera habrían podido evitar esa conducta? Me restan todavía unas 50 páginas de lectura; si Vaz Ferreira logra en ellas decir algo que pueda yo relacionar con la ética en vez de continuar con esos argumentos tan atractivos para las mentes especulativas como la mía pero tan poco casuísticos a nivel social..., entonces lo escribiré, aquí mismo, a continuación, y me callaré la boca.

... Los dos [Einstein y Plank] son deterministas, y están en el perfecto derecho de serlo. Pero ¿por qué esa preocupación sobre el determinismo en el espíritu del hombre, cuando, aun en el caso de ser cierto el más absoluto y universal determinismo, la complejidad y la índole del psiqueo humano hacen que los actos del hombre no puedan ser sometidos prácticamente a completa previsión? (p. 195).

¿Es que no te das cuenta, Carlitos, que cuando a uno se le incorpora una verdad al marote, y sobre todo una verdad que la mayoría de la gente desconoce, uno se desespera por gritarla, se desespera por hacerla conocer, dedicando ya su vida entera a este objetivo sin que nada ni nadie logre distraerlo de su empresa?!! Einstein y Plank no le hacían propaganda al determinismo porque supusieran que, si la gente creyera en él, los actos del hombre serían predecibles con mayor facilidad; le hacían propaganda ¡porque sí! ¡Porque gritar una verdad oscurecida por sofismas causa un placer indescriptible a quien la grita!, y entonces uno no puede ni quiere esconderla. Con esto no estoy subiendo la hipótesis del determinismo a la categoría de dogma, ni digo que Plank o Einstein hayan hecho esto; simplemente cumplo con mi misión de decir que me causa mucho placer ser determinista en un mundo en que casi nadie lo es, que me causa mucho placer ser vegetariano en esta mitad del mundo en que casi nadie lo es, y que ese placer me tiene que venir o bien porque soy un individuo despreciable al que le gusta estar en contra de las ideas y costumbres de los demás por el solo hecho de contrariarlos, o bien porque la hipótesis determinista es verdadera o porque la alimentación vegetariana es la que más se acomoda al desarrollo evolutivo del cuerpo y del espíritu de los animales superiores..., o bien por otro motivo que

razones (válidas o no) para nacer y para subsistir, de suerte que nunca podríamos odiar a un ser sin saber por qué lo odiamos, *sin tener razones* para aborrecerlo. Si yo me convenzo lo suficiente de que quien me agrede (ya sea que me agrede directamente o en forma indirecta) lo hace "a pesar suyo", movido por motivos que su voluntad nunca hubiera podido escoger, como un carácter necrofílico heredado genéticamente o una mala educación suministrada por sus padres o por su entorno social, entonces difícilmente lo aborreceré, porque *las razones* que tenía para odiarlo, a saber, que él era al menos en parte responsable de sus actos, habrán desaparecido. Y si fuese cierto que el odio, en un principio, es irracional, o sea que no depende ni de razones ni de racionalizaciones --algo de lo que dudo seriamente--, no podrá afirmarse también con tanta soltura que el rencor, que es odio añejado, sea así de irracional, ya que el paso del tiempo inevitablemente induce al pensamiento, y si en un principio aborrecemos o maltratamos a alguien movidos por la pura pasión del odio, sin que medie razón alguna, nunca podríamos continuar ese odio en el tiempo y transformarlo en rencor sin el auxilio de las razones-racionalizaciones, mismas que no existen en el cerebro de quien juzga completamente irresponsables de sus actos a todos los seres.

desconozco. Pero ¡cuán fuerte intuyo que las opciones intermedias son las correctas!

En la p. 204, Vaz Ferreira concluye que la responsabilidad humana está bien fundada, o sea, que en general los hombres, o al menos algunos de ellos, son responsables de sus actos. Pero hete aquí que en las páginas anteriores se la pasó dudando, y dudando muchísimo, sobre la ambigüedad de posibilidades, es decir, sobre si un individuo podría haber obrado de otra manera diferente de como lo hizo bajo esas mismas circunstancias externas (físico-sociológicas) o internas (físio-psicológicas) que influían en su voluntad en el momento de obrar. Yo no sé lo que mi amigo Carlos entendía por responsabilidad, pero si un individuo, piense lo que pensare, no puede hacer sino una sola cosa de todas las que se imagina, entonces este sujeto no tiene poder de elección, y sin poder de elección no hay responsabilidad. Cada día me alegro más de haber incursionado en el psicoanálisis y de haber comprendido gracias a él que hay en la cabeza de los hombres --incluso en la de los hombres con mayor agudeza intelectual-- una fuerza poderosísima que nubla el pensamiento de tal modo que una vez que se apodera de nuestra conciencia ya no somos capaces de ver ni siquiera lo que se pone delante de nuestros ojos. Es la fuerza de las racionalizaciones. Es una fuerza invisible y distorsionante: si se apoderó de nosotros, no la veremos, pero a través de su invisibilidad veremos una realidad completamente deforme, y lo peor de todo es que estaremos convencidos de que es la correcta. Esto sucede cuando deseamos que algo sea de determinada manera pero choca con nuestro deseo una razón que lo trunca, y en vez de adaptar nuestro deseo para que se ajuste a la verdad, inventamos una falsa razón que la contrarreste. Creo que Vaz Ferreira, tal como muchos pensadores que admiten como una realidad la responsabilidad humana, deseaba poder castigar a quien osase robarle algunas de sus pertenencias para que los demás no siguieran el ejemplo y quedara él completamente en bancarrota. Si hubiese admitido que los hombres no son nunca, bajo ninguna circunstancia, responsables de sus actos, el castigo a quien lo molestase no habría tenido ningún justificativo ético, y entonces habría tenido que tolerar pacientemente cualquier crimen en su contra. Esto --sigo suponiendo-- se lo imaginó Vaz Ferreira como algo humillante, algo indigno de su alcurnia, y entonces racionalizó (inconcientemente, desde luego), es decir, *inventó* la idea de la responsabilidad y la consideró muy verdadera, pese a que su notable altura intelectual le hacía ver bastante claramente que no es otra que la cadena causal la que determina los actos de los hombres. Me asusta un poco la idea de que un tipo tan lógico haya caído --si es que cayó-- en las garras de este vicio psicológico. Pero a la vez que me asusta, me alegra. Porque así se refuerza mi teoría (si es que no es una racionalización) que dice que no es el estudio ni la erudición de un individuo, sino su nivel moral, el que hace que brille el Sol en el cielo despejado de su cerebro.

Aquí llega mi amigo Alberto para darle una lección de determinismo a este profesional de la racionalización que resultó ser Vaz Ferreira:

No creo en absoluto en la libertad del hombre en un sentido filosófico.
Actuamos bajo presiones externas y por necesidades internas. La frase

de Schopenhauer: «Un hombre puede hacer lo que quiere, pero no puede no querer lo que quiere», me bastó desde la juventud. Me ha servido de consuelo, tanto al ver como al sufrir la dureza de la vida, y ha sido para mí una fuente inagotable de tolerancia. Ha aliviado ese sentido de responsabilidad que tantas veces puede volverse una traba, y me ayudó a no tomarme demasiado en serio, ni a mí mismo ni a los demás. Así pues, veo la vida con humor (*Mi visión del mundo*, p. 15).

En este solo párrafo hay más verdad que en las doscientas cuarenta y dos páginas del libro de Vaz Ferreira. Y lo que es mejor: es una verdad aplicable, una verdad que hace más ético a quien la descubre.

Los ideales que iluminaron y colmaron mi vida desde siempre son: bondad, belleza y verdad. La vida me habría parecido vacía sin la sensación de participar de las opiniones de muchos, sin concentrarme en objetivos siempre inalcanzables tanto en el arte como en la investigación científica. Las banales metas de propiedad, éxito exterior y lujo me parecieron despreciables desde la juventud (*ibíd.*, p. 16).

¿Genio físico? ¡No!: ¡¡Genio filosofísco!!

Hay una contradicción entre mi pasión por la justicia social, por la consecución de un compromiso social, y mi completa carencia de necesidad de compañía, de hombres o de comunidades humanas. Soy un auténtico solitario. Nunca pertenezco del todo al Estado, a la Patria, al círculo de amigos ni aun a la familia más cercana. Si siempre fui algo extraño a esos círculos es porque la necesidad de soledad ha ido creciendo con los años (p. 16).

Fue uno de los cerebrotónicos más equilibrados de cuantos hayan existido.

... Con esto paso a hablar del peor engendro que haya salido del espíritu de las masas: el ejército al que odio. Que alguien sea capaz de desfilar muy campante al son de una marcha basta para que merezca todo mi desprecio; pues ha recibido cerebro por error: le basta con la médula espinal (p. 18).

Habría que ver si es el ejercicio de la milicia lo que destruye al raciocinio, o si los que son atraídos por esta carrera indefectiblemente son débiles mentales. Pero una cosa es segura: todos los militares carecen de cerebro.

Un dios que recompense o castigue a seres creados por él mismo, que, en otras palabras, tenga una voluntad semejante a la nuestra, me resulta imposible de imaginar (p. 19).

A mí ahora también.

No quiero ni puedo pensar que el individuo sobreviva a su muerte corporal, que las almas débiles alimenten esos pensamientos por miedo, o por un ridículo egoísmo (p. 19).

Yo tampoco creo que nuestra conciencia, tal como se nos presenta en vida, continúe después de la muerte. Pero sin embargo creo que hay algo de nuestro ser y del de cada uno de los seres, algo que no sé muy bien qué es, que se aleja del mundo de las formas cuando morimos y se acerca a ese mundo en donde el tiempo y el espacio no existen, a ese vértice inmutable al que yo llamo Dios, y de alguna manera se une a Él, en un acto que, si tuviese que escribirlo con una palabra, lo llamaría, redondamente, placer.

No hay riqueza capaz de hacer progresar a la humanidad, ni aun manejada por alguien que se lo proponga. A concepciones nobles, a nobles acciones, sólo conduce el ejemplo de altas y puras personalidades. El dinero no lleva más que al egoísmo, y conduce irremediabilmente al abuso. ¿Podemos imaginar a Moisés, a Jesús, a Gandhi, subvencionados por el bolsillo de Carnegie? (p. 20).

... Así, debemos confesar que si aventajamos a los animales superiores es gracias a nuestra vida en comunidad (p. 20).

El comunismo --el comunismo comunitario, no el político-- es el único camino para el crecimiento espiritual.

Esperemos que los historiadores que vengan puedan interpretar las enfermedades sociales de hoy sólo como males infantiles de una humanidad con ambiciones de superación, originadas sólo por la excesiva rapidez del proceso cultural (p. 23).

Ayer, los cavernícolas se mataban unos a otros por conseguir una brasita, ya que no sabían encender un fuego. Ahora nos reímos de ellos. Hoy, nosotros no matamos unos a otros por conseguir fama, dinero y poder, suponiendo que ahí está la felicidad. Mañana se reirán de nosotros.

El esfuerzo por despertar el sentido de responsabilidad moral en el individuo es un importante servicio para la colectividad en conjunto (p. 24).

Yo creo que el mayor servicio que le podemos procurar a nuestra colectividad es, primero, aclararle en dónde buscar el verdadero bien y en dónde el verdadero mal, y segundo, persuadirla de que el bien causa placer y el mal, dolor. Después va sola.

Es cierto que los resultados de la Ciencia ni dignifican a los hombres ni los enriquecen, pero sí lo hace el trabajo intelectual, tanto productivo como receptivo, que es el esfuerzo por comprender (p. 25).

El mérito del científico no está en buscar utilidades, sino en buscar verdades. Más determinismo einsteiniano, ahora emparentado con la religión (pp. 28-9):

Solemos inclinarnos ante la premisa histórica de que ciencia y religión son dos entes irreconciliablemente antagónicos, y ello a causa de un motivo muy comprensible. Quien está impregnado de la regularidad causal de todos los hechos considerará imposible el concepto de un ente que intervenga en los sucesos del Universo, ya que en la hipótesis de la causalidad no caben ni la Religión del Miedo, ni la Religión Social, o sea Moral. Según ella, es impensable un Dios que recompensa y castiga; presupone que el hombre actúa según compulsiones externas e internas, de modo que no puede ser responsable ante Dios, como no lo es de sus movimientos un objeto carente de vida. Esta es la causa por la que se acusó a la Ciencia de corromper la Moral, una acusación muy injusta. Para que sea eficaz el comportamiento ético de los hombres debe basarse en la compasión, la educación y en motivos sociales: no necesita ninguna base religiosa. Sería muy triste por parte de la humanidad si sólo se refrendara por miedo al castigo y por la esperanza de un premio después de la muerte.

La sobrevaloración del dinero es todavía mayor [en Estados Unidos] que en Europa, pero me parece que disminuye. Poco a poco la gente va cayendo en la cuenta de que no hace falta poseer mucho para vivir feliz (p. 62).

Pero ¡qué poco a poco va cayendo!...

Si se separase al judaísmo de los profetas, y al cristianismo tal como fue enseñado por Jesús de todos los agregados posteriores, en especial de los

de los sacerdotes, subsistiría una doctrina capaz de curar a la humanidad de todas sus enfermedades sociales (p. 127).

Isaías dará el pase-gol, Jesús definirá y nosotros festejaremos. ¿Y quién será el equipo derrotado? ¡El Anticristo!

0 0 0

XI

Algunas consideraciones en torno al concepto de justicia

[...] No puede afirmarse --según mi criterio-- que exista un sentimiento de "justa indignación" que se oponga o al menos difiera en su esencia del odio patológicamente indiscriminado. Del mismo modo, no existen las venganzas "justas" y las "injustas"; todas son de la misma naturaleza, y todas son aborrecibles.

Cuando un ladrón roba un auto, la víctima del robo por lo general se siente indignada. Esa indignación, ¿es justa? A simple vista parecería que sí, pero conforme nos adentramos en la situación irán apareciendo algunas dudas. Por ejemplo: ¿Puede la supuesta víctima demostrar que el auto le pertenece? Ante la ley, sí, pues el título de propiedad del auto está a su nombre; pero no nos interesa saber si el auto es de él en virtud de lo que dice la ley, sino si es de él *en la realidad*. Por decirlo de otra manera, habría que averiguar si es justo que él sea dueño de ese auto. La víctima, aparentemente, no se proclamó dueña del auto a través de un robo, ya que lo canjeó por dinero. Pero si el dinero que desembolsó por el auto hubiese sido dinero adquirido mediante un robo, ¿no estaría entonces robando el auto, o por lo menos adquiriéndolo injustamente? En ese caso el auto sería de él ante la ley, pero no ante la justicia. Sería legal que lo poseyese, pero no sería justo. Y si no es justo que lo posea, tampoco es justo que se indigne si se lo sacan. En consecuencia, su indignación ante el robo de su "auto legal" es injusta.

Supongamos ahora que el dinero que utilizó para comprar el auto no ha sido robado, sino que lo ganó trabajando. ¿Podría decirse entonces que no hay ninguna duda de que es justo que lo posea? No lo creo. Antes de hacer una afirmación tan categórica habría que indagar un poco acerca del modo de ganar el dinero que utilizó el sujeto. Si es patrón, habría que evaluar si no ha sido de algún modo injusto con sus empleados, explotándolos para su propio beneficio. Si es comerciante o independiente, habría que indagar hasta qué punto desvirtuó la esencia de su trabajo utilizándolo para enriquecerse materialmente y no para facilitarle la vida al prójimo, que es el objetivo al que deben aspirar los laboristas de este grupo. Si es empleado, habría que sopesar el esfuerzo que realizó en cada una de sus jornadas en relación con su verdadero potencial, pues definimos al obrero auténtico no como el que mejor trabaja, sino como el que hace lo mejor que puede durante las horas de trabajo, independientemente de lo que le paguen. Si estas evaluaciones, indagaciones y sopesamientos dan como resultado algún tipo de duda sobre la moralidad del proceder laboral que utilizó el hombre para hacerse con el dinero, esa duda se traspasará al dinero mismo, el cual ya no podrá considerarse justo. Para la ley será simplemente dinero, pero para la Justicia será

dinero mal habido, y todo lo que se compre con él, sea un auto o sea un par de zoquetes, es un bien adquirido injustamente.

Ahora bien, ¿quién será el encargado de evaluar, de indagar y de sopesar? ¿Quién podrá decir que ese dinero se ganó justa o injustamente? Evidentemente, por una cuestión de subjetividad, no podrá encargarse de esto el propio interesado, ni su familia, ni sus amigos, ni nadie que lo conozca (porque cualquiera que lo conozca tiene una opinión de él, favorable o desfavorable, y por mínima que esa opinión sea, torna su juicio subjetivo). Tampoco podrá encargarse la ley, pues ya vimos que en esto es incompetente. (La ley tiene un gran inconveniente: no puede manifestarse sino a través de personas. Las personas, aun los jueces, son sujetos, y por lo tanto subjetivos. Y además se equivocan.) Pero si no pueden juzgar esta situación ni los hombres ni las leyes, ¿quién decidirá si el dinero es justo o injusto? Sencillo: La única capacitada para decidir qué es justo y qué injusto es la justicia misma. Pero ¿qué es la justicia? ¿Dónde se la puede encontrar y así terminar de una vez con este problema? ¡Ahh! Esas dos últimas preguntas me superan completamente. Me pasan tan por arriba como las nubes que hay sobre mi cabeza. Y más. Sólo sé, o sospecho, que la justicia existe; pero qué es la justicia en sí misma, dónde se la puede hallar y quién es capaz de interpretar perfectamente su esencia perfecta, son misterios que desconozco, y así como yo, hay muchas personas, por no decir la mayoría, por no decir casi todas, por no decir todas, que tampoco saben nada sobre los engranajes reales de la justicia --no los de la ley--, y que por lo tanto están incapacitadas para decidir acerca de lo que es justo o injusto.

Si no encontramos a ningún buen hombre que nos instruya acerca de qué es la justicia en sí misma y dónde podemos encontrarla, nunca podremos saber si el dinero que ganó nuestro amigo lo ganó justa o injustamente. Si no sabemos si ganó su dinero justa o injustamente, tampoco sabremos si el auto que compró lo compró justa o injustamente; y si no sabemos si compró el auto justa o injustamente, ¡tampoco sabremos si es justo o injusto que se indigne porque se lo robaron!

Pero lo más probable, con mucho, es que este hombre, por más que haya sido un excelente patrón, un muy honesto comerciante o un laborioso empleado, lo más probable, decía, es que en algún momento haya cometido una injusticia (tal vez sin darse cuenta; ¿acaso la conoce como para saberlo?). Si así fue, su dinero es inexorablemente injusto, igual que la compra de su auto e igual que su indignación.

Todo es cuestión de grados, por supuesto; pero eso no simplifica el problema. ¿Es lo suficientemente justo su dinero, su auto y por lo tanto su indignación? No lo sé. ¿Quién puede darse el lujo de saberlo?

Al fin y al cabo, si su auto y su dinero fuesen justos sería porque él en sí mismo es justo. Y si es justo, ¿de qué le sirve la justa indignación, si lo que menos le interesa a un justo es indignarse? ("El que esté libre de pecados, que arroje la primera piedra". Pero *el que estaba libre de pecados*, ¿tenía ganas de arrojar la piedra?).

Anotaciones de mi diario correspondientes al 28/7/97

0 0 0

Cambiando sólo la forma, no el fondo, del razonamiento anterior, se podría demostrar que la indignación no es justa ni siquiera en los casos que se toman más trágicamente que el robo de un auto, como un asesinato, en lo individual, o como la invasión de un país extranjero en lo que respecta a la indignación colectiva.

Todo pasa por el sentido del *derecho de propiedad* que tenga uno. Hay madres a las que les matan a uno de sus hijos y no se entristecen tanto como se indignan. Esas madres desvirtúan todo el orden natural de las cosas: consideran a sus hijos como meros objetos que les pertenecen, y sus indignaciones corresponden exactamente al mismo orden que el de un robo cualquiera. Al ser *dueñas, propietarias* de sus hijos, se indignan con el automovilista que atropelló a uno de ellos del mismo modo que se indigna un hombre al que le sustrajeron la billetera. Y así como muchas veces a la víctima de un carterista le interesa mucho más el vengarse del ladrón que lo que perdió en el robo, así también una "madre propietaria" centrará su interés en el placer de la venganza (ocultado muchas veces a los demás e incluso a ella misma bajo la excusa de la "justicia"), pasando el dolor de no volver a ver a su hijo a un lejano segundo plano. (Y si no hay ningún ser físico a quien odiar, por haber muerto su hijo, por ejemplo, en un accidente fortuito, culparán a la misma vida, o a la naturaleza o a Dios por haberle "robado" a su ser querido, y los tratarán tal como tratarían a un asesino de carne y hueso, odiándolos en busca del reparador placer de una venganza que, de uno u otro modo, pretenden concretar.)

La verdadera madre sabe que no es la dueña de sus hijos, que sus hijos son *hijos de la Vida*, y que ella como madre sólo cumple la función de cuidarlos y de amarlos. Los hijos son de la Vida, y como tales, tiene derecho a llevárselos cuando quiera, bajo la forma de un accidente, un asesinato o una enfermedad. La verdadera madre se entristecerá, sí, porque va a extrañarlo, pero no protestará, porque no tiene la soberbia de creer que sabe mejor que la Vida lo que le conviene a su hijo. No malgastará su tiempo en reproches, sino en seguir amándolo.

Respecto al tema de las guerras, se me dirá: "Sí, todo esto de la no violencia es muy tierno, pero ¿qué sería del mundo en este momento si Estados Unidos no se hubiera indignado e ingresado a la Segunda Guerra Mundial después del ataque de los japoneses a Pearl Harbor?"

No sé. No sé qué sería del mundo *hoy*. Probablemente los latinos, los negros, los judíos y todos quienes se diferenciaron demasiado de los "arios" serían más esclavos de lo que lo son ahora y vivirían en condiciones hiperinfrahumanas, víctimas tanto del hambre y del frío como del odio y del sadismo. Pero ¡a ver si nos entendemos, muchachos! A mí no me interesa --al menos en teoría--, tal como no debería interesarle a nadie, lo que sucede en el mundo *hoy* sino en virtud de lo que sucederá *mañana*, y mejor todavía, de lo que sucederá *en definitiva*. Si hoy me pegan una trompada, y mato a quien me golpeó, mañana no me pegarán, pero pasado mañana iré a la cárcel y estaré diez años ahí dentro. Si hoy me pegan una trompada, y me la banco, mañana tal vez me peguen dos, y pasado tres, pero no van a estar diez años golpeándome --o tal vez sí, pero ese no es el punto. No digo que la violencia y el placer de la venganza sean incapaces de crear bienestar y de solucionar los problemas (el problema del nazismo se solucionó así), sólo digo que

el placer de la venganza es un placer efímero, y que los problemas que se solucionan con la violencia son como pinchaduras de neumático que se tapan con moco: tarde o temprano reaparecen. Tal vez con otro formato y en un auto que no es (virtualmente) nuestro, pero reaparecen.

Tenemos que empezar a ver la historia de la humanidad como si fuera nuestra propia historia personal. Tenemos que olvidarnos de pensar sólo en cómo la pasaremos mejor nosotros, o nuestros hijos, o nuestros nietos, olvidándonos de todos los que vendrán detrás, que porque no los conozcamos no significa que no serán también de nuestra familia.

La justicia del hombre no es justicia, es *ajusticiamiento*. Detrás de esa marioneta están los hilos que la mueven, que son el deseo de venganza y el miedo. Se priva de la libertad a un asesino no por justicia, sino porque lo odiamos o porque le tememos, o por las dos cosas juntas. El odio y el miedo, que andan siempre de la mano, no deben tener cabida en un hombre que se precie de tal, y es por eso que la "justa indignación", la "sed de venganza" y la misma justicia --justicia con minúscula-- *no son revolucionarias*, no sirven para cambiar al mundo.

Muchos no entenderán esto, pero el hecho de que hoy no seamos siervos de los nazis sólo indica que tardaremos un poco más en llegar a nuestro destino¹.

Anotaciones de mi diario correspondientes al 29/7/97

0 0 0

¡Sí, claro que es deseable que exista justicia verdadera en la Tierra! Pero, como ya dijimos, es más que probable que nadie la conozca en su esencia. ¿Qué hacer entonces?

El mundo entero, y sus sistemas de justicia, al no conocer la justicia verdadera en sí misma se han basado tanto en la propia intuición como en cada uno de los repartidos credos éticos y religiosos para decidir qué es bueno y qué es malo en esta vida y qué hacer al respecto para, si no desterrar el mal, al menos mantenerlo en equilibrio con la bondad. Las grandes religiones --el cristianismo, el budismo y el hinduismo principalmente-- tienen como puntos de partida sabios preceptos morales que implican a la justicia, pero lamentablemente los encargados de escribir las leyes que rigen la convivencia humana, así como los responsables de hacerlas cumplir y de capturar y castigar a los infractores, no se basaron tanto en la ética religiosa como en sus propias intuiciones acerca de lo que había que hacer. Este no es siempre un procedimiento erróneo, y me contradiría si así lo pensara porque ya he dicho que a veces es mejor hacer lo que uno *siente* que es bueno y no lo que *se dice* que lo es. Pero ya lo dijo Einstein: todo es relativo, y aquí la relatividad está basada en el nivel de bondad --o de justicia, ya que estamos hablando de eso-- que tenga el que *siente* respecto del que *dice*. Aquí la historia humana no nos deja mentir, es contundente: los jueces, los legisladores, los gobernantes y los encargados de la seguridad social siempre, en toda época, fueron mil veces más déspotas e injustos que cualquier religioso, no hablemos ya de los iluminados. (En los casos, como sucedía en gran escala en la Edad Media e

¹ "El mal puede ser útil en la medida en que sea necesario para la aparición de un bien mayor" decía Crisipo unos años antes de que Hitler naciera.

incluso aún sucede con gran amplitud, en que los religiosos se tornan gobernantes, o legisladores, o jueces de las masas, dejo de considerarlos como tales y los enmarco en la categoría de *políticos*.) Ya hemos dicho que quien es malo intuirá malamente, de lo que se deduce que las intuiciones que estas gentes tuvieron y tienen acerca de la justicia presentan un grado de putridez similar al de sus almas, grado que personalmente intuyo (malamente, de seguro) como muy elevado.

Si para dictar sus leyes los legisladores de los países que dicen ser cristianos se hubieran basado un poco más en las enseñanzas y la vida de Cristo --que es su mejor enseñanza-- en lugar de basarse en lo que ellos creen que es correcto e incorrecto, todo el sistema legal imperante no existiría sino en la fantasía de la novela más aterradora de Kafka. Nuestra justicia no es cristiana, no mira tanto al dios misericordioso que perdona nuestros pecados como al del "ojo por ojo, diente por diente", y aun a éste lo mira mal, porque cuando se dijo esa frase no se buscaba justificar la venganza sino atenuarla, ya que antes de ella los ojos te los sacaban hasta por robar un pollo.

La justicia occidental está inspirada en la justicia del dios hebreo, pero no en los pasajes sublimes del Antiguo Testamento y demás libros judíos, sino en los más detestables, en los que se da a entender --o al menos así lo entienden muchos-- que Dios premia a los buenos con bienes materiales, que quien es próspero es bueno y justo, y que al ser la riqueza material la prueba más fehaciente de la integridad de las personas, quien ose usurpar los bienes de los "justos", o quien los trate mal, o quien levante la voz en su contra, sentirá todo el peso de la ira del Todopoderoso, y no se escucharán más que alaridos de dolor y "crujir de dientes".

Estados Unidos es el ejemplo a imitar, no sólo en lo que se refiere a su economía consumista, sino en todo, absolutamente todo, ya que ellos son los "civilizados", los idólatras privilegiados del dios de hoy, del dios Tecnología, del que nosotros somos apenas bárbaros aprendices de cultores. En ese paquete de lamentable dependencia --lamentable más para ellos que para nosotros²-- entra también su extraño modo de concebir el cristianismo, que, tal vez por ser ellos protestantes, está más cargado de los requechos del Antiguo Testamento que de las nutritivas sustancias principales del Nuevo. A ellos les calza muy bien esa doctrina, pues según ella son muy buenos (léase ricos) cristianos, y encima nos tienen a nosotros, los latinoamericanos, prestos a seguir ofreciéndoles nuestras "bondades" tal como lo hicimos desde siempre...³ A ellos les calza muy bien todo esto⁴; pero nosotros, indigentes inveterados, ¿cómo conciliamos nuestra pobreza endémica con una justicia que premia la bondad con riquezas? Si la justicia nos sugiere al oído, sin levantar mucho la voz, que seamos tan ricos como podamos, ya que la riqueza suele ser prueba suficiente de la rectitud y honradez de las

² "Cometer una injusticia es peor que padecerla" decía Sócrates esperando que alguien le creyera.

³ Somos como un paisano picado por una gigantesca mosca tsé-tsé: no sólo nos chupa la sangre, sino que además nos duerme.

⁴ Les calza bien económicamente, pero espiritualmente no tanto. Al menos eso es lo que se deduce de su tasa de suicidios.

personas⁵, ¿qué podemos hacer nosotros los pobres ante tal lavado de cerebro? El pobre que se deja seducir por esta filosofía ("pobre" en ambos de los sentidos que comúnmente se le da a esta palabra, el de pobreza material y el de ¡pobrecito!) no tiene más remedio que caer en alguno de los pozos negros preparados a tal efecto, y entonces se vuelve rico entre los pobres (léase explotador) o continúa siendo tan pobre como antes, pero ahora frustrado. Y ¿cuál de estos pozos justicieros es mejor, el que lo fuerza a uno a enriquecerse a costa de la vida de su prójimo o el que lo sume en la desesperación de hacer cualquier cosa por poseer lo que no se tiene?⁶ Si pretendemos vivir en un mundo justo, deberemos ir lentamente desdeñando esos principios en los que se basa la justicia seudopragmática e instantánea de los que *tienen* y montan su aparatejo legal con el exclusivo fin de protegerse de los que *no tienen*. Las leyes naturales del hombre tienden a hacerlo sociable, a igualarlo con sus semejantes, mientras que las leyes artificiales y su consiguiente justicia, tal como están hoy establecidas, tienden a disgregarlo, a separarlo en clases tal como el reino animal se separa en especies. Hoy el hombre rico está más alejado del pobre que el canguro del hipopótamo. Esto no es conveniente, y no es conveniente más para el rico que para el pobre, aunque parezca lo contrario.

Si el rico no se preocupara tanto por conservar sus riquezas, *perdonaría* más frecuentemente al pobre que le roba, y no habría tantos pobres tras las rejas. Habría más Justicia.

Si el pobre no se preocupara tanto por imitar a los ricos, no habría tantos robos, y las cárceles estarían más vacías. Habría más Justicia.

Si el rico no se preocupara tanto por aumentar sus riquezas, habría menos explotación, y en consecuencia menos pobreza extrema, y en consecuencia menos hambre, frío y enfermedades. Habría más Justicia.

Si el pobre no se preocupara tanto por imitar a los ricos, se daría cuenta de que es mejor ser explotado que explotar, y *perdonaría* al explotador porque "no sabe lo que hace", y no lo odiaría, lo compadecería, y al no odiarlo no querría vengarse de él, y en consecuencia no habría tanta violencia, ni tantas muertes, ni tantas revoluciones políticas. Habría más Justicia.

No quiero abolir la cárcel y el castigo para terminar con la injusticia; quiero

⁵ Para quien no crea, o no quiera creer, que la justicia legal del hombre occidental --desconozco la del oriental-- se basa en este principio, sugiero se haga un censo económico en las cárceles de los diferentes países y se averigüe el porcentaje de ricos y pobres que hay en ellas para luego compararlo con los porcentajes reales de pobreza y riqueza de la región. Los resultados seguramente dirán que los pobres presos son inmensamente más (proporcionalmente) que los pobres libres, lo que demostraría que, o bien la justicia humana protege a los ricos, o bien los pobres, sea por necesidad o por propia naturaleza, cometen (proporcionalmente) más delitos que los ricos, hipótesis esta última más difícil de suponer conforme nos alejamos de la definición humana de "delito" y nos acercamos a la cristiana de "pecado".

⁶ En realidad, si se observa bien, no importa mucho en cuál de los dos pozos uno cae, ya que en el fondo se comunican. El rico, por rico que sea, siempre está dispuesto a desesperarse y hacer cualquier cosa por apropiarse de lo que aún no posee --"quiero la luna" decía Calígula--, mientras que el pobre codicioso, con tal de poseer algo más que lo que tiene, no dudará en robar y matar, es decir, en enriquecerse a costa de las vidas de su prójimo.

abolir la injusticia para terminar con la cárcel y el castigo. Que no es lo mismo.

Anotaciones de mi diario respondientes al 30/7/97

0 0 0

[...] Hay que distinguir al recriminador del crítico.

Los seres humanos vivimos juzgando, y está muy bien que así sea porque para eso tenemos el discernimiento, que es la capacidad que tiene el cerebro de distinguir una cosa de la otra. Los otros animales también tienen discernimiento: saben distinguir. Pero el discernimiento moral, es decir, la capacidad de distinguir las acciones, pensamientos y sentimientos buenos de los malos, la capacidad de tener conciencia de que lo que hacemos, pensamos o sentimos está bien o está mal, es prácticamente privativa del hombre⁷. El hombre que no juzga moralmente nada, aquel que se maneja en la vida sin plantearse nunca el análisis de lo que es bueno y lo que es malo, ése más que hombre es un batracio. La cuestión no pasa entonces por si es bueno o malo juzgar moralmente; *lo que se juzga moralmente es lo que interesa*. Ahí está el quid del asunto, y ahora no nos será difícil reconocer al individuo recriminador para diferenciarlo del crítico, ya que el recriminador se especializa en juzgar moralmente a las personas, mientras que el crítico juzga moralmente las acciones, ideas y sentimientos de las personas pero no a las personas de las que salen, es decir, juzga moralmente todo lo externo a las personas, pero nunca a las personas en sí mismas, terreno en el cual se declara incompetente.

El recriminador, al juzgar a las personas, se da cuenta de que no son perfectas, y entonces comienza a increparlas achacándoles a ellas mismas la culpa de sus imperfecciones sin tener en cuenta en ningún momento que estas personas, si es que en realidad son tan malas como el recriminador supone, lo son porque su constitución genética así lo determinó, o porque crecieron en un ambiente moralmente despreciable. ¿Qué culpa tiene el criminal si algunos de sus antepasados eran ya criminales y él heredó sus genes, o si sus padres lo violaron y golpearon a mansalva cuando niño y creció creyendo que la violación y la violencia eran comportamientos de lo más normales también en el mundo externo a su precoz ambiente? ¿Qué culpa tiene de que la sociedad consumista en la que vive le lave el cerebro día y noche recomendándole comprar y comprar y comprar hasta lo más superfluo, y como él ya no tiene plata para comprar más, robe? El recriminador es el típico fanático del libre albedrío; sus razonamientos están tan atrofiados que no comprende que las personas no tienen el poder de elegir la constitución genética que será la base del temperamento y carácter de cada uno, ni tampoco nadie puede elegir si en su educación primera lo ayudarán a ser un hombre de bien o lo pervertirán hasta la locura. Siempre suponiendo que la recriminación esté fundamentada sobriamente, el recriminador echa culpas sobre un ser en particular cuando debería culpar a todo su árbol genealógico y/o al medio ambiente en que se ha criado. Juzgar moralmente a un ser concreto es mucho más cómodo que juzgar a una cadena infinita de antepasados o un medio ambiente que

⁷ Muchas especies animales tienen una conducta moral muy elevada, pero no un discernimiento moral elevado: tratan muy bien a su prójimo, pero escasamente comprenden por qué se comportan así.

no tiene límites bien definidos, y como el recriminador está en la fácil, se contenta con juzgar un punto del plano cuando debería juzgar al plano entero que le dio cabida y sin el cual el punto no sería lo que es.

El individuo crítico se da cuenta de la injusticia que representa el juzgar a las personas y a la vez es conciente de la imposibilidad de juzgar a los árboles genealógicos o a los medioambientes sin que algún inocente caiga en la volteada. ¿Qué es lo que hace entonces, siendo que le es imposible suspender el juicio?⁸ Lo dicho: se olvida de juzgar moralmente a entes concretos como los individuos o las sociedades y centra sus opiniones en los efluvios que de estos entes dimanan, castigándolos duramente con su crítica pero sin emprender nunca la imposible tarea de encontrar a los auténticos responsables del error con el "justo" interés de condenarlos. El individuo crítico que presencia un asesinato repudia *el acto mismo* del asesinato y siente el deber moral de manifestarlo así, y no levanta opinión alguna sobre el autor del crimen, mientras que al individuo recriminador no le preocupan el asesinato y sus consecuencias sino el asesino, y, castigándolo, lo utiliza como chivo expiatorio de sus propias culpas que se niega a investigar --o si las investiga, lo hace valiéndose de su viejo sistema, esto es, recriminándose por los pecados que comete y de los que su voluntad no es para nada responsable (los viejos autoflageladores religiosos y los que se hunden en el remordimiento pertenecen a este grupo).

La recriminación puede ser verbal, como cuando le reprochamos a un amigo el haberse olvidado de nuestro cumpleaños; o de hecho, como cuando golpeamos a ese viejo medio chicato por habernos chocado el auto; o de pensamiento, como cuando nos admiramos interiormente de la idiotez de los políticos, que son atraídos por el poder como la polilla es atraída por el fuego que la calcina; o de sentimiento, como cuando, por un momento, odiamos a los niñitos que inocentemente se agrupan a conversar en la vereda y nos impiden mantener la velocidad promedio de nuestra caminata. Considero recriminador tanto al juez que condena a muerte a un ser humano como a nuestra madre cuando nos amonesta por tener el pelo demasiado largo. Lógicamente, el grado del reproche va de acuerdo a la maldad del recriminador, pero el principio es el mismo, principio que sirve para distinguir aquellas personas que podrán tener cierta idea de lo que es la ética, pero no tienen idea alguna de cómo utilizarla --los recriminadores--, de aquellas otras --los críticos-- que, comprendiendo los principios éticos comunes a toda religión y filosofía sanas, se preocupan solamente por darlos a conocer, sin tener la tonta pretensión de obligar a los leones a que se comporten como gacelas.

Cuanta más noción se tiene de la Ética, menos se recrimina a quienes tienen la desdicha de no interceptarla.

Anotaciones de mi diario correspondientes al 5/5/98

0 0 0

⁸ Cuando los antiguos estoicos afirmaban que era preciso suspender el juicio para llegar a la ataraxia (serenidad del ánimo), se referían al juicio sobre las personas, ya que decían que lo que nos molesta, por ejemplo, de un individuo que nos insulta, no es el insulto mismo sino la opinión que nos hemos formado del individuo insultante: suspendiendo la opinión --suspendiendo el juicio--, el insulto no es nada indignante. Si el estoicismo hubiese instado a la suspensión *absoluta* de todo juicio, no se habría ocupado tan sabiamente de poner en claro los principios morales que lo caracterizan.

No se piense aquí que estoy condenando a los jueces. ¡No, me contradiría! No condeno a los jueces sino *al acto* propio de los jueces que es el juzgar a los criminales. A los jueces los absuelvo, los absuelvo por el mismo motivo que absuelvo a los criminales: porque "no saben lo que hacen", como dijo mi maestro.

En el fondo, jueces y criminales son la misma cosa.

Anotaciones de mi diario correspondientes al 7/5/98

0 0 0

Quienes viven del derecho penal --los jueces, los abogados y el sinnúmero de garrapatas que se hallan prendidas a la piel de la justicia y se alimentan con su sangre, dejándola débil y casi hueca-- aducen que, de no existir el sistema judicial y penitenciario, el mundo sería un completo caos en el que los malvados imperarían --como si no fuera eso lo que ahora sucede y siempre sucedió desde que el hombre primitivo, entre otras aberraciones más psicológicas, decidió que el suelo que pisaba era susceptible de apropiación. Esto ya lo aclaré el año pasado diciendo que probablemente sí el mundo sería, por algún tiempo, más caótico de lo que lo es ahora, pero que a la larga la completa libertad beneficiaría al espíritu humano y le haría comprender por fin que ser malo no es negocio, si es que el negocio de uno es la felicidad y no el dinero, el poder o la fama como parece serlo actualmente, "justicia" mediante⁹. Pero no les pidamos a los jueces y a los abogados que tengan una visión temporal y espacial más profunda; ellos, muchas veces con toda su buena intención, quieren establecer su sociedad perfecta aquí y ahora y por medio de leyes y otros mecanismos externos al hombre que son dados como "imperativos categóricos": *hay* que cumplirlos, porque son buenos en sí mismos, y si no los cumplís, ¡ñácate! ¡Y después son ellos los primeros en calificar de utópicos a los anarquistas, cuando no hay utopía más disparatada que la de suponer que las sociedades mejorarán a fuerza de patadas! No, no les pidamos que vean en tres dimensiones cuando han pasado toda su vida frente a una colorida y chata televisión de pensamientos, ni soñemos que nos tomarán en serio cuando les digamos que quien se preocupa en mantener el orden social de hoy sin interesarse por el de mañana es tan miedoso y egoísta como quien huye de su casa en llamas mientras escucha los gritos desesperados de sus atrapados hijos. Por eso es que hay que olvidarse de intentar persuadir a la gente bidimensional de las ventajas finales que le reportaría al mundo el carecer de toda ley y gobierno coercitivos. Dejemos esa misión imposible a los anarquistas políticos, que demuestran estar tan o más enajenados que los otros al suponer que la anarquía es posible en el tiempo presente y en un país determinado, independiente del resto.

⁹ Quienes tienen abundantes propiedades, y las ven en peligro, acuden a los tribunales; quienes tienen abundante poder, y lo ven amenazado, acuden a los tribunales; quienes se jactan de tener un "buen nombre", y son injuriados, acuden a los tribunales. Pero ¿por qué nadie levanta cargos contra su vecino por querer hacerlo infeliz? Sencillo: Todo tribunal, siendo en esencia injusto, tiende a mediar sólo entre los injustos --los amantes de la propiedad privada y los ladrones, los poderosos y los codiciosos y envidiosos del poder ajeno, los jactanciosos y los calumniadores--, mientras que a los hombres justos no les es de utilidad ninguna. Los hombres felices no acudirían nunca a un hipotético "tribunal de felicidad" so pretexto de que su vecino los molesta, porque los hombres felices, o sea los hombres justos, saben que las verdaderas "propiedades" del ser son inmanentes a él, no pueden ser arrancadas por la fuerza, o en el caso de que puedan ser arrancadas, ningún tribunal más que el que uno mismo tiene dentro podría recuperarlas.

Dejemos que los tontos se peleen con los locos y ocupémonos de persuadir, sí, pero evitando incluir en los argumentos las nociones de tiempo y espacio que pareciera ser que a casi nadie le importan.

"El objetivo de la justicia no es el gozar enfermizamente del castigo que se les inflige a los criminales, sino reformarlos para que en el futuro se adapten mejor a la sociedad". Falso. ¿Alguien ha visto algún criminal que haya salido de prisión mejor que como entró? Y si los hay, ¿en qué proporción están respecto de los que enloquecieron entre rejas, o de los que entraron dueños de un temperamento apacible o mediocre, o incluso malo, y salieron transformados en bestias? ¿Y qué de los condenados a cadena perpetua? Estos no son encarcelados con vistas a su purificación futura, porque su futuro es pudrirse siendo presos. Se me dirá que en este tipo de sentencias se considera que criminal ya no podrá regenerarse, a lo que responderé, junto con cualquier psicólogo, que *todo* ser humano, exceptuando al loco de remate, es regenerable. Si el criminal está loco, al manicomio, no a la cárcel; y si no lo está, condenarlo a cadena perpetua contradice todo principio psicológico, pues si hasta San Pablo se regeneró después de haber perseguido y torturado quién sabe a cuántos cristianos, ¿cómo no se le va a dar la oportunidad de regenerarse a un simple asesino? (Esto teniendo en cuenta que la "justicia" se dice cristiana y hace jurar¹⁰ sobre los Evangelios del que todo perdonaba al criminal que ni de broma recibirá clemencia. En las "justicias" no cristianas lo de San Pablo no vendría al caso, pero en la nuestra es la prueba de la cachada.) Si la "justicia" se basara seriamente en un ideal reformista, toda pena quedaría supeditada a la reforma del individuo. Así, si un individuo que robara un pollo no diera muestras psicológicas no de estar arrepentido, que no importaría, sino de haber comprendido cabalmente que robar en nada lo beneficia, ni a él ni a su hambrienta familia, si no diera estas muestras no podría salir de prisión así haya pasado ya medio siglo adentro; y del mismo modo, si a un violador y asesino de media docena de niños se le comprobase psicológicamente un cambio de carácter tal que ya no se le cruzase por la mente, ni aun en los momentos de mayor tensión y oportunidad, la idea y el deseo de cometer crimen alguno, entonces este ciudadano tendría todo el derecho de caminar por las aceras así haya purgado tan sólo un par de días de condena por su múltiple homicidio. Pero todos sabemos que el violador asesino, ante nuestra "justicia", encanecerá en la cárcel así se haya transformado en San Francisco de Asís después de cometer el crimen (cosa que, quitando la exageración, ha sucedido infinidad de veces), y todos sabemos también que los barrabravas que te

¹⁰ ¡Contradicción!: si hay algo que le molestaba a Jesús eran los juramentos. En Mateo 5. 34-36 se lee: "Yo os digo: No juréis en ninguna manera; ni por el cielo, porque es el trono de Dios; ni por la tierra, porque es el estrado de sus pies; ni por Jerusalén, porque es la ciudad del gran Rey. Ni por tu cabeza jurarás, porque no puedes hacer blanco o negro un solo cabello". Más claro, imposible. Sin embargo, San Agustín entiende que Jesús no prohibió jurar, sino abusar de los juramentos, con el fin de disminuir las posibilidades de que algún perjurio aparezca, pues sólo el perjurio, y no el juramento en sí, sería detestable a los ojos de Dios (ver Levítico 19.12 y Números 30.2; para la interpretación agustiniana del texto de Mateo, cf. su exégesis de *El Sermón de la Montaña*, I, 51, o sus *Sermones*, CCCVII, 4, en donde puede leerse que "jurar en verdad no es pecado, pero como es un gran pecado jurar en falso, quien no jura en absoluto se aleja de él"). Agustín adopta esta postura para dejar bien parado al Antiguo Testamento y también para salvaguardar la imagen de San Pablo, quien en Gálatas 1.20, en 2 Corintios 11.31, en Romanos 1.9 y en 1 Corintios 15.31, realiza sendos juramentos.

abren la cara de un pedrazo a la salida de la cancha recibirán treinta días de prisión, y no más, a pesar de que al salir seguirán siendo tan pavos como antes¹¹.

Pero para seguir un ideal reformista, además de supeditar la pena a la cura sería menester entregar el control de los condenados no a los carceleros, que no tienen noción alguna de cómo procurar que mejoren, sino a los psicólogos, que son los únicos seres capaces de orientar una moral descarriada e incentivarla al progreso, a la vez que son también los únicos capaces de decidir si en verdad, y no sólo en apariencia, se produjo el cambio. Pero de entregarse el cuidado de los criminales a los psicólogos, ¿cuál sería la primera medida que tomarían éstos en vista de la curación de sus presidiarios pacientes? ¡Pues dejarlos libres, claro está! El encierro sólo puede producir consecuencias beneficiosas en los espíritus realmente nobles que en libertad se obnubilaban por demás con los placeres sensitivos y perversos y que en la soledad de la prisión tienen el tiempo suficiente y la escasa diversión necesaria para penetrar en sí mismos y autoconocerse, tal como fue el caso del ya mencionado Francisco de Asís, o, menos conocido y comprendido, el de Oscar Wilde; pero estas son las excepciones que confirman la regla, la regla que dice que los criminales, o los enfermos del crimen, como yo preferiría llamarlos, no podrán curarse si permanecen encerrados, porque el encierro es una coacción, una represión directa hacia la libertad del reo de hacer lo que le plazca, y es sabido que los trastornos psicológicos --y es bien claro que todo criminal padece uno-- no se alivian con represiones, sino todo lo contrario.

El ideal reformista que pregonan los justicieros actuales sólo tendría sentido entonces si se le diese a elegir al preso entre permanecer encerrado o salir en libertad y reportarse periódicamente con su psicólogo. Se me dirá que plantearle semejante opción a un reo carece de todo sentido, a lo que responderé que sí si nos remitimos a los tiempos actuales, en los que las cárceles se parecen más al infierno del Dante que a un instituto correctivo; pero para cuando nuestros jueces, políticos y policías sean tan poco sádicos como para entregar el dominio de los criminales a los psicólogos, para cuando llegue ese día las cárceles serán tan agradables que más de un individuo soñará con permanecer algún tiempo en ellas a modo de vacaciones¹².

Lógicamente, para cuando el poder instituido tome una decisión de este tipo ya los psicólogos no se parecerán mucho a la mayoría de los actuales. Hoy en día, lo que hace la psicología con el individuo neuróticos es, o bien procurar que sus

¹¹ (Nota añadida el 26/5/3.) Uno de los fundadores de la escuela correccionalista de derecho penal, el jurisconsulto alemán Karl David Roeder, dijo hace ya siglo y medio que "la pena no ha de servir más que a su fundamento y objeto, de modo que apenas la culpa aparece extinguida por la corrección, la pena carece de sentido y debe cesar en honor del derecho, no ya sólo de hecho a virtud de indulto o de prescripción" ("Examen de algunas objeciones contra la teoría correccional", ensayo incluido en sus *Estudios sobre derecho penal y sistemas penitenciarios*, p. 176). Sabias palabras... que han caído en saco roto hasta el presente.

¹² (Nota añadida el 26/5/3.) Vuelvo a Roeder: "El sistema de prisiones en vigor, ha obrado tan perniciosamente con relación a la mortalidad, a la salud y a la moralidad de los penados, como si en realidad se hubiese calculado para su perdición espiritual y física" ("Mejora del sistema de prisiones por medio del aislamiento" (1856), ensayo incluido en *ibíd.*, p. 194). Y es que en realidad se calculó para eso, para la venganza corporativizada y no para la corrección.

síntomas se manifiesten lo menos posible, o bien enderezarlo a que adopte las actitudes que la sociedad en que vive considera normales. Pero si la sociedad en que vive está enferma --y todas lo están en mayor o menor proporción--, encauzarlo hacia la normalidad social es encauzarlo hacia la enfermedad, con lo cual uno nunca sabe si la psicología está realmente sanando al paciente o lo está dejando peor de lo que estaba. El psicólogo del futuro --que por cierto existe actualmente, pero sólo como minoría y empleando métodos aún muy rudimentarios-- procurará conducir al paciente no hacia la normalidad social, sino hacia el fondo de su ser, que es el único sitio inmune a las enfermedades y en donde sí se sentirá realmente aséptico, limpio del dolor que las impurezas espirituales provocan¹³. Esta clase de psicólogo es la única que tiene la capacidad suficiente como para revertir los procesos mentales del criminal y hacerle comprender interiormente que el camino del crimen es tortuoso en todas sus formas; y así, por medio de la persuasión psicológica que apunta de lleno y sin vueltas al centro del razonamiento humano, habiendo el criminal comprendido esto automáticamente cesará de sufrir impulsos irracionales que lo inciten a malograr los bienes del prójimo. Para cuando existan psicólogos así, la enfermedad del crimen será tan sencilla de tratar como las paperas --aunque hay que aclarar que, llegado ese día, difícilmente habrá ya criminales en la Tierra, o si los hubiere, serían harto más dóciles que los actuales y sus crímenes mayores estarían a la altura de las travesuras de nuestros niños.

Hoy en día, cualquier psicólogo promedio no le haría ni cosquillas a cualquier criminal promedio en el sentido de poder reformarlo. Por eso, si hoy dejásemos libres a los criminales esperando que merced a la terapia no reincidan en el crimen, estaríamos pecando de ingenuidad extrema. Hoy sería ingenuo pensar eso, pero ¿sería tan ingenuo pensar que, no digamos todos, pero sí un porcentaje apreciable de los liberados atenuaría su conducta criminal como mero agradecimiento a la piadosa decisión de no castigarlos?

Por mi parte, si yo tuviera el poder de liberar a cien presos para luego observar cómo se conducen ante la libertad otorgada por pura clemencia, lo haría gustoso confiando en que al menos buena parte de ellos se comportará mejor que antes de ser apresados. Y si de los cien, noventa y nueve vuelven a cometer los mismos crímenes del pasado y sólo uno, recordando el gesto de haber sido liberado, mejora su carácter y se compromete ante sí mismo a no defraudar a quienes de él se apiadaron, si esto se diese igual diré que la justicia no ha fracasado, porque la misión de la justicia es la de mejorar el carácter de la sociedad, pero también, y antes que nada, tiene la misión de mejorar el carácter individual de los seres sociales. Y si noventa y nueve no comprendieron el mensaje, que por cierto no los ha empeorado, mientras que uno sí lo hizo y ha mejorado, la sociedad entera se habrá beneficiado.

Y si de los cien, los cien volviesen al crimen, la justicia tampoco habría

¹³ Contradiendo el relativismo ético propugnado por Freud, Erich Fromm, su discípulo mejor, nos regala estas magistrales palabras: "La neurosis misma es, en último análisis, un síntoma de fracaso moral (aunque «el ajuste» no es de modo alguno un síntoma de triunfo moral). Un síntoma neurótico es en muchos casos la expresión específica de un conflicto moral y el éxito del esfuerzo terapéutico depende de la comprensión y de la solución del problema moral de la persona" (*Ética y psicoanálisis*, prólogo).

fracasado. Los criminales podrían no haber mejorado; pero yo, junto con todos los que se apiadaron de ellos, sí. Y en cantidades industriales.

Anotaciones de mi diario correspondientes al 14/5/98

0 0 0

Una objeción se me antoja respecto de esto último, y es la siguiente: Los criminales, si son liberados y reinciden en el crimen, no habrán mejorado de carácter con la liberación, pero tampoco empeorado; quien los liberó siguiendo los dictados de sus impulsos de compasión sí habrá mejorado notoriamente su carácter con la acción, pero a su vez estos criminales liberados provocarán una ola de crímenes que despertará la indignación de la mayoría de la población no criminal, haciendo que ésta se levante contra los criminales bajo la forma de justicia por mano propia u otras similares, lo que al parecer redundaría en un empeoramiento del carácter de toda esa masa poblacional que con sus criminales presos vivía tranquila y ahora se comporta de manera brutal y odiosa. Luego, tenemos el siguiente cuadro: a) los criminales no han mejorado ni empeorado; b) quienes liberaron compasivamente a los criminales han mejorado, pero este es un grupo muy reducido de personas, y c) la gente común que ahora soporta la ola de crímenes se ha vuelto más odiosa y sádica contra su prójimo, o sea que ha empeorado, y esta masa de gente es muchísimo más numerosa que la que ha mejorado. Si nos guiamos por esta objeción, la liberación de los presos (al menos en el corto plazo y en el espacio reducido de dicha comunidad) ha resultado, en la balanza, éticamente incorrecta.

Yo no intento hacer de mis escritos lo que se cansan de hacer ciertos escritores, a saber, el justificar con ellos la opinión inamovible que se tiene de las cosas. Si alguna vez lo hice o lo hago, ha de saberse que no es ésa la intención principal que me mueve a escribir. Yo escribo, en primer lugar, porque me causa placer escribir y leer lo que escribo, y en segundo lugar, escribo porque deseo con toda mi alma llegar a la verdad. La verdad se me presenta en el marote muy oscura y desordenada; mis razonamientos raramente cierran si los modulo, por así decirlo, en el vacío de mi propio cerebro sin valerme de un auxilio que los haga bajar de las nubes en donde giran en seco y a la vez los ordene cualitativa y cuantitativamente para que a mi desesperante lentitud de asociación de ideas no se le haga tan complicado desarrollar una hipótesis. Ese auxilio no es otro que el que me brindan mi birrome y mi cuaderno. Cuando mi birrome y mi cuaderno me llevan, razonamiento mediante, a una objeción semejante a la del párrafo anterior, que contradice de plano prácticamente todo mi sistema de pensamiento preestablecido relacionado con el tema de la justicia, no adopto la solución facilista de olvidarme de dicha objeción, de hacerla desaparecer, de esconderla como quien esconde debajo de la alfombra la tierrita que hay dentro de su casa por la simple pereza de no querer limpiarla, o por la ignorancia de no saber cómo hacerlo. Lo que yo hago en un caso así, y para continuar con la metáfora, es, primero, cerciorarme hasta donde pueda de que en realidad es tierrita lo que apareció bajo mis pies. Si me convengo de que sí, entonces la levanto con la pala de mis contrarrefutaciones y la coloco no debajo de mi alfombra sino en el techo de basura. Pero si al analizar detenidamente la tierrita caigo en la cuenta de que en realidad no es tierrita, sino oro en polvo lo que estoy pisando, entonces no lo tiro a la basura ni lo escondo

debajo de la alfombra: me lo guardo, y compro con él una casa más verdaderamente habitable que esta que hoy estoy utilizando.

No sé si analicé lo suficiente la tierrita que quiso aparecerse hoy bajo mis pies; pero que la analicé, la analicé. Y el resultado del análisis dio que era tierrita nomás. Por lo tanto, ya mismo voy hacia el tacho para depositarla en donde corresponde.

El otro día leí en *Clarín* un reportaje a uno de estos neosofistas que se autoproclaman filósofos. El tipo decía --como todos los de su clase-- gran cantidad de cosas carentes de toda sustancia, pero de repente surgió el tema del psicoanálisis y ahí sí que se jugó un poco... y perdió: "No creo en el psicoanálisis. No creo en ninguna ciencia que presuma de tener una respuesta para todo", espetó sin misericordia para con mi amigo Freud, que se revolvía en su tumba. Yo creo que este señor basó su no creencia en una premisa errónea, y desde aquí lo invito a revisarla para ver si cambia de idea y puedo contagiarle la fe que en mí han despertado muchas de las teorías freudianas y otras tantas de sus sucesores que las pulieron, modificaron o ampliaron.

El psicoanálisis no presume de tener respuesta para todo; simplemente se jacta de saber elaborar *hipótesis* que permitan explicar *algo* sobre *algunos* temas que a simple vista se presentan confusos. Que yo sepa, exceptuando las ciencias exactas no existe ciencia ninguna que se precie de haber llegado a un conocimiento final y acabado del tema que trata, que se vanaglorie de haber descubierto una verdad de tal naturaleza que no pueda ser mejorada. *No existe ciencia que no tenga mezcladas entre su cuerpo de verdades unas cuantas porciones más o menos grandes de mentira.* El psicoanálisis es una ciencia, y como tal puede tener aciertos o errores. Pero como es una ciencia cuyos postulados resultan ser extremadamente difíciles de corroborar empírica o racionalmente con un grado notable de certeza, se presta mucho a la charlatanería, y estos charlatanes son justamente quienes echan abajo la credibilidad de la gente respecto de este tipo de explicaciones psicológicas, las cuales no están exentas del peligro de ser falsas, pero tampoco nadie podría confirmar que muchas de ellas no son en alto grado verdaderas.

Tengo que dejar en claro nuevamente que yo considero que una sociedad ha mejorado cuando aprecio una mejoría en el carácter de los individuos que la componen, que puede coincidir o no con una mejoría en sus conductas. Quien valore a una sociedad por lo que hace y no por lo que es, ya puede irse despidiendo de mi argumentación, pues de ningún modo lo convencerá, sobre todo teniendo en cuenta que decidí en esta parte de mi alegato circunscribir mis razones a plazos y espacios breves.

Unamuno solía decir que si una persona tiene ante sí a otra a la que odia, el mejor remedio para curar ese odio era sacudirle unas cuantas trompadas. Así, a costa de unos simples moretones terminará abrazando a su pretérito enemigo y el odio se habrá desvanecido de su temperamento, lo que no habría sucedido si en vez de trompearlo lo hubiese tratado hipócritamente como a uno de sus mejores amigos. Y esta cura la extendía a las sociedades y a los países enteros: decía que no había abrazo más sincero que el de dos combatientes de bandos contrarios al finalizar la guerra. Yo no creo que el odio de la gente se cure por el solo expediente

de darle libre salida, de desreprimirlo; antes bien, ya que el odio de alguien necesita de motivos que lo incentiven, lo mejor que se puede hacer para extirparlo es refutar esos motivos ante quien los esgrime y así cortar no la raíz del odio, pero sí el abono que lo hace crecer, dejando que con el tiempo se seque solo. Pero hay una tarea que sí le corresponde a la liberación de los impulsos, y es la de hacerle notar a nuestra conciencia que hay algo que le impide crecer, que hay una grave falla en nuestro carácter que no fue creada por ese impulso agresivo, sino sólo dada a conocer por éste. Para comenzar a solucionar un problema el primer requisito es tener conciencia de que el problema existe.

Ante una sociedad plagada de criminales como probablemente lo sería (al menos en un principio) aquella que abriese las puertas de sus cárceles, habrá ciudadanos que se indignarán y otros que no. Los que se indignarán, y procurarán hacer justicia por mano propia, son los criminales encubiertos que toda sociedad posee. Son tan criminales como los criminales ilegales, sólo que la ley, por uno u otro motivo, no los considera capaces de perjudicar o modificar de alguna manera el orden social establecido, y por lo tanto no tiene motivos para perseguirlos. Ya hemos establecido que los criminales ilegales --los que han salido de la cárcel-- no empeorarán su carácter siendo libres. Tampoco empeorarán los que no se indignan frente al crimen. ¿Quiénes quedan? Los criminales "legales". Éstos, estando los criminales ilegales presos, iban por la vida completamente inconcientes de la putridez de sus temperamentos. Vivían suponiendo que eran buenos por el solo hecho de que la justicia no los perseguía. No eran muy felices, pero, siendo que se consideraban buenos, no podían entender el verdadero motivo de sus desdichas --en los casos en que estas desdichas no jugaban a la escondida con la conciencia tal como se escondía el verdadero temperamento¹⁴. El hecho de que salga uno, diez o diez mil presos de la cárcel es algo completamente externo a cualquier individuo maduro, pero a los criminales "legales" decididamente los trastornará, porque esta medida perjudicará sus intereses, cosa que no sucederá con los individuos maduros, que no es que no tengan intereses, sino que los tienen puestos en sitios inaccesibles a los criminales. Pero este trastorno que experimentará el criminal "legal", ¿indica un empeoramiento de su carácter? No; lo que indica es que su antigua tranquilidad no se debía a su bondad de carácter sino a una circunstancia completamente fortuita y exterior a su ser, a saber, el que estuviesen impedidos de agredirlo todos aquellos que deseaban hacerlo. Una vez sueltos los criminales ilegales, los legales la emprenderán contra ellos para defenderse. De este modo, las categorías de "criminal legal" y "criminal ilegal" desaparecerán del contexto social: habrá sólo criminales (los que se pelearán entre sí) y no criminales.

Si metiera yo en este embrollo el argumento de la selección natural darwiniana, ya de por sí se visualizaría el mejoramiento del carácter social: los malos tenderían a destruirse entre ellos y los buenos sobrevivirían. Pero aun prescindiendo de esta lógica --lógica que conocen muy bien los criminales legales y por la cual nunca soltarían a los ilegales-- se puede conjeturar que el carácter

¹⁴ El tema de los infelices que desconocen su propia infelicidad o que incluso creen ser felices es muy extenso como para desarrollarlo aquí y me desviaría demasiado del asunto que ahora estoy tratando. Déjolo entonces para una ocasión más propicia.

social mejoraría notablemente, ya que ahora el criminal legal, habiéndose puesto a la altura del ilegal, tomará por fin conciencia de su propio carácter, y ya hemos dicho que sacar a la luz el problema es el paso fundamental que lleva luego a intentar resolverlo¹⁵.

El caos social, si la liberación no se hace gradualmente ni es apoyada por la gran mayoría de los ciudadanos, es muy probable que en un principio se manifieste con crudeza. Pero ya hemos dicho que lo que nos interesa, aun despreciando los beneficios futuros que inevitablemente traería el vivir libre y en una sociedad libertaria, lo que nos interesa primordialmente es el mejoramiento del carácter de la sociedad y su gente, no su comportamiento, que es algo mucho más sencillo de modificar que una raíz caracterológica. La desmantelación del actual sistema carcelario *no le haría mal a nadie*, y es muy probable que beneficie a muchos. Beneficiaría principalmente a los presos, porque nadie que no sea un santo puede mejorar en el encierro, y nadie que no sea un diablo puede empeorar después de ser perdonado. Pero beneficiaría también a los libres, porque les haría saber que no son todo lo buenos que creían ser, y entonces sí podrían emprender el camino que casi todos hoy en día desdeñamos: el del automejoramiento.

Desde el origen mismo de las sociedades, se ha buscado la forma más efectiva de combatir el crimen. Resulta gracioso pensar que a casi ningún gobernante se le haya ocurrido la idea de que no es el crimen sino *la maldad de los criminales* la que hay que combatir para que una sociedad evolucione. El crimen es a la maldad lo que la fiebre a una enfermedad intestinal: no son la enfermedad, son los *indicadores* de la enfermedad. Si confundimos la señal del mal con el mal mismo nos ocurrirá lo mismo que al infectado que, molesto por la fiebre, día tras día se satura de aspirinas para bajarla sin reparar en lo más mínimo en la infección, que se termina convirtiendo en cáncer y lo mata. Si este tipo hubiese meditado un poco, habría dejado sin control a la fiebre y a sus molestas --y nada más que molestas-- consecuencias y se habría dedicado a solucionar el verdadero problema que era la infección en su intestino. Y no descarto que la comparancia sea del todo exacta en el sentido de que la fiebre, además de ser el aviso del mal, suele ser por sí misma el remedio, matando con su calor a los gérmenes que nos infectan. Si esto es así, el deporte de encarcelar a la gente que no encaja en el molde puede ser más peligroso de lo que se pensaba. Y el deporte de dejarla libre, sea por principios racionales como el que aquí he intentado exponer, sea por pura, amorosa e irracional compasión, puede ser lo que nos salve de morir cancerosos.

Elijan, señores: ¿un largo y penoso proceso tumoral que terminará consumiéndonos... o cuarenta y dos grados de fiebre por un par de días?

Anotaciones de mi diario correspondientes al 28/5/98

¹⁵ Todos los que no estamos presos ni nos persigue la justicia somos, en más o en menos, "criminales legales": cometemos esa clase de inmoralidades que no están penadas por la ley. Y como nuestra conciencia tiende a identificar el Bien universal con las ordenanzas legislativas de nuestra sociedad, nos creemos muy buenos sólo porque respetamos ese tipo de reglamentación casera. Una forma más certera de averiguar qué tan buenos somos es imaginar qué actitud adoptaríamos ante una sociedad sin leyes ni policía: si nosotros mismos procuramos calzarnos el uniforme para defender nuestros intereses, somos seres despreciables; si nos deprimimos al ser avasallados por el crimen sin que nadie nos defienda, somos seres cobardes e inmaduros; si nos mantenemos alegres y estoicos, sabiendo que ningún criminal podría quitarnos nuestros verdaderos tesoros..., entonces sí somos algo parecido a una persona buena.

0 0 0

Bertrand Russell, desde su libro intitulado *Por qué no soy cristiano* (pp. 48-9), me dice que "es evidente que el hombre propenso al crimen tiene de ser detenido, pero lo mismo sucede con el hombre hidrófobo que quiere morder a la gente, aunque nadie lo considera moralmente responsable. Un hombre que tiene una enfermedad infecciosa tiene que ser aislado hasta que se cure, aunque nadie lo considera malvado. Lo mismo debe hacerse con el hombre que tiene la propensión de cometer falsificaciones; pero no debe haber más idea de culpa en un caso que en otro". Respondo a esto afirmando que la criminalidad no es contagiosa: un criminal-hidrófobo, si lo dejamos libre, podrá ser que nos muerda, pero nunca podrá contagiarnos la rabia. Si nos muerde, tal vez despierte en nosotros un sentimiento de odio en el instante posterior a la mordida, o más aún: tal vez despierte nuestro rencor y su consiguiente deseo de venganza; pero la palabra clave aquí es *despertar*: el criminal no nos contagiará su enfermedad, sólo hará que se despierte en nosotros nuestro lado criminal que *ya existía*, pero que se mantenía latente. Si no tenemos ningún costado criminal en nuestra personalidad, difícilmente nos nacerá uno por más atrocidades que padezcamos. Y hasta me inclino a pensar lo contrario: los mártires cristianos se hacían más santos y sabios cuanto más se los perseguía y castigaba.

Por lo demás, creo que con lo escrito hace un par de meses (o hace un par de páginas para quien lee) contesto de manera sobrada la cuestión planteada por mi amigo Russell acerca de la conveniencia de mantener encerrados a los criminales no locos. Y como el tema ya comenzó a realizar círculos viciosos dentro de mi pensadora, lo abandono sin más para entonces dedicarme de lleno a escribir sobre algún otro asunto que considere candente. Que yo considere candente, no que consideren candente los demás, pues ha de saberse que lo que escribo lo escribo sólo para mí, lo escribo porque me aclara mis propios pensamientos y, sobre todo, porque disfruto al hacerlo; si los demás se aclaran conmigo, o si se divierten conmigo, es algo que a mí, en el momento de escribir, no me interesa en absoluto. Creo que así debe comportarse quien va en busca del autoconocimiento y no del autoenvanecimiento, y creo que también así debería comportarse quien aspire a ser un simple y modesto artista y no un acaudalado mercenario (¿y asesino?) de su propio talento.

Anotaciones de mi diario correspondientes al 29/7/98

0 0 0

Para terminar definitivamente, les pregunté a tres personas su opinión acerca de la costumbre que tienen las sociedades de castigar con la muerte, con la cárcel, con el linchamiento, con la tortura o con cualquier otro medio a las personas que consideran perjudiciales para el buen funcionamiento de las instituciones regentes.

El primer interrogado era un filósofo, el cual me dijo que "no le veo sentido a eso de culpar a alguien por un crimen que sólo pudo cometer porque recibió una mala educación o una mala combinación genética, factores éstos de los que de ningún modo es responsable. Si no me engaño, el sistema judicial no es otra cosa que la racionalización social de los impulsos sádicos y vengativos que los

habitantes de una sociedad enferma siempre tienen y necesitan descargar de alguna manera".

Después encaré al segundo, quien habló luego de prestar gran atención a las palabras del filósofo: "Yo no sé si el asesino es responsable o no del exterminio de mi familia. Mas esa cuestión no creo que sea crucial para nadie: si no era responsable, que haga su vida, y si era responsable, que haga su vida también, porque lo perdono". Era la voz de un santo.

Por último me topé con un revolucionario: "Hay mucho dolor en el mundo esperando que yo lo anule; no me sobra el tiempo como para perderlo castigando a la gente por el simple delito de haber nacido estúpida".

"Creo que esta gente no se confunde", me dije a mí mismo mientras los veía irse felices, sonrientes..., abrazados el uno al otro como si fueran hermanos... Y me equivoqué. Porque no hicieron más que caminar unos cuantos pasos que ya mis sentidos comenzaron a percibir el milagro: ¡Se habían confundido!

¿Quién dijo que no son buenas las confusiones?

Anotaciones de mi diario correspondientes al 1/8/98

0 0 0

XII

De la revolución cubana, de Nietzsche y del nazismo¹

Jueves 1° de enero del 2009 /12,33 p.m.

Para que en el porvenir tengamos más confianza en la propiedad y ésta se considere más moral, es preciso abrir todos los caminos de trabajo que lleven a la "pequeña" fortuna, pero impedir el enriquecimiento fácil y súbito. Habría que retirar de manos de los particulares todas las ramas de transporte y de comercio que favorecen la acumulación de las "grandes" fortunas, y, ante todo, el tráfico de la moneda, y considerar a los que poseen demasiado como seres peligrosos para la seguridad pública, con el mismo título que los que no poseen nada.

Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, tomo II, "El viajero y su sombra", 285.

Hoy se cumplen cincuenta años del triunfo de la revolución política más pintoresca e idealista del siglo XX. La mayoría de los periódicos de Buenos Aires hacen un balance negativo de dicho episodio. El diario *La Nación*, por ejemplo, afirma en la tapa del suplemento "Enfoques" del 28/12/8 que "tras medio siglo de gobierno castrista, sin rumbo político y acosada por la pobreza, la falta de desarrollo y la censura, Cuba está hoy lejos de haber cumplido con las promesas de la revolución". Quieren los dueños de estos periódicos que Cuba elimine los totalitarismos e ingrese a la sana democracia titiriteada por Norteamérica tal como es el caso de casi todos los demás países del continente. Se fomentarían entonces en esta isla caribeña, para regocijo de los amantes del capitalismo bien entendido, vastos planes de analfabetización general comparables a los que implementan otros grandes referentes de la región, y se procuraría que las tasas de mortalidad infantil alcancen, por lo menos, el nivel que ostentan en los países pioneros de Latinoamérica como Brasil o la Argentina. Por último, el tema de los hospitales públicos: es hora ya de que comiencen a funcionar mal y a discriminar a la gente que se acerca a ellos, priorizando la atención de los políticos y periodistas extranjeros que buscan poner fin a sus dolencias en esas latitudes por no confiar en los establecimientos médicos de su zona de influencia.

Pero supongamos que sí, que la revolución cubana fracasó. ¿Habría sido que fracasó porque la idea central que la cruzaba del comienzo al fin era descabellada, inmoral o errónea? No me parece. Si fracasó, fracasó como fracasa un hombre que quiere respirar mientras otros energúmenos más corpulentos le tapan la nariz y la boca con sus manos. Le han bloqueado las vías respiratorias y ha fallecido; es asesinato, no fracaso. ¡Y todo por querer respirar un poco de aire puro!

Había en Latinoamérica, tierra de ovejas negras, una ovejita gris que se paseaba con alegría y cadencia por entre sus compañeras, que la observaban con indignación. Esa ovejita gris ya no está, y el rebaño de ovejas negras lanza por fin

¹ Anotaciones extractadas del último tramo de mi *Diario impersonal*.

balidos de alivio. ¡Adónde iremos a parar, si ya ni tonos grises nos quedan!

0 0 0

Viernes 2 enero del 2009 /11,09 p.m.

Me muevo de la gloriosa izquierda --gloriosa, pero errada en su metodología, en sus medios-- y paso a la deshonrosa derecha --deshonrosa en todo sentido². ¿Fue Nietzsche realmente un precursor, un preanunciador del nazismo? Yo entiendo que sí, y después de haber leído el capítulo 19 de *La filosofía y el barro de la historia* de José Feinmann, lo entiendo más todavía.

Después está esta cuestión segunda: ¿fue Nietzsche antisemita? A primera vista parece ser lógico, si uno ha contestado que sí a la primera cuestión, contestar también afirmativamente a esta otra, pero lo cierto es que tal relación de necesidad no es imprescindible que aparezca: podemos suscribir a las ideas filosóficas centrales del nacionalsocialismo alemán y no ser antisemitas, pues el antisemitismo no es idea filosófica sino política o social. Y así como pudo suceder que Nietzsche haya sido el pensador bandera del hitlerismo sin ser el pensador favorito de Hitler (el cual fue Schopenhauer), así también afirmo que Nietzsche le abrió al nazismo las puertas de Alemania sin haber sido una persona que detestase a los judíos (como sí los detestaba Schopenhauer). "Encontrar un judío --decía el bigotudo-- es un beneficio sobre todo cuando se vive entre alemanes. Los judíos son un antídoto contra el nacionalismo, esa última enfermedad de la razón europea³[...] son quizá la raza más fuerte [...]. Su organización presupone un devenir más rico [...]. Una raza que no ha perecido, es una raza que ha crecido incesantemente. La duración de su existencia indica la altura de su evolución: la raza más antigua debe ser también la más alta" (*Fragmentos póstumos*, julio-agosto de 1888, 18 (3)). Si la cita no es apócrifa (se sospecha que la obra póstuma de Nietzsche fue adulterada por su hermana), pruébanse con ella dos cosas: la que nos interesaba probar, que Nietzsche no consideraba que los judíos fuesen inferiores en algún sentido al resto de los mortales sino todo lo contrario, y por esto mismo se prueba, de rebote, que no era Nietzsche un buen razonador, porque si tomamos al pie de la letra las afirmaciones que aparecen en las últimas dos oraciones tenemos que concluir, por ejemplo, que las cucarachas vienen creciendo incesantemente y que al ser su linaje mucho más antiguo que el del hombre, la raza cucarachil es "más alta" que la raza humana. (En rigor, aquí no se trata de razas sino de especies, pero la extrapolación es admisible.)

Ya me veo venir a los filosemitas acusándome de rebajar a los judíos a la categoría de cucarachas, lo cual no es verdadero ni mucho menos, pero tampoco quiero participar de la superstición contraria. Ha quedado claro --al menos para mí-- que Nietzsche no era antisemita⁴; si ahora se quiere investigar el posible

² Para discernir rápida y groseramente lo que yo entiendo por izquierda y por derecha, diré que la primera encomia la igualdad (económica y jurídica) de las personas y la segunda la desigualdad (admitalo públicamente o no lo admita).

³ ¡Pero cómo! ¿El supuesto adalid de los nazis renegando del nacionalismo? Sí, y estamos en el mismo caso que el de antes, porque Nietzsche fue adalid filosófico, no político, y el término "nacionalismo" es político a más no poder.

⁴ Si alguien lo duda todavía, sírvase leer *La genealogía de la moral*, tercera disertación, 26.

antisemitismo de quien redacta estas notas, remito al lector a las entradas de este diario que van desde el 21/9 hasta el 12/10 del 2003. Allí se aprecia claramente... que la cuestión judía, pese a no pertenecer al ámbito de la filosofía en un sentido estricto, me apasiona como pocas, y es casi seguro que volveré a ella en algún momento para verter nuevas opiniones o criticar las ajenas⁵.

0 0 0

Viernes 16 enero 2009 /20,59 p.m.

Eduardo Carrasco afirma que Nietzsche "deseaba ser leído con el cuidado que emplea un filólogo en la interpretación de los textos antiguos" (*Nietzsche y los judíos*, p. 65). Yo, que leo a Nietzsche sin cuidarme para nada de su tan elevado deseo, les exigiré lo mismo a mis lectores y sólo a los que cumplieren este requisito respetaré cuando me lluevan las críticas.

0 0 0

Miércoles 4 febrero del 2009 /7,52 a.m.

Sigamos con Nietzsche con el nazismo.

Ya he dicho que para mí, este pensador no profesaba un odio sistemático hacia los judíos, y que entonces, *en ese sentido*, la ideología nazi es, por donde se la mire, incompatible con el pensamiento nietzscheano. Empero, dije también que los conceptos filosóficos centrales de Nietzsche se avienen de maravillas con el ideal conductual del nazi consecuente, y en este sentido, la propaganda de este movimiento no fue tan tergiversadora como ciertos discípulos nietzscheanos, amantes de su maestro y horrorizados del Holocausto, suponen. Pero digo bien que la filosofía de Nietzsche avala lícitamente al nazismo sólo en sus actos y de ningún modo en sus sentimientos, porque si el movimiento nazi tuvo un común denominador entre sus feligreses, esa comunión consistía en el odio y el resentimiento hacia el judío, y Nietzsche dejó siempre muy en claro que todo accionar y que toda ideología basados en el odio y el resentimiento son patológicos y decadentes.

Si a mí me apasiona toda indagación profunda respecto del nazismo pese a mi aversión por la política, es porque el nazismo fue un movimiento político *con base filosófica*. Si esta base no existiera, el estudio del nazismo me aburriría tanto como, por ejemplo, el estudio de la ideología peronista. El nazismo tenía su filosofía, y era la de Nietzsche --o al menos se parecía mucho a ella.

Y así como Marx ideó su sistema comunista pensando en las naciones industrializadas como Inglaterra o Alemania y no en las naciones agrícolas como Rusia, así Nietzsche alabó el expansionismo y la belicosidad⁶ tomando como referentes a determinadas civilizaciones pretéritas y desdeñando a los alemanes de su época. "Entre los antiguos germanos y nosotros los alemanes --decía-- apenas subsiste ya afinidad conceptual alguna y menos aún un parentesco de sangre" (*La genealogía de la moral*, 1, 11). Este aserto habría indignado a Hitler si

⁵ No puedo publicar aquí el contenido de tales entradas por ser excesivamente voluminoso.

⁶ Su famosa "transmutación de los valores" tiene aquí un ejemplo perfecto: "Los judíos se ennoblecieron, en la medida en que se transformaron en belicosos" (*Fragmentos póstumos*, primavera de 1888, 14 (190)).

lo hubiera leído antes de la guerra; después, parapetado en su búnker y esperando la muerte, negándose a la rendición pese a que sus compatriotas caían como moscas, porque "si no tuvieron la fuerza y el valor suficientes para vencer, es mejor que mueran"⁷, en esas horas postreras de su vida las palabras de Nietzsche le habrían sonado a profecía. Marx no pensaba en los rusos cuando redactó su explosivo *Manifiesto*; ¿significa esto que debemos negar la influencia que Marx tuvo en la revolución rusa? Necio sería, y necio sería también negar que los ideólogos del nazismo alemán (hablo de los ideólogos y no del pueblo alemán en su conjunto, que seguramente no leía a Nietzsche, lo mismo que el pueblo ruso nunca leyó a Marx) fueron influidos en su misticismo imperialista por el pensamiento nietzscheano, pese a que Nietzsche afirmaba expresamente que su código de valores no podría ser puesto en práctica por los alemanes modernos.

Leamos este pasaje y saquemos algunas conclusiones:

En el fondo de todas estas razas aristocráticas, no hay que equivocarse, está la fiera, la soberbia *bestia rubia* ávida de presa y de victoria; de tiempo en tiempo ese fondo oculto tiene necesidad de liberarse, es preciso que la bestia salga, que vuelva a su país salvaje: --las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos-- todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto «bárbaro» por todos los lugares por donde han pasado [...]. Está «audacia» de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, este elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas [...], su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar, su horrible jovialidad y el profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad --todo esto se concentró en la imagen del «bárbaro» [...]. La profunda, glacial desconfianza que el alemán continúa inspirando también ahora tan pronto como llega al poder, representa aún un rebrote de aquel terror inextinguible con que durante siglos contempló Europa el furor de la rubia bestia germánica (*La genealogía de la moral*, 1, 11).

El chileno Eduardo Carrasco, especializado en la disección del pensamiento de Nietzsche, opina que no es lógico utilizar estas palabras en provecho del movimiento nazi, ya que "la caracterización [de la bestia rubia] puede corresponder perfectamente también a los guerreros judíos que conquistaron el Canaán y no tiene nada que ver con ningún criterio antisemita, ni menos racista" (*Nietzsche y los judíos*, p. 32). ¡Ya lo sé, ya sé que Nietzsche no era antisemita ni tampoco --con algunas reservas-- racista! Lo que trasluce este párrafo no es racismo ni antisemitismo, sino imperialismo salvaje, rapiñador y desestimador de los dolores anexos a la devastación y a los devastados; insensibilidad, crueldad y apoteosis de la tortura por la tortura misma; pisoteamiento de cabezas inocentes, de cabezas infantiles, y alegría en ese pisoteamiento. Todo eso es el nudo central del nazismo, su corazón vital y filosófico; lo del antisemitismo es idea secundaria, sociocultural y no filosófica, y que deriva directamente de esta concepción primaria de la vida que Nietzsche reivindica.

⁷ Esa era la opinión del último Hitler según *La caída* (*Der Untergang*, 2004), película basada en las memorias de Traudl Junge, la secretaria personal de Hitler durante los últimos tres años de su vida.

Para Carrasco, "la expresión *bestia rubia* vale como una imagen genérica de las castas aristocráticas de los pueblos guerreros de la antigüedad y en ningún caso puede ser atribuible a ninguna nación moderna, y por indicación expresa del autor, por ningún motivo a los alemanes. El uso que han hecho los nazis de esta expresión es un buen ejemplo de la manipulación descarada de la que han sido objeto los escritos de Nietzsche y que ha sido una lamentable fuente de prejuicios que hasta hoy día ensombrecen la obra del filósofo" (*ibíd.*, p. 32).

El subtítulo de la obra de Carrasco es el siguiente: "Reflexiones sobre la tergiversación de un pensamiento". Pero a mí no me parece que los ideólogos nazis hayan tergiversado nada: lo que hicieron fue tomar del pensamiento de Nietzsche lo que les convenía y desechar lo que iba en contra de sus intereses e inclinaciones. Nietzsche admiraba a los judíos; los nazis, antisemitas como pocos, olvidaron este detalle. Nietzsche consideraba un signo de decadencia vital el espíritu vengativo y el resentimiento; los nazis, vengativos y resentidos como pocos, prefirieron creer que lo suyo no era una rebelión de esclavos contra el amo que los tiranizaba. Pero se creyeron grandes, soberbios, y con pleno derecho de apoderarse del mundo sin importar las consecuencias y sin cargos de conciencia, y éste, su ideal mayor, sí fue incentivado hasta el paroxismo por los escritos de Nietzsche, porque Nietzsche *quería* que alguna civilización futura, basándose en sus profecías, rompiera las cabezas de los débiles propagadores de la moral de los esclavos y surgiese así un nuevo mundo cargado de superhombres que desconociesen el significado de la palabra compasión. Los alemanes modernos no estaban capacitados para esa tarea y Nietzsche lo sabía⁸. Fracasaron por ser estúpidos (y por renegar explícitamente de la inteligencia⁹), resentidos y cobardes. Pero si surgiese una nueva Roma, que no persiguiese a los judíos ni a ningún grupo étnico, racial o religioso en particular, sino que se dedicase a saquear al mundo todo, sin discriminaciones de ningún tipo y sin odiar a la gente que va

⁸ "Forma parte de mi ambición el ser considerado como despreciador *par excellence* de los alemanes. [...] para mí los alemanes son imposibles. Cuando me imagino una especie de hombre que contradice a todos mis instintos, siempre me sale un alemán. [...] los alemanes son *canaille* [...]. Si excluyo mi trato con algunos artistas, sobre todo con Richard Wagner, no he pasado ni una sola hora buena con alemanes [...]. No soporto a esta raza, con quien siempre se está en mala compañía [...]. Los alemanes no se dan cuenta de cuán vulgares son, pero esto constituye el superlativo de la vulgaridad, ni siquiera se *avergüenzan* de ser meramente alemanes" (*Ecce Homo*, "El caso Wagner", 4).

⁹ En esto también fueron fieles a la opinión de su profeta: "No basta que veas en qué ignorancia viven el hombre y el animal; debes también tener la voluntad de la ignorancia y aprenderla. Te es necesario comprender que, sin esta suerte de ignorancia, la vida misma sería imposible, que es una condición merced a la cual únicamente prospera y se conserva lo que vive; debes rodearte de una grande, sólida campana de ignorancia" (*La voluntad de poder*, 606). ¿Que no es lo mismo ignorancia que estupidez? Desde luego que no, pero la estupidez procede, es hija de la ignorancia, lo mismo que la inteligencia respecto del conocimiento. Sembrar ignorancia es cosechar estupidez. Digamos también que algún crítico de Nietzsche, que por cierto no ha sido nada condescendiente con su ideología, consideraba que su rechazo al conocimiento iba dirigido más hacia la ciencia y al positivismo científico que hacia la facultad intelectual misma, la cual "rara vez llegó a condenar. Lo que objetaba era el *abuso* del pensamiento por los *savants*, los cristianos y los hombres «prácticos», el que se hiciera del intelecto y del esfuerzo intelectual un fin más bien que un medio. [...] por lo general emplea palabras como «intelecto», «inteligencia» y «razón» en un sentido claramente elogioso" (Clarence Crane Brinton, *Nietzsche*, cap. IV, secc. IV).

matando, torturando y esclavizando alegremente, dionisiacamente, mientras avanza en la conquista, si surgiese un tal imperio, la ideología de ese movimiento, no lo dude usted, señor Carrasco, concordará perfectamente con los augurios y los deseos de Nietzsche, y entonces usted comprenderá que por muy simpático y ameno que le caiga, Nietzsche tenía una mente poderosísima, pero torcida, y torcido quedará cualquier intento exegético de su obra que pretenda deslindarla de las violencias que promueve, prohija y anuncia.

0 0 0

Lunes 4 mayo del 2009 /2,55 p.m.

... Es obvio que si Nietzsche es un furibundo detractor del antisemitismo, del mito racial, de la superioridad del pueblo alemán respecto a los demás pueblos y de su derecho a dominar la Tierra, no puede tener cabida dentro del santoral nacional-socialista.

José Enguita, *El joven Nietzsche*, p. 266

Esto es correcto. Cualquier nazi *consecuente* y *erudito* tiene por fuerza que detestar el pensamiento sociológico nietzscheano. Pero hete aquí que la consecuencia y la erudición son figuritas muy difíciles de encontrar dentro del espíritu del nazi promedio, el cual nunca lee a Nietzsche sino a través de concisos y contundentes aforismos como el que sigue:

¿Que es lo bueno? Todo lo que acrecienta en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad.

¿Qué es la felicidad? La certeza de que se acrecienta el poder; que queda superada una resistencia. [...] no ya la paz, sino la guerra; no ya la virtud, sino la aptitud. Los débiles y fracasados deben perecer; tal es el axioma capital de nuestro amor al hombre. Y hasta se les debe ayudar a perecer. ¿Qué es más perjudicial que cualquier vicio? La compasión activa hacia todos los débiles y fracasados (*El anticristo*, 2).

Esto también es Nietzsche, y da la casualidad de que esto también es nazismo, y nazismo depurado. ¿Quién puede atreverse a negar algún tipo de relación causal entre Auschwitz y estos anticristianos comentarios?¹⁰

¹⁰ (Nota añadida el 6/10/9.) Según la opinión de Bertrand Russell, el rechazo nietzscheano de la compasión es sintomático de sus propios miedos y de sus propios odios. Nietzsche, afirma Russell, "condena el amor cristiano porque lo considera un producto del temor: yo temo que mi vecino me haga daño y por eso le aseguro que le amo. Si yo fuera más fuerte y más audaz, mostraría abiertamente el desprecio que, sin duda, siento hacia él. No se le ocurre a Nietzsche la posibilidad de que un hombre sienta de verdad un amor universal, notoriamente porque él mismo siente casi universal odio y temor, que trata de disimular con una indiferencia altiva. Su hombre *noble* --que es él mismo en sueños-- es un ser totalmente desprovisto de simpatía, rudo, astuto, cruel, preocupado sólo por su propio Poder. El rey Lear, en el límite de la locura, dice: «Haré tales cosas --no sé todavía cuáles-- pero serán el terror de la Tierra». Ésta es la filosofía de Nietzsche en una palabra. No se le ocurrió nunca a Nietzsche pensar que el afán de Poder con que adorna a su superhombre es un producto del temor. Los que no temen a sus vecinos no ven la necesidad de tiranizarlos. Los hombres que han vencido al miedo no tienen la cualidad frenética del «artista-tirano» de Nietzsche,

0 0 0

Martes 5 mayo del 2009 /5,38 p.m.

Siguen desfilando los defensores del martillero de la filosofía que no comulgan --al menos en su fuero externo-- con la ideología nazi: "Para un lector honesto de la obra de Nietzsche, resulta casi inconcebible que precisamente Nietzsche sea un avanzado de la Alemania nacionalsocialista [...]. Porque Hitler, que en el año 1924 escribió su libro *Mein Kampf*, no menciona ni una sola vez el nombre de Nietzsche" (Richard Wisser, *Nietzsche: actual e inactual*, tomo 2, p. 150). Esto no prueba nada, porque bien podría ser que Hitler, imbuido por algún prurito de originalidad, ocultase la fuente de la cual bebiera sus más aberrantes doctrinas en ese libro destinado --según él suponía-- a engrosar las filas de las obras cumbre de la literatura política. Pero no. A mí me da la sensación de que Hitler, en 1924, no tenía ni noticias del pensamiento de Nietzsche, o las tenía de oídas y muy dispersas. Entonces aparece la objeción de Wisser, que no es tal o es incompleta, porque yo no digo que Nietzsche haya influido en el pensamiento de Hitler sino en la conformación y solidificación de la ideología nazi, y de ningún modo es correcto equiparar y unificar el pensamiento de Hitler, harto pedestre y harto destartado como cualquiera puede comprobarlo leyendo *Mi lucha* de un modo desfanatizado, no es correcto equipararlo con el completo ideario nazi preparado concienzudamente por auténticos pensadores puestos al servicio de aquella maquinaria bélica. Lo de Hitler, filosóficamente hablando, era puro diletantismo; lo de Baeumler y los suyos era cosa seria (no digo cosa lógica, sólo cosa sería), y estos tipos sí fueron decididamente influidos --o, digámoslo así, subvencionados-- por ciertas ideas nietzscheanas que ya como venero imprescindible, ya como mero apuntalamiento, no hicieron más que contribuir al afianzamiento, o al menos al prestigio, de un movimiento de masas que ha resultado, para quienes no estamos más allá del bien y del mal, tristemente desastroso.

0 0 0

Nerón, que trata de gozar de la música y de los asesinatos, mientras su corazón está lleno del temor de la inevitable revolución del palacio. No negaré que, en parte como resultado de su doctrina, el mundo real se ha convertido en algo muy parecido a una pesadilla, pero eso no la hace menos horrible. [...] Hay dos clases de santos: el santo por naturaleza y el santo por temor. El primero tiene un amor espontáneo a la humanidad; hace el bien porque el hacerlo lo hace feliz. El santo por temor, como el hombre que se abstiene de robar sólo por miedo a la policía, sería un malvado si no se viera refrenado por el pensamiento de los fuegos del infierno y por la venganza del prójimo. Nietzsche sólo puede imaginar esta clase de santo; se siente tan lleno de temor y de odio que el amor espontáneo a la humanidad le parece imposible. Nunca ha concebido un hombre que, con toda la ausencia de temor del superhombre y su enorme orgullo, no cause, sin embargo, ningún dolor porque no sienta el deseo de hacerlo. [...] Me disgusta Nietzsche porque le gusta la contemplación del dolor, porque erige el desprecio en deber, porque los hombres que más admira son conquistadores, cuya gloria estriba en la habilidad para hacer que los hombres mueran. Pero creo que el argumento decisivo contra su filosofía, como contra cualquier ética desagradable aunque internamente coherente, radica no en una apelación a los hechos, sino en una apelación a las emociones. Nietzsche desprecia el amor universal; yo veo en él la fuerza motriz para todo lo que deseo respecto al mundo. Sus seguidores han tenido su turno en el mundo, pero podemos esperar que éste llegue rápidamente a su fin" (*Historia de la filosofía occidental*, tomo II, cap. XXV).

Miércoles 6 mayo del 2009 /6,49 p.m.

El doctor Lee van Dovski no duda de la influencia ejercida por el pensamiento nietzscheano dentro del movimiento nazi:

Es incomprensible que seres humanos que tomaron en serio esos absurdos, pudieran arrebatar para sí el poder en un país, para precipitar en el caos a otros países siguiendo tales máximas.

Pero juzga que los libros que influyeron decididamente en esos asesinos fueron principalmente *La voluntad de poder* y *El anticristo*, escritos ya en vísperas de la debacle psicológica y rozados por ella.

La culpa de Nietzsche es condicional, en cuanto no se le puede responsabilizar por su reblandecimiento cerebral.

Será

tarea de la ciencia tamizar su obra y eliminar de la misma todos aquellos elementos que ha elaborado la locura. Sólo entonces resplandecerá la obra de Nietzsche en toda su belleza (*La erótica de los genios*, pp. 218-9).

Respeto la opinión de Van Dovsky¹¹, pero yo no pretendo establecer culpabilidades sino causalidades. Yo no creo que Nietzsche sea culpable de nada, ni aun en el caso de que sus obras antecitadas hayan sido escritas con perfecta lucidez de discernimiento, porque si no la locura, algunos otros condicionantes que no estaba en su poder modificar fueron los que guiaron su pluma. El ser humano Nietzsche no tiene ni un ápice de responsabilidad por lo que ocurrió con el nazismo; pero así como afirmo esto, digo también que la obra de Nietzsche ha influido causalmente para que se perpetraran las matanzas. ¿Estoy diciendo aquí que si Nietzsche no hubiese sido escritor, no habría existido el nazismo? De ningún modo. Nietzsche no fue la causa detonante, imprescindible y necesaria, del

¹¹ Hay otros pensadores que no la respetan en absoluto. El argentino Carlos Astrada, por ejemplo, opina que "*El anticristo* y *La voluntad de poder* son obras de plenitud intelectual. Se ha querido ver en ellas síntomas e incluso una expresión de la demencia que, en esta época, aquejó a Nietzsche y duró hasta el fin de su vida. Esta es la tesis sostenida por los psiquiatras, siempre tan solícitos y officiosos para enjuiciar las obras del genio, los que, entontecidos por las conclusiones seudo científicas que apresuradamente extraen, al pasar de un orden de realidades a otro muy distinto, no se han percatado todavía de que los hombres de extraordinaria potencia de intelección, es decir, los genios no son genios por ser locos o anormales, sino que, a veces, devienen locos por ser genios, perdiendo el equilibrio harto inestable de su sistema nervioso y la salud del cuerpo y del alma, que se derrumban bajo el peso de un enorme esfuerzo mental, de una lucidez que los agosta" (*Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, pp. 87-8).

Ahora bien, ¿por qué se agostó justamente la mente de Nietzsche y no la de otros pensadores que lo superan ampliamente bajo muchos respectos? No supo dosificarse. "Los más grandes laboriosos --dice Ramón y Cajal-- son los que han aprendido a administrar metódicamente su pereza. La actividad febril, paroxística, cae rápidamente en la fatiga y en la desilusión; deteriora la máquina antes de haber logrado refinar el producto" (*Charlas de café*, p. 161). Dejándola respirar de vez en cuando, sin atosigarla como la atosigó (sobre todo en el último lustro de su vida cuerda), su febril e inspirada cabezota habría permanecido lúcida un poco más de tiempo. Y ese tiempo, tal vez, le hubiese servido para reflexionar mejor, para refinar su producto, y mudar su filosofía hacia otros puertos más verosímiles o menos tormentosos.

nazismo; esa fue Hitler. Pero Nietzsche fue causa coadyuvante, con locura o sin ella. Hitler pateó el balón desde afuera del área y la clavó en un ángulo. El autor del gol fue Hitler, él impulsó a la pelota. Pero Nietzsche fue el viento a favor¹².

0 0 0

Jueves 7 mayo del 2009 /9,33 a.m.

Para terminar con los problemas que genera el aumento desmedido de la población de un país, puede utilizarse la solución china, esto es, prohibir que los matrimonios procreen más de dos hijos, o la solución occidental: propagandear la utilización de métodos anticonceptivos y ponerlos a disposición del pueblo a precios accesibles. Para Hitler, estas dos propuestas eran antinaturales y en consecuencia morbosas:

La naturaleza misma suele oponerse al aumento de población en determinados países o en ciertas razas, y esto en épocas de hambre o por condiciones climáticas desfavorables [...]. Por cierto que la Naturaleza no anula propiamente la capacidad de procreación, pero sí se opone a la conservación de la prole al someter a ésta a rigurosas pruebas y privaciones [...]. El que entonces sobrevive, [...] resulta fuerte y apto para seguir generando [...]. Actuando de ese modo brutal contra el individuo [...], la Naturaleza mantiene la Raza, la propia especie vigorosa y la hace capaz de las mayores realizaciones.

[...] Otra cosa es que el hombre, por sí mismo, se empeñe en restringir su descendencia. [...] El hombre cree saber más que esa cruel Reina de toda la sabiduría, la Naturaleza. Él no limita la conservación del individuo, sino la propia reproducción. Eso le parece a él [...] más humano y más justificado que lo otro. Infelizmente, las consecuencias son también inversas.

[...] el hombre limita la procreación y se esfuerza denodadamente para que cada ser, una vez nacido, se conserve a cualquier precio. Esta corrección de la voluntad divina le parece tan sabia como humana [...]. Y el hijo de Adán no quiere ver ni oír hablar que, en realidad, el número es limitado, pero a costa del abatimiento del individuo.

Siendo limitada la procreación, por disminución del número de nacimientos, sobreviene, en lugar de la natural lucha por la vida (que sólo deja en pie al más fuerte y al más sano)¹³, el prurito de «salvar» a todo trance al débil y hasta al enfermo, cimentando el germen de una progenie que irá degenerando progresivamente [...].

¹² Cabe citar aquí, nuevamente, a Crane Brinton: "Nietzsche pedía Superhombres. Mussolini y Hitler respondieron al llamamiento. No importa mucho que, con toda probabilidad, Nietzsche los habría despreciado como perversos de su doctrina, se habría opuesto a ellos rudamente. Ni siquiera importa que aunque Nietzsche no hubiese escrito nunca, esos hombres habrían llegado probablemente al poder de una manera muy parecida a como llegaron. Encontraron la manera de utilizar a Nietzsche, de utilizarlo de un modo que él no quiso probablemente atribuir a sus palabras. Este es un riesgo que corren todos los hombres que construyen con palabras, pero es un riesgo particularmente grande para aquellos que construyen con sus descontentos mediante grandes palabras un refugio para huir de este pobre mundo, un castillo en el aire filosófico. Semejantes castillos son con frecuencia espaciosos y cómodos, pero es muy difícil mantenerlos limpios" (*Nietzsche*, cap. VI, secc. IV).

¹³ Pero Hitler no acompañó en su empeño a la naturaleza: en lugar de dejar en pie a los judíos más fuertes y más sanos, sólo libró de sus campos de concentración a los judíos más ricos.

El resultado final es que un pueblo tal perderá algún día el derecho a la existencia en este mundo [...]. Una generación más fuerte expulsará a los débiles, pues el ansia por la vida, en su última forma, siempre romperá todas las corrientes ridículas del llamado espíritu de humanidad individualista. En su lugar aparecerá una Humanidad natural, que destruirá la debilidad para engendrar la fuerza (*Mi lucha*, tomo I, cap. IV).

¿No se nota en esta profecía la influencia, ya directa, ya tamizada por otros autores, comentadores o amigos, la influencia de las palabras de Nietzsche citadas el lunes pasado? El darwinismo social, de la mano de Nietzsche, Spencer y Haeckel, dejó tambaleando a la eugenesia, y Hitler terminó de desprestigiarla cuando la llevó a la práctica de modo tendencioso. La historia grande de esta ciencia tan vieja como los espartanos comenzará a escribirse mañana, cuando dejemos atrás todos estos fantasmas que la oscurecieron hasta tornarla sombría¹⁴.

0 0 0

Lunes 12 mayo del 2009 /5,33 p.m.

La influencia de Nietzsche sobre Hitler tal vez haya sido indirecta, pero Mussolini, cuya intelectualidad superaba en mucho a la del *führer*, debe gran parte de su filosofía personal a los escritos nietzscheanos. Según él, Nietzsche fue "la mente más extraordinaria del último cuarto del siglo pasado"¹⁵, y en 1908 escribió un ensayo titulado *La filosofía de la fuerza* en honor a su maestro. El lema de Nietzsche, "vivir peligrosamente" --que a mí me fascina cuando lo escucho de boca de un santo--, lo tomó Mussolini como muletilla, pero confundió la peligrosidad con la belicosidad, palabras que no son en absoluto sinónimas. Confusión inevitable por cierto teniendo en cuenta el temperamento del dictador y el hecho de que su "filósofo" de cabecera tuviera también a la belicosidad como un valor a cultivar¹⁶. ¿Hay que decir más sobre la huella dejada por Nietzsche en el compañero de andanzas de Adolfo?

Para dejar bien parado a Nietzsche, alguien comenta que

fue uno de los más aguerridos enemigos del Estado y de los modernos movimientos de masas. Paradójicamente, el fascismo hizo del primero un fetiche, un objeto de

¹⁴ El siguiente párrafo constituye otro ejemplo del triste modelo eugenésico al que aspiraban Nietzsche: "La sociedad, como mandataria de la vida, debe responder de cada vida perdida ante la vida misma, y ésta debe expiarla; por consiguiente, debe evitar esa pérdida. La sociedad debe impedir en gran número de casos la procreación; en este punto debe proceder sin consideración a estirpe, rango ni espíritu de clase, imponiendo las más duras prohibiciones y restricciones a la libertad y hasta, si es preciso, castraciones. El mandamiento bíblico «no matarás» es una ingenuidad en comparación con la seriedad de la prohibición que impone la vida a los decadentes: «no engendrarás»" (*La voluntad de poder*, 743, o "Anotaciones póstumas para una explicación de *Zarathustra*", 97-98). La tristeza del mensaje no está tanto en su contenido, que tiene semillas de verdad, sino en lo que entendía Nietzsche cuando hablaba de "decadentes".

¹⁵ Cf. la *Historia de los filósofos políticos* de George Catlin, p. 761.

¹⁶ Ver la primera nota al pie de mis anotaciones del 4/2/9.

adoración, y de los segundos, la clave de su fuerza (Marcelo Urresti, *Nietzsche: actual e inactual*, tomo 1, p. 200).

Pero esos argumentos no sirven sino como atenuantes. Yo admiro el Che Guevara, ¿soy contradictorio por eso? No, porque sólo admiro de Guevara, e intento imitar, lo que cierra con mi propia escala de valores, y desecho el resto. Lo mismo hizo Mussolini con Nietzsche: lo acomodó como pudo en su estructura ideológica y lo podó allí donde las zarzas le rasguñaban la cara. Pero yo no sería quien soy si no hubiese leído los escritos guevaristas, y Mussolini, tal vez, se habría sentido más abandonado en su cruzada juvenil sin el apoyo logístico del pensador alemán¹⁷.

0 0 0

Miércoles 27 de mayo del 2009 /1,01 p.m.
Para Nietzsche, ser libre es

querer ser responsable de sí mismo, conservar firmemente la distancia que nos distingue, permanecer indiferente al sufrimiento, a la dureza, a la vida misma. Estar pronto a sacrificar los hombres a su obra, sin exceptuarse a sí mismo. Libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la “felicidad”. El hombre liberado, y mucho más el espíritu liberado, pisotea la despreciable clase de felicidad con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y otros demócratas. El hombre libre es un *guerrero* (*El crepúsculo de los ídolos*, cap. 9, secc. 38).

Y Hitler, y Mussolini (y, según un pensador de izquierda del que hablaré pasado mañana, también Lenin), aplauden¹⁸.

0 0 0

Viernes 29 de mayo del 2009; 1,38 p.m.
Cuando se admira incondicionalmente a un pensador, se tiende a caer en

¹⁷ He aquí una muestra del enconado antiestatismo de Nietzsche, que también es muestra de su pintoresco estilo: "... aquí notaremos la consecuencia de esta doctrina [...] que consiste en afirmar que el Estado es el fin supremo del hombre y que, para el hombre, no hay fin superior al de servir al Estado: en lo que yo no reconozco el retorno al paganismo, sino a la tontería. Puede suceder que semejante hombre [...] no sepa verdaderamente lo que son los deberes supremos. Esto no quita que haya todavía del otro lado hombres y deberes, y uno de estos deberes, que, para mí por lo menos, aparece como superior al servicio del Estado, incita a destruir la tontería en todas sus formas, incluso sobre esta forma que aquí toma" (*Consideraciones intempestivas*, “Schopenhauer, educador”, 4).

¹⁸ El plan de Hitler, el plan utópico, era la dominación de Occidente. Sin embargo él sabía, muy en el fondo, que nunca podría dar término a este objetivo. Lo que se proponía entonces, su verdadero ideal, era mantener al mundo en guerra tanto tiempo como se pudiese. ¿Y por qué? Porque para Hitler y sus amigos, vivir en guerra era vivir, la paz les repugnaba. La paz es sumisión, no interesa si es paz de vencedor o de vencido. "La guerra educa para la libertad", dice Nietzsche (*ibid.*, 9, 38, en donde se afirma que los comunistas, *cuando guerrear*, se comportan noblemente; el principio por el cual pelean es para Nietzsche detestable, pero el solo hecho de pelear por él los enaltece: lo importante es la guerra, que haya guerra, y secundarios los motivos que la desencadenan). ¿De qué tergiversación me hablan?

inconsistencias lógicas cuando se intenta encajarlo dentro del propio molde para que no nos contradiga. Esto es lo que le sucedió a Carlos Astrada. Simpatizante del comunismo revolucionario y simpatizante de Nietzsche, no sólo niega que los escritos del pensador alemán puedan interpretarse como un prefacio del nacionalsocialismo, sino que se lo lleva para sus aguas, convirtiendo al martillero en un pensador de izquierda. Y no es el primero que pretende interpretar a Nietzsche de ese modo¹⁹. Pero ¿cuáles son las principales aspiraciones de la izquierda? ¿No son acaso la igualdad económica y jurídica de las personas, y tanto más esta última, pues presuponiéndola ya instalada, la nivelación económica sería su inmediata consecuencia? No creo que ningún izquierdista político pueda discrepar conmigo en este punto. Pues veamos qué opinaba Nietzsche sobre el particular:

¿Quién me es más odioso por entre la turba actual? La turba socialista, los apóstoles de los *tshandalas* que socavan el instinto del trabajador, la satisfacción y conformidad del trabajador con su existencia estrecha; que inculcan en él la envidia y predicán la venganza... La injusticia nunca reside en la desigualdad de los derechos, sino en la reivindicación de la «igualdad» de tales derechos... ¿Qué es lo malo? Ya lo dije: todo lo que proviene de la debilidad, la envidia y la venganza. El anarquista y el cristiano comparten un mismo origen... (*El anticristo*, 57).

No nos enceguezcamos, muchachos. El único punto de contacto que podemos encontrar entre Nietzsche y la izquierda revolucionaria es el anticlericalismo. El ateo Nietzsche le cae simpático al ateo Astrada. Nietzsche, más lógico, si viviese preferiría compartir su mesa con un creyente al estilo Bush que con un ateo que se codea con Mao.

0 0 0

Domingo 7 de junio del 2009; 3,49 p.m.

... ¿Se trata de construirse una vida lo más soportable posible? Dos caminos hay: se esfuerza y se acostumbra uno a ser todo lo limitado que se pueda, y una vez que se ha reducido todo lo posible la lucecita del espíritu, se buscan bienes de fortuna y se vive con los placeres del mundo. O bien: se sabe que la vida es miserable, se sabe que somos los esclavos de la vida, tanto más cuanto más queramos usar de ella, y, por tanto, se desprende uno de los bienes de la vida, se ejercita en la sobriedad, se es frugal consigo mismo y cordial con todos los demás --y ello porque se siente compasión por los compañeros de la miseria--, en una palabra, se vive de acuerdo con las rigurosas exigencias del cristianismo primitivo, no del actual, dulzón y difuso. El cristianismo no tolera que «se vaya con él» en passant o porque está de moda.

¿Y es entonces la vida soportable? Sí, porque su peso se hace cada vez menor y no nos ata a ella ningún lazo. Es soportable, porque puede uno desprenderse de ella sin dolor.

Nietzsche, carta a su madre y hermana, noviembre de 1865

Claramente se nota, en este joven Nietzsche, la influencia de su maestro Schopenhauer, a quien había encontrado "por casualidad", un mes atrás, en una

¹⁹ Según parece, la impostura del Nietzsche socialista se origina en 1920 con la publicación en Francia del libro *Nietzsche, su vida y pensamiento*, de Charles Andler.

librería y cuya obra le era, hasta ese día, absolutamente desconocida según él mismo nos relata en su *Retrospectiva de mis dos años en Leipzig*, llegando a decir que ni siquiera tenía noticias de que había existido ese pensador²⁰.

Yo me pregunto, a la luz de las palabras que acabo de citar, ¿fue una bendición para el mundo el hecho de que Nietzsche "evoluciona" con el correr de sus años y pusiera patas arriba la filosofía schopenhaueriana, interpretando a la vida y su sentido como una voluntad desbocada de poder que hay que acicatear en lugar de avergonzarnos de ella? Y me respondo que no, no fue una bendición. La filosofía de Schopenhauer, con todos sus defectos y exageraciones, es abismalmente más certera que la del Nietzsche maduro. Y a pesar de ser Schopenhauer un antisemita declarado, su línea de pensamiento, por mucha habilidad que pudiese poseer el tergiversador, jamás podría ponerse al servicio del diablo como sí se puso, con pleno derecho y coherencia, el pensamiento del bigotón.

0 0 0

Martes 9 de junio del 2009; 10,51 a.m.

Nietzsche describe apasionadamente [en su Retrospectiva de mis dos años en Leipzig] el efecto que le produjo el libro [El mundo como voluntad y representación de Schopenhauer]: renuncia, negación, resignación [...]. Al principio las consecuencias son funestas: autoinculpação, remordimiento, odio a sí mismo, visión escéptica del ser humano y de sus posibilidades de curación y transformación. [...] se mortificaba con ejercicios ascéticos y acostándose tarde y levantándose temprano. Nadie puede saber adónde le habría conducido todo eso si, como afortunadamente ocurrió, no hubieran actuado en contra las tentaciones de la vida, la vanidad y el imperativo de los estudios.

Werner Ross, *Nietzsche*, p. 174

¿Como afortunadamente ocurrió? ¿Afortunadamente para quién? ¿Para la filosofía? No lo creo: la deslumbrante retórica nietzscheana hubiese brindado mejores servicios fortaleciendo los ideales del cristianismo primitivo (no del actual, dulzón y difuso) que no los de la barbarie. ¿Afortunadamente para sí mismo? No lo creo: tengo para mí que Nietzsche no enloqueció ni por la sífilis ni por el excesivo peso intelectual que cargaba en su cerebro: enloqueció porque en su fuero interno sabía que había en él vocación de santo, y no soportó la contradicción entre sus palabras y sus potencialidades malversadas.

Su viraje intelectual fue afortunado... para ya sabemos quiénes. Para los que no se vuelven locos cargando esa ideología, porque su locura es otra, no es locura de manicomio. Y el espíritu no se tensa ni se quiebra cuando las ideas que soporta coinciden en su podredumbre con el carácter del ser humano que las concibe o atesora.

0 0 0

²⁰ Así lo cuenta Nietzsche: "... Encontré un día este libro en el *Antiquarient* del viejo Rohn. Ignorándolo todo sobre él, lo tomé en mis manos y comencé a hojearlo". Pero esto es poco creíble. Para 1865, Schopenhauer ya era en Alemania uno de los más renombrados escritores filosóficos, sólo superado, tal vez, por Hegel. Es altamente improbable que un inquieto intelectual, como ya lo era Nietzsche a los veintidós años, no lo conociera ni siquiera de nombre.

Miércoles 19 de agosto del 2009; 11,36 a.m.

Y para los que dicen que el Nietzsche instigador de la violencia nazi es el Nietzsche preloco de *La voluntad de poder* y *El anticristo*, y que cuando escribió estas obras ya la locura le venía mordiendo los talones y estaba él como fuera de sí, para estos justificadores de lo injustificable va esta cita tomada del parágrafo 81 del primer tomo de *Humano, demasiado humano*, escrito unos quince años antes de que Nietzsche abrazara el caballo²¹:

Cuando el rico toma del pobre algo que le pertenece [...], se produce un error en el pobre: piensa que el rico es muy perverso, pues le quita lo poco que posee. Pero el otro está muy lejos de dar tanto valor a una «sola» cosa, un «solo» bien, y, por consiguiente, no puede subrogarse en el sentir del pobre y no le hace tanto daño como éste cree. Ambos tienen el uno del otro una falsa idea. La injusticia del poderoso, que tanto nos indigna en la historia, no es tan grande como parece vista de cerca. Nada como el sentimiento heredado de creerse un ser superior, con derechos superiores, para proporcionar calma y tranquilidad de conciencia; nosotros mismos, cuando la diferencia entre nosotros y otros seres es muy marcada, no creemos cometer ninguna injusticia, y matamos a una mosca, por ejemplo, sin remordimientos. [...] el individuo, en estos casos, es eliminado como un insecto desagradable: está demasiado bajo para poder excitar remordimientos de larga duración en un hombre que es el amo del mundo.

Adolfo Hitler era, mejor dicho, quería ser, el amo del mundo, y por eso mataba sus moscas --léase judíos y gitanos-- sin remordimientos y sin injusticia, pues eran para él tan poca cosa esos insectos que nada se perdía eliminándolos. "El hombre cruel --continúa Nietzsche-- no es nunca cruel en la medida en que lo cree aquel a quien maltrata; su concepción del dolor no es la misma que la del otro". Pero ¿a quién le importa la concepción que del dolor tuviere una persona enferma de la cabeza como lo es todo cultor del sadismo? Una mala acción sigue siendo una mala acción por más que el malvado no la juzgue así, y el dolor de los judíos no se atenuaba debido a que los nazis no lloraban mientras los asfixiaban. Muy pocas veces sentí yo compasión por un pescado, o la sentí muy tenue, pero igual dejé de comérmelos: suspendí la iniquidad sin necesidad de que ningún sentimiento me la reprochase y teniendo la convicción de que yo soy el amo del mundo en comparación con esas criaturas. El sádico siempre será sádico, con compasión o sin ella. Y habiendo intelectuales como Nietzsche, que sin haber sido sádico él mismo, aplaudió con irreverente furia esa malformación del alma humana, habiendo intelectuales de ese jaez los sádicos tenderán a ejercer su sadismo con mayor soltura y alegría, para tristeza de todos aquellos que amamos a los peces, a las moscas y a los caballos y les concedemos el derecho a vivir su vida, interfieran o no con la nuestra.

²¹ Es revelador el hecho de que Nietzsche el pensador, que aborrecía intelectualmente todo lo que presupone la emoción de la compasión, se volviese loco de compasión al ver a un cochero castigando a su animal. Y es que Nietzsche, ya lo dije, tenía pasta de santo, y el santo es el individuo compasivo por antonomasia. Su ideario le pedía no ser compasivo, mientras que su espíritu le suplicaba que lo fuera. Triunfó a la postre su espíritu, pero al precio de descalabrarle las ideas.

El broche de cobre de todas estas cavilaciones en torno a la influencia del pensamiento de Nietzsche en el movimiento nazi será una ritma mía que pergeñé hace tres años y que titulé "Voluntad de poder confundir":

*Hay cosas que no me explico; por ejemplo, Federico
pasa por ser muy profundo y a mí no me mueve un pelo.
Sus teorías son absurdas, rastreras, impías, burdas,
dignas de orates y curdas pero no de hombres de celo.*

*Innúmeros abogados en sofismas doctorados
niegan que lo que hizo Hitler se basara en sus asertos.
"La culpa es de su hermanita, que era un tanto antisemita";
así es como se explicita tanto horror y tantos muertos.*

*Mas ¿no fue Nietzsche quien dijo "yo, entre dos hombres, elijo
a quien goza dominando, y al compasivo desprecio"?
Sólo se evita el abismo dominándose a sí mismo,
lo demás es idiotismo que se jacta de ser recio.*

*Melancólico, enfermizo, quiso dejar en el piso
la moral más elevada que existe sobre la Tierra.
Dominado por la vida buscó una contrapartida
y encabezó la estampida de los que alaban la guerra.*

*No creía en los sistemas porque tenía problemas
para engarzar sus ideas dentro de un bloque cerrado.
Quien nada sabe de arreo dice al arreador "no creo
que con el tal ajetreo se beneficie al ganado".*

*¿Mataste a Dios? ¡Qué esperanza! La retórica no alcanza
para evitar que tu idea desaparezca en el mar.
Naufregará tu ateísmo mediante un buen exorcismo
que arroje al anacronismo la hipótesis del azar.*

0. 0. 0

XIII

Temperamento y carácter¹

Solamente cuando antepongamos el carácter a la ciencia y a la inteligencia, estaremos cultivando la tierra sobre la que crece la verdadera civilización.

Robert Saitschick, Quid est veritas?, 102

Aldous Huxley me introdujo en el tema, y ya no pude salir. El estudio del temperamento humano es tan viejo como Hipócrates, y tan interesante como las doctrinas de este padre de la medicina.

Hipócrates fue el primer occidental que se ocupó de clasificar a los seres humanos de acuerdo a su temperamento y de relacionar este temperamento con la fisiología de cada individuo, pero sus ideas en este campo de ningún modo quedaron selladas sin posibilidad de ser discutidas, ampliadas o mejoradas. Esto es lo mejor que puede sucederle a un determinado campo del saber, a saber, dejar la puerta entreabierta para que los demás se asomen, nunca cerrarla soberbiamente y decir: "Se ha llegado a la verdad, ¡y no se habla más del tema!"

Corrió mucha agua bajo el puente desde aquella Grecia gloriosa hasta nuestros días. Muchos fueron los que desfilaron con sus ideas al hombro y aportaron su grano de arena al intento universal de desentrañar cuáles son los motivos que nos inducen a ser tan diferentes los unos de los otros, tanto en la parte física como en la intelectual y afectiva. De todos ellos, Sigmund Freud, con sus caracteres oral, anal y genital, aparece como el más notable teorizador de los últimos tiempos, a pesar de haberse dedicado exclusivamente a las emociones, comportamientos y pensamientos del ser y desdeñado prácticamente por completo la relación que muchos creen ver entre la personalidad de la gente y su textura y conformación orgánica. Claro que Freud se ocupaba más del carácter de las personas que de su temperamento, y en el rubro caracterología las diferencias constitucionales de los hombres no suelen agruparse tan definidamente como parecen hacerlo detrás de los diferentes tipos de temperamento. (Más tarde compararé los términos temperamento y carácter con algo más de supuesta escrupulosidad. Por ahora, baste decir que la principal diferencia radica, a mi entender, en que el temperamento corresponde al modo de

¹ Ensayo escrito hacia finales de 1997. Corresponde al final del libro tercero de mi diario.

ser de la persona, y éticamente no es bueno ni malo en sí mismo, mientras que llamo carácter al conjunto de acciones, emociones y pensamientos que una persona pone al servicio de una causa externa a la persona misma, y puede ser éticamente bueno o malo según la motivación conciente o inconciente la impulse a pensar, emocionarse o actuar de la manera en que lo hace.)

El primer científico que se dedicó seriamente a estudiar las correspondencias entre físico y temperamento fue el doctor William H. Sheldon. Su libro titulado *Las variedades del temperamento* es considerado por mí como una obra capital de la psicología moderna, tanto por haber sabido captar el parentesco que hay entre nuestro cuerpo y nuestro espíritu como por haber llegado a definir los diferentes temperamentos humanos de una manera que se me antoja certera y elocuentísima. En el bloque XIV de mis *Desprendimientos* del libro segundo de este diario publiqué un ensayo de Huxley que sirvió como introducción al tema². Ahora quiero calar un poco más hondo y valerme del gran talento de Sheldon para luego dar cabida a un par de ideas personales que heredaron muy poco del empirismo sheldoniano que las hizo nacer.

Sheldon distingue tres componentes básicas que determinan el temperamento de un individuo: la viscerotonía, la somatotonía y la cerebrotonía. A cada una de estas tres componentes le corresponde una contextura endomórfica, mesomórfica y ectomórfica, respectivamente. Toda persona tiene un porcentaje más o menos significativo de cada componente, y el desequilibrio extremo entre las variables parece ser motivo de profundos trastornos psicológicos.

La persona predominantemente viscerotónica es extravertidamente emocional, tiende a emocionarse fácilmente y a expresar estas emociones abiertamente. La característica más visible de su endomorfia en la flaccidez del cuerpo, la redondez, que en muchos casos llega a la obesidad severa.

La persona predominantemente somatotónica es extravertidamente activa: tiende a utilizar su tiempo y energías en tareas que le impliquen cierto desgaste físico, a la vez que su hiperactividad no le impide relacionarse gustosamente con el prójimo. Su mesomorfia delata un cuerpo fuerte y musculoso, ideal para sobrellevar el peso de la infatigable tarea a la que es expuesto constantemente.

La persona predominantemente cerebrotónica es introvertida, prefiere refugiarse en sí misma y en sus pensamientos a tener que compartir sus vivencias con otros. Es ectomórfica, lo que significa que tiene una contextura excesivamente frágil y delgada. El abundante tejido graso del endomórfico y la potente musculatura del mesomórfico casi no se le distinguen, predominando en su aspecto sólo las venas y los huesos.

Los estudios de Sheldon y su colaborador S. S. Stevens acabaron por aislar sesenta rasgos temperamentales, veinte para cada grupo. Son rasgos potenciales (no necesariamente expresados en todo momento) que ayudan a descubrir con mayor precisión los porcentajes de cada componente del temperamento subyacente en cada persona. Ellos conforman la figura 1, en la que fueron encolumnados según el predominio temperamental al que correspondan:

² El ensayo se intitula "Religión y temperamento" y figura en el capítulo VIII de *La filosofía perenne* de Aldous Huxley.

	VISCEROTONÍA	SOMATOTONÍA	CEREBROTONÍA
1	Relajación postural y de movimiento	Firmeza postural y de movimiento	Contención postural y de movimiento. Rigidez
2	Gusto por la comodidad física	Gusto por la aventura física	Respuesta fisiológica excesiva
3	Reacciones lentas	Dotación energética	Reacciones excesivamente rápidas
4	Gusto del comer	Necesidad y placer del ejercicio	Tendencia a la intimidad
5	Sociabilidad del comer	Afán de dominio. Deseo de poder	Sobreactividad mental, excesiva tensión, aprensividad
6	Placer de la digestión	Gusto por el riesgo y el azar	Reserva del sentimiento, control emocional.
7	Inclinación a las formas ceremoniosas y corteses	Modales directos, osados	Movilidad de los ojos y el rostro controlado
8	Sociofilia	Valor físico para el combate	Sociofobia
9	Amabilidad indiscriminada	Agresividad competitiva	Inhibición en el trato social
10	Avidez de afecto y aprobación	Insensibilidad psicológica	Resistencia al hábito y a las actividades rutinarias
11	Orientación hacia los demás	Claustrofobia	Agorafobia
12	Uniformidad de la corriente emocional	Inescrupulosidad. Carencia de remilgos	Imprevisibilidad de la actitud
13	Tolerancia	Libertad vocal	Limitación vocal y represión general del ruido
14	Satisfacción	Indiferencia espartana al dolor	Hipersensibilidad al dolor
15	Sueño profundo	Estrepitosidad general	Sueño ligero; fatiga crónica
16	Carácter blando	Aspecto de excesiva madurez	Juventud en las maneras y apariencia
17	Libre y fácil comunicación del sentimiento. Extraversión viscerotónica	Disociación mental horizontal. Extraversión somatotónica	Disociación mental vertical. Introversión
18	Relajación y sociofilia bajo la influencia del alcohol	Asertividad y agresión bajo la influencia del alcohol	Resistencia al alcohol y a otras drogas deprimentes
19	Necesidad de compañía en los momentos de congoja	Necesidad de acción en los momentos de congoja	Necesidad de soledad en los momentos de congoja
20	Orientación hacia la infancia y hacia las relaciones familiares	Orientación hacia los objetivos y actividades de la juventud	Orientación hacia las etapas ulteriores de la vida

Fig. 1
LA ESCALA DEL TEMPERAMENTO

Cada uno de estos sesenta rasgos fue cuidadosamente descrito por Sheldon, primero aisladamente y luego aplicando los conceptos en ejemplos de individuos en los que la desproporción entre las componentes temperamentales era notoria. Cada rasgo estaba excesivamente marcado o excesivamente ausente en el temperamento de estos ejemplos extremos, y gracias a eso la definición de cada uno se subjetivizaba en forma patente y didáctica, dejando muy poco margen para interpretaciones diferentes de las que buscaba el autor.

Aquí comienza entonces mi experimento personal.

Hace mucho tiempo --incluso desde antes de conocer la clasificación de Sheldon-- que tenía yo la sospecha de poseer un temperamento excesivamente cerebrotónico. La tentación de verificarlo era grande, y caí en ella. A pesar de la advertencia del autor respecto de que no es recomendable para la exactitud del resultado el bucear uno mismo en busca de sus propios rasgos, emprendí la tarea confiando en mi cuota de objetividad y en el mínimo pero existente conocimiento de mí mismo que ahora creo tener.

Sheldon delimitó la escasa o abundante presencia de cada rasgo en una escala que va del 1 al 7. Por mi parte, decidí extenderla y llevarla del 0 al 10. Esto no significa que tenga yo pretensiones de mayor exactitud que Sheldon; simplemente utilicé la puntuación decimal porque estoy más familiarizado con ella y mi autoevaluación se tornaba más sencilla. De todos modos, no consideré ninguno de los sesenta rasgos lo suficientemente identificado con mi temperamento como para merecer un 9 ó un 10, o lo suficientemente atrofiado como para merecer 0 ó 1, con lo que en los papeles mi escala también constaba de siete puntos.

(El autoanálisis temperamentalógico que podrá leerse a continuación es un tanto pormenorizado y puede llegar a parecerle aburrido o poco interesante a quien no sienta gran curiosidad por saber algo más de mi mundo íntimo. A estas personas les sugiero saltarse mis descripciones y remitirse directamente adonde explico el método que utilicé para compatibilizar mis diferentes calificaciones. Quien soslaye todo este largo segmento no se perderá esencialmente de nada, ya que la elaboración del nudo de lo que quiero expresar en esta teoría comienza justamente cuando termino de analizar mis propios rasgos temperamentales.)

Comenzaré analizando mis rasgos viscerotónicos, siguiendo así el orden que utilizó el propio Sheldon en sus descripciones. El puntaje que me adjudico en cada caso es el número entre paréntesis.

V-1. *Relajación postural y de movimiento* (4). No me cuesta mucho mantenerme relajado, pero me valgo de la relajación para otros fines --como la lectura, el escuchar música, el pensar, etcétera--, nunca por el placer mismo de hacerlo como le sucede al viscerotónico extremo, que permanece horas sentado en un sillón sin hacer nada más que disfrutar de su escasez de tensión muscular y nerviosa. Mis movimientos son más bien rápidos, pero no en forma exagerada. Estoy levemente por encima del promedio de velocidad de caminata que mantiene la gente de mi edad y contextura, y mi andar no es despreocupado: rara vez suenan bocinas por mi culpa. Si no soy más eléctrico se debe únicamente a mi lentitud de pensamiento, la cual me sugiere siempre no apresurarme y adaptarme a su ritmo. El cerebro es mi único órgano que parece trabajar relajado. Baila su vals sin atender a mi cuerpo que le pide un *boogie*.

V-2. *Gusto por la comodidad física* (4). Está en franca disminución. Este era un rasgo que solía tener bastante en cuenta, pero poco a poco está pasando a un segundo plano con respecto a otros que comienzan a degradarlo. Sin embargo, no desprecio el estar cómodo cuando la ocasión se presenta. Y muestro una característica que Sheldon considera típica de los V-2: el sentarse placenteramente bajo el sol sin hacer nada más que adorarlo.

V-3. *Lentitud en las reacciones* (3). Aquí me sucede algo bastante raro, pues mientras presento una marcada rapidez en mis reflejos motrices, mis reacciones mentales son exageradamente lentas. Fisiológicamente, no parezco ser lento. Mi ritmo cardíaco es normal y mi respiración también. Pero algo extraño, repito, sucedió con el cableado de los reflejos cuando pasó por mi cabeza. Mi cerebro, como dije alguna vez, no vino con caja de quinta.

V-4. *Gusto por el comer* (4). Otro que va en disminución. Aunque, al disminuir por un lado, aumenta por el otro. Me explico: Ya no vivo pensando en qué voy a comer durante el día o al llegar a casa; eso me tiene sin cuidado. Pero sucede que, al estar demasiadas horas sin probar bocado, cuando se me agasaja con algún alimento (siempre y cuando sea de origen vegetal) lo devoro con un placer que antes nunca sentía por la comida. Puede ser un plato de fideos, un puñado de maníes crudos o simplemente un pedazo de pan: cuando se come con hambre no hay comestibles despreciables, todo resulta delicioso, y hasta la sal y demás condimentos carecen de importancia, pues nada condimenta mejor una comida que el tener el estómago vacío. Los amantes del comer de todo y en todo momento deberían tener presente este detalle: el comer con *apetito* los más refinados manjares no es ni por asomo tan placentero como el comer con *hambre* una planta de lechuga. Claro que después está el tema de cómo controlar mentalmente al hambre mientras no se sacia, algo realmente sencillo --hasta yo puedo hacerlo-- pero que no viene al caso explicar en este momento.

V-5. *Sociabilidad del comer* (3). Si me invitan a comer no rechazo el convite, pero yo rara vez invitaría a comer a una persona o grupo. A veces disfruto el comer junto a mi familia porque nos da ocasión de reunirnos y hablar de algunas cosas, pero preferiría que esas reuniones fuesen espontáneas, que no dependiese su duración de la cantidad de platos a comer y de su abundancia. Ser sociable en el comer significa ser sociable mientras se consume, mostrar y observar lo placentero y deseable que es consumir sin cesar cualquier cosa, en este caso comida. Por eso es que no soy sociable en el comer. Para mí el consumir es algo, si bien necesario, indigno de ser ensalzado por medio de ceremonias como los almuerzos o las cenas programadas. Como dije antes, me gusta comer cuando tengo mucha hambre, y esto acrece mi preferencia de comer en soledad o rodeado de un selecto grupo con el cual tenga confianza, pues el hambre me hace tragar burda e indisciplinadamente, y el espectáculo que presento ante quien me contempla no es del todo agradable. Como corolario diré que me resulta muy incómodo no poder eructar estertóricamente después de la ingesta por motivo de una estúpida norma de urbanidad, lo que me aleja aún más del deseo de rodearme de gente en el instante, generalmente breve, que utilizo para nutrirme³.

³ (Nota añadida el 16/11/3.) El multimillonario Gog compartía conmigo esta particular aversión hacia los banquetes. Escuchemos lo que tiene para decirnos; sus palabras, a mi juicio, son proféticas:

Salgo de un inmenso restaurante de lujo. ¡Horrible!

Nada más repugnante que todas aquellas bocas que se abren, que aquellos millares de dientes que mastican. Los ojos atentos, ávidos, brillantes; las mandíbulas que se contraen y se mueven; las mejillas que, poco a poco, se vuelven encarnadas... La existencia de los comedores públicos es la prueba máxima de que el hombre no ha salido todavía que la fase animalesca. Esta

V-6. *Buena digestión y placer en la misma* (3). No disfruto para nada de la digestión estomacal, y de la digestión intestinal mejor ni hablar, pues más de una vez me trae molestias. Como como alimentos bastante sencillos y fáciles de digerir, estas perturbaciones gastrointestinales no son tan frecuentes ni pesadas, pero no sé qué sería de mis tripas se les diera hoy un bife a la plancha. El tema pasa por el hecho de que mi estómago e intestinos se han utilizado con mi régimen vegetariano, y entonces cualquier alimento que les ingrese y ellos consideren inadecuado les produce un particular rechazo que no tardo en percibir a modo de pinchazo interno en la barriga o incansable ida y vuelta gaseoso en los conductos finales. Esta situación, si bien perturba de vez en cuando mi tranquilidad, no por eso deja de ser deseable: es el consabido dolor que nos avisa cuando algo no está bien, en este caso aplicado al haber comido un producto no apto para la buena nutrición del cuerpo. Quienes nunca se sienten mal después de comer, han desconectado su alarma, y nunca sabrán a ciencia cierta qué es lo que sus interiores juzgan bueno o malo para su subsistencia. Padecerán en el futuro cáncer de colon, sí; pero ellos dirán, con alegría lastimosa, "¿quién me quita lo comido?"

V-7. *Inclinación a las formas ceremoniosas y corteses* (6). En este punto hago valer por primera vez más a mi inconciente o subconciente que a mi propia conciencia primaria. En apariencia, un 6 en este rasgo se me figura excesivo si tengo en cuenta, por ejemplo, mi ya mencionada insociabilidad en el comer, o mi desdén por todo tipo de rituales y tradiciones perjudiciales al hombre o al menos intrascendentes. Pero en el fondo, y el fondo es lo que interesa, soy una persona bastante cortés y ceremoniosa. Ya mencioné hace unos días mi gran debilidad: cruzar viejas. Pero mi cortesía no se limita sólo a eso. Con las ceremonias pasa lo mismo que con los banquetes: nunca organizo uno por propia iniciativa, pero si me

falta de vergüenza, hasta en aquellos que se creen nobles, refinados, espirituales, me espanta. El hecho de que la mente humana no ha asociado todavía la manducación y la defecación, demuestra nuestra grosera insensibilidad. Sólo algunos monarcas de Oriente y los Papas de Roma han llegado a comprender la necesidad de no tener testigos en uno de los momentos más penosos de la servidumbre corporal, y comen solos, como deberíamos hacer todos.

Llegará un tiempo en que causará estupefacción nuestra costumbre de comer en compañía [...]. La necesidad de engullir fragmentos de plantas y de animales para no morir, es una de las peores humillaciones de nuestra vida, uno de los más torpes signos de nuestra subordinación a la tierra y a la muerte. ¡Y en vez de satisfacerla en secreto, la consideramos como una fiesta, hacemos de ella una ceremonia visible, la ofrecemos como espectáculo cotidiano, con la indiferencia de los brutos!

En mi casa, en el Nuevo Partenón, he suprimido desde hace tiempo la costumbre cuaternaria de las comidas en común. En los corredores hay puertas cerradas con un cartelito encima donde aparecen las dos letras A. A. Todos los huéspedes saben que allí dentro, a cualquier hora, se halla comida y bebida. Son cuartitos pequeños, pero luminosos, con una sola mesa y una silla única. El que tiene hambre va allí dentro y se encierra. Cuando se ha saciado sale sin ser visto, y vuelve a sus ocupaciones o a su vagar. Camareros encargados de aquel servicio visitan algunas veces al día aquellos gabinetes, hacen desaparecer los platos sucios y proveen de alimentos bien preparados que se mantienen calientes durante muchas horas. En la proximidad de cada cabina de alimentación hay un *water-closet* con los últimos perfeccionamientos higiénicos.

¿Dentro de cuántos siglos será adoptado mi sistema en todas las moradas de los hombres?

Giovanni Papini, *Gog*, capítulo intitulado "A. A. y W. C."

invitan rara vez de dejar de acudir, y no siempre lo paso mal. A medida que voy comprendiendo que pensar distinto de como piensa la mayoría no indica necesariamente que sea yo un idiota, voy perdiendo el miedo a la conversación entre personas desconocidas, y automáticamente eso me hace perder el miedo a las reuniones sociales que otrora tanto me aterraban. Sigo suponiendo que mayormente son desechables, pero a veces, y según como estén planteadas, dan la oportunidad de relacionarse con gente interesante, con gente a la que uno puede sacarle provecho o gente que sabe sacarle algo de provecho a uno. Las ceremonias, en sí mismas, no tienen nada de malo. Se tornan malas sólo cuando se utilizan para fomentar la huevada.

V-8. *Sociofilia* (3). Escasa, pero en aumento. En promedio, paso alrededor del 70% o más de mi tiempo de conciencia en soledad, y no por obligación, sino por propia placentera iniciativa. Eso sí: cuando encuentro una persona que me comprende mínimamente y a la vez se crea entre los dos ese *feeling* especial que provoca la amistad sincera, no me le despego por mucho tiempo. Tengo una necesidad natural de permanecer solo, pero eso no significa que sea capaz de soportar la soledad absoluta en forma prolongada. Esto lo descubrí en el comienzo de mi viaje. Antes de salir creí posible y deseable aislarme completamente de la gente y hundirme en mis pensamientos para intentar descifrarlos lo mejor posible, pero a los pocos días comprendí que sin el contacto con el mundo cualquier persona se desquicia o se hace insoportable. Es una especie de paradoja: pensar en algo trascendente con gente a tu alrededor es muy complicado, pero pretender hacerlo sin gente a tu alrededor es prácticamente imposible. La paradoja, por supuesto, no es tal⁴. La clave para el engaño es la falsa superposición de tiempos. Teniendo una noción clara de la idea del tiempo, ésta puede ser utilizada como llave para descifrar innumerables paradojas.

V-9. *Amabilidad indiscriminada* (6). Otro ítem que va en aumento. Cierto es que nunca tuve un carácter agresivo --salvo en muy puntuales oportunidades--, pero también es cierto que en general poco y nada me importaban los problemas de los demás, y mi voluntad nunca tomaba la iniciativa de estar a disposición del prójimo. Me mantenía en una especie de neutralidad: no hacía daño (concientemente) a nadie, pero tampoco a nadie ayudaba⁵. Poco a poco me va sucediendo una fermentación del deseo de ayudar, de ser amable en el trato con la gente, con los animales, con las plantas y hasta con las piedras. No es un precepto moral que se me impone autoritariamente desde afuera y me desequilibra la conciencia, es mi propia voluntad la que me arrastra a querer estar dispuesto. Cuando la conciencia quiere y la voluntad no, hay conflicto de intereses; pero cuando la conciencia corre detrás de la voluntad, dándole así la derecha, el amable indiscriminado disfruta más de la ayuda que presta que lo que disfruta el mismo auxiliado.

V-10. *Avidez de afecto y aprobación* (4). Exteriormente, cualquiera que me observase durante unos días diría que vivo autárquicamente, que no necesito de

⁴ Una paradoja que no es paradoja no es más que una nueva paradoja... que no es paradoja.

⁵ Entre paréntesis, ¿no es ésta la forma en que se comportan quienes adhieren egoístamente al budismo e hinduismo arcaicos?

nadie que apruebe lo que hago para sentirme bien. Pero sería una verdad relativa. Es cierto que, a fuerza de chocar constantemente, me habitué bastante a que todos los seres que más quiero (excepto mi perra) reprueben casi de plano muchas de mis actitudes, pero eso no significa que muy en el fondo no necesite de alguien que coincida conmigo en algunos puntos clave en los que nadie de mi entorno parece coincidir. Y además, necesito un mínimo de afecto. Parezco de piedra, pero no lo soy.

V- 11. *Orientación dirigida hacia los demás* (3). Un 3 es más que benigno. Prácticamente no puedo memorizar ni siquiera los nombres de la gente que se me presenta. Las personas con las que tengo cierta confianza son escasísimas. Exceptuando a éstas, y a uno que otro de mis familiares en una que otra oportunidad, a los demás casi no puedo "leerlos", cosa que me desespera no porque esté interesado en conocerlos mejor, sino sólo porque si supiese cómo son sabría qué opinión tienen realmente de mí, y utilizaría esa opinión en mi propio beneficio.

V- 12. *Uniformidad de la corriente emocional* (3). Muy lejos estoy de ser uniformemente emocional. Cualquier incidente fortuito, sea para bien o para mal, influye decididamente en mi estado de ánimo y los sepulta o agiganta⁶. Hay días en que me levanto con ganas de cargarme el mundo al hombro y llevarlo de paseo, pero al salir de casa me tropiezo con una baldosa floja, trastabillo... y ya quiero irme a dormir o saturarme de medialunas para contrarrestar el virus depresivo que siempre renace de sus cenizas. Exteriormente me disfrazo de inmutable, de suerte que quien me mira estando yo en un pico eufórico no nota mayor diferencia en mi rostro y conducta entre éstos y los de ayer, presas de la angustia existencial y el odio reprimido. Claro que esta inmutabilidad exterior es sólo superficial: si se me observa cuidadosamente se verá cómo la naturaleza de mis movimientos varía en la depresión o en la euforia, y cómo la expresión profunda de mi cara es radicalmente diferente cuando muto mi estado anímico. Y ni que hablar de mi vocabulario. En la euforia, se expande y se impregna de ocurrencias y sana mordacidad; en la depresión, o se torna inexistente, o bien nace con el único propósito de dañarme o dañar a quien tengo al lado. Según mis recuerdos, esta ciclotimia data de mi época de soldado, allá por el '88, y se transformó casi en una patología maníacodepresiva en el '93, pero con una clara superioridad de las depresiones por sobre las euforias. Desde ese año hasta la fecha, las euforias han tendido a equiparar en número a las depresiones, y a la vez ambas se suavizaron. Pero muy lejos, excesivamente lejos estoy todavía de ese gran ideal de la filosofía que implica mantenerse emocionalmente inalterable contra todos los avatares externos que nos castiguen⁷.

⁶ Podría compararse el funcionamiento de este proceso dentro de mi persona con el que se verifica en la mayoría de las regiones habitadas respecto de la temperatura ambiental, a saber, que puede descender bruscamente debido a tormentas u otros factores, pero que por lo general asciende paulatinamente con el correr del tiempo, sin efectuar saltos tan bruscos como en el descenso.

⁷ (Nota añadida el 18/8/5.) Pero ¿existe un personaje histórico con más chapa de filósofo que Lao-Tsé? Si exceptuamos a Sócrates y al perro Diógenes, no lo creo; y sin embargo, si hemos de dar crédito a la sospecha de Juan Marín, este chino era sacudido con cierta regularidad por "fuertes crisis maníacodepresivas" (cf. el libro de Marín titulado *Lao-Tszé*, p. 18). Y otro gran filósofo --aunque filósofo en teoría solamente--, el genial

V-13. *Tolerancia* (6). En general, no suelo irritarme con la gente, por más que se me opongan por completo o que intenten imponérseme. Esta es la actitud teórica y la que guardo en apariencia, pero creo que inconcientemente soy algo más peligroso. Mi conciencia está convencida de la sabiduría del principio cristiano de poner ante el mal la otra mejilla, pero mucho me temo que a la hora de ponerla mi voluntad no sea consecuente con mis pensamientos y la intolerancia me sitie con sus odiosas sugerencias. Además, todo lo que tengo de tolerante con el prójimo lo tengo de intolerante conmigo mismo. Cuando alguien discrepa con mis opiniones en algún punto, lejos de pretender ganarle la pulseada me retiro de la competencia y hasta le hago suponer que me ha convencido para no caldear más los ánimos; pero lamentablemente no sucede lo mismo con las discusiones internas que me nacen constantemente dentro del cerebro. Desecho la polémica externa, pero interiormente vivo polemizando, y me enardezco bastante cuando mi voluntad instintiva discrepa con mi voluntad intelectual o con la afectiva. Si, como dice Sheldon, el lema de los tolerantes es "vivir y dejar vivir", podría decirse que yo trato de dejar vivir a los demás, pero que por ahora me resulta difícil dejarme vivir a mí mismo.

V-14. *Satisfacción* (4). Estoy poco conforme conmigo mismo y con la situación que me rodea, y trato en lo posible de modificarme o modificarla. Sin embargo, en los últimos tiempos ha venido creciendo en mí una muy precaria "santa indiferencia" salesiana que me hace ver que la prioridad no debe recaer en el ansia de revolución (interior o exterior) sino en mi propia satisfacción y la de los demás. Mucho tiene que ver en esto mi vuelco hacia la intuición del determinismo ascendente. El sospechar que "está todo bien" me brinda una elemental satisfacción, la cual se acrecentaría considerablemente si en el tiempo móvil en que nos toca vivir pudiese actuar de manera tal que se cumpliera con mis actos la paradoja de ayudar a mejorar lo perfecto, o de hacer lo que ya está hecho, o de continuar lo que nunca jamás comenzó.

V-15. *La característica del sueño profundo* (4). Mi dormir es muy irregular. Nunca produzco ronquidos, manifestaciones éstas propias de quienes duermen profundamente. Generalmente me despierto cada dos o tres horas, no duermo a tramos largos. Si tengo algo importante en que pensar, tardo mucho tiempo en inconcienciarme. A veces paso toda la noche despierto en la cama, ora pensando, ora escuchando música, y me duermo generalmente cuando despunta el alba. Por otra parte, si estoy deprimido necesito dormir mucho tiempo, y a menudo el sueño llega instantáneamente ni bien apoyo la cabeza en la almohada. Parecería ser que mis requerimientos de sueño varían en proporción a mis estados anímicos. Cuando estoy eufórico pienso e imagino más que nunca, y en consecuencia casi

conde Tolstoi, también era proclive a las inestabilidades mentales. Leamos las palabras de uno de sus biógrafos, que son palabras de gran sabiduría: "Algunos pensarán que la expresión «inestabilidad mental», aplicada a un genio como Tolstoi, está fuera de lugar, es absurda. Pero lejos de escapar a las turbaciones del espíritu, el genio está a veces más expuesto a ellas que el común de los hombres. La inestabilidad mental de un Tolstoi no se parece a la de un individuo vulgar porque, vinculada a poderosos grupos de sentimientos, acarrea consecuencias más graves: es toda una conmoción interior que se traduce en el exterior por la conducta inesperada, por rarezas, por enigmas" (François Porché, *Tolstoi*, capítulo III). Vemos así que la ataraxia y la apatía, tan buscadas y apreciadas en Oriente, tal vez no sean para nosotros los occidentales el mejor indicativo de nuestros progresos espirituales.

no duermo. Todo esto se relaciona con una teoría que tengo acerca del éxtasis unitivo que se produciría durante el soñar, la cual planeo detallar algún otro día si es que sigo creyendo razonablemente en ella y si antes no me muero o me principia la demencia senil.

V-16. *La característica de blandura* (4). Si bien es cierto que no me cuesta demasiado mantenerme relajado, este relajamiento nunca es profundo, casi siempre necesito tensionar algún músculo después de estar cierto tiempo inactivo, lo que denota una clara necesidad de explosión de vez en cuando. Exteriormente, quien osare observarme un rato notará lo poco que tengo de blando si exceptuamos las nalgas, y aun éstas tienen más músculo que grasa. En el plano mental también me mantengo bastante rígido. No puedo desconectar mi mente por largo tiempo, o envolverla para que no se junte con mis quehaceres, y eso inhibe aún más mi soltura. Sheldon dice que el individuo que presenta un desarrollo excesivo de este rasgo tiende a preocuparse únicamente por sus necesidades biológicas elementales; para mí, éstas no son más que unas de las tantas preocupaciones que me aquejan, y sólo cuando su necesidad se me hace imperante podría decirse que les presto más atención que a las otras.

V-17. *Libre comunicación del sentimiento. Extraversión viscerotónica* (3). Hay que ser muy perceptivo para darse cuenta de lo que yo siento. Ni siquiera a mis padres se lo digo o intento hacérselo saber a través de otras vías. A veces exploto y me comunico, pero esas veces se cuentan con los dedos de una mano. Mi escaso poder de comunicación sentimental me ha hecho perder más de una oportunidad con el sexo débil. Sólo me hacen reír los sucesos extremadamente graciosos, y llorar los extremadamente emotivos (aunque esto depende mucho de mi estado de ánimo). Mis sentimientos exteriores son un papel en blanco a veces, mientras que en otras ocasiones son una receta escrita con letras de médico.

V-18. *Relajación y sociofilia bajo la influencia del alcohol* (7). Cuando me emborracho soy más sociable y desinhibido que en la sobriedad. Mi lengua se suelta y es capaz de permanecer largo rato parlotando, algo decididamente improbable de suceder en tiempos normales. El alcohol me destraba la risa, la cual se desata por motivos hasta infantiles. En una memorable borrachera en un boliche de Santa Teresita me desternillé hasta las lágrimas viendo en la pantalla gigante del lugar un capítulo del Correcaminos. Con cada trampa fallida del Coyote me supuraban las carcajadas. En esa misma oportunidad estuve bailando y dialogando por largo tiempo con una chica, y al parecer no dije tantas idioteces pues se contactó conmigo días después en Buenos Aires. En la ida de mi viaje de egresados a Bariloche cargué en mi bolso de mano una botella de Legui; así conseguí por primera vez en mi vida que una chica se sentara junto a mí y se interesara por lo que le decía. Durante una guardia en el servicio militar, me emborraché junto con otro compañero mientras jugábamos al ping pong. Recuerdo que la pelotita nos superaba constantemente sin que pudiéramos interceptarla con la paleta. Parecíamos dos jóvenes danzarines que retozaban, red en mano, en busca de una escurridiza mariposa. Pocas veces me reí tanto de mí mismo como en aquella oportunidad. Todo esto es muy extraño, pues se supone que el alcohol potencia el temperamento, y por lo analizado hasta ahora yo no presento mucha viscerotonía que digamos. Una de tres: o no es cierto eso de que el alcohol nos desnuda y hace que nos veamos tal como somos, o

inconcientemente soy más viscerotónico de lo que concientemente creo, o mis borracheras fueron demasiado escasas como para permitir sacar de ellas conclusiones terminales. Si alguien me hiciere saber que la tercera hipótesis es la correcta, no dudaré en acercarme al bar de la esquina en pro de mi seriedad y objetividad científicas.

V-19. *Necesidad de compañía en los momentos de congoja* (4). Cuando estoy mal me aílo aún más que en la normalidad. No he tenido en mi vida momentos de gran congoja, pero sí de tristeza y enojo, y cuando éstos me atacan puedo dar fe de que prefiero refugiarme en mí mismo, y que la compañía en estas circunstancias se me hace decididamente intolerable. Con todo, hay veces en que el acercarme a mis familiares obra como suavizante de mis pesares, así sea éste un mero acercamiento físico.

V-20. *Orientación hacia la infancia y hacia las relaciones familiares* (3). Mi infancia no era tan mala mientras no se me obligaba a concurrir al jardín de infantes o a la colonia de vacaciones. Cuando esto sucedió, ya no fui feliz. En la primaria tuve algunos problemas, y mi secundaria no fue lo que se podría catalogar como una experiencia digna de repetirse. Una de las últimas cosas que desearía es retroceder en el tiempo. Con respecto a mis relaciones familiares, éstas son cada vez menos placenteras. No es que se esté debilitando el amor que siento por ellos y sobre todo por mi madre; lo que pasa es que mi modo de pensar y vivir choca cada vez más con sus costumbres y entonces ninguna de las dos partes se siente bien participando de actitudes que no le parecen correctas. Salvo que ellos o yo cambiemos de rumbo, la escisión continuará profundizándose. Es una ruptura superficial, abarca sólo ciertos puntos referentes a cómo debe uno comportarse frente a determinadas circunstancias; pero no deja de ser una ruptura. La única manera de que no duela será si ambas partes echamos mano en gran medida del rasgo V-13. Si no, a otra cosa. No es bueno para nadie vivir todo el tiempo colisionando, o no haciendo lo que se quiere hacer por temor a molestar al otro, u obligando a la otra parte a vivir de una forma distinta de como quiere hacerlo.

2. Rasgos definitorios de la somatotonía.

S-1. *Firmeza en la postura y el movimiento* (6). Mi escaso tejido adiposo y mis no muy voluminosos pero sí estilizados músculos me otorgan un cierto porte de prestancia y hacen que adopte firmeza en mi postura sin mediar esfuerzo conciente para ello. Por lo general no desprecio una buena oportunidad de moverme, sobre todo si viene en forma de deporte, y atribuyo mis relativamente buenas performances en ese campo a mi firmeza en el accionar y a la coordinación de movimientos. Mi peso y altura (75 kg, 1,79 m) y su interrelación casi llegan a lo que muchos fisiólogos toman como el prototipo ideal de complejión humana. Pero no es mucho el partido que le saqué hasta hoy a este privilegio que me otorgó la naturaleza.

S-2. *Gusto por la aventura física* (6). La aventura física me atrae bastante, aunque con una salvedad: me provoca más placer el recordar aventuras vividas o imaginar las futuras que la propia concreción puntual del evento. El planear aventuras es uno de mis pasatiempos favoritos, aunque rara vez las concreto. Considero al riesgo físico como una necesidad inherente al hombre, y creo que

quien no se somete nunca a esa posibilidad es conciente o inconcientemente un ser desdichado. Después de comer, de protegernos del medio ambiente y de reproducirnos, subyace semiculta una necesidad básica de la especie humana que pocos toman en cuenta y que es ni más ni menos que la de hacer de la propia vida una aventura.

S-3. *Dotación energética* (6). Poseo bastante dotación energética como para no cansarme fácilmente. Pero no pienso con los músculos como dice Sheldon, y eso hace que mi accionar no sea siempre instantáneo y placentero. Rara vez me fatigo o tengo somnolencia. Puedo realizar tareas físicas durante largos periodos sin cansarme y sin dormir. Pero eso sí: sólo si mi cerebro las aprueba. Si no, se me hacen intolerables. Bajar con la bolsa de la basura los dos pisos que separan mi departamento de la calle es una tarea ciclópea cuando estoy deprimido o convencido de que el basurero no pasará esta noche.

S-4. *Necesidad y gozo del ejercicio* (7). Siento un particular placer al practicar deportes. No sé qué sería de mí si me impidiesen trotar periódicamente por la autopista o por la Reserva Ecológica. Actualmente no estoy yendo a gimnasio alguno. Mi cuerpo y mi narcisismo físico me lo piden, pero no considero ético gastar dinero en eso habiendo gente que no dispone ni siquiera de la suma necesaria para darles un plato de arroz a sus hijos. (De todos modos no hay ejercicio gimnástico que con un poco de adaptabilidad y algo de imaginación no pueda ensayarse al amparo de un parque o en mi propia casa.) Otras actividades físicamente desgastantes, como palear arena o cargar bolsas de cemento, también me son relativamente placenteras. Le tengo miedo al trabajo burocratizado, no al trabajo pesado.

S-5. *Afán de dominio, ambición de poder* (5). "Existe un profundo y constante deseo de ser importante en el mundo, de ejercer poder sobre otras criaturas y sobre el ambiente". Así describe Sheldon la psicología del poseedor en sumo grado de este rasgo. ¿Qué puedo conjeturar de mí mismo al respecto? Si me atengo a mi conciencia debo calificarme con un cero, pero si me atengo a lo que sospecho que opina mi voz inconciente... El promedio da cinco.

S-6. *Gusto por el riesgo y el azar* (5). Dentro de los límites que me imponen mis temores y la convicción de que no es bueno sufrir al pedo, el gusto por el riesgo y el azar me coacciona bastante. El "temor" de perder mi dinero en un casino nunca me impidió visitarlos toda vez que los tuve a mano⁸, aunque un cambio en mis pensamientos acerca de la conveniencia moral de continuar con tales visitas bastó para que nunca más volvieran a producirse (el año pasado entré al de Iguazú, pero no aposté). Hoy no juego a nada por dinero (mal podría, pues casi no lo tengo), pero eso no significa que el gusto por el azar se me haya desintegrado. En relación al riesgo, me provoca un singular placer la idea de vivir o haber vivido episodios que rayan con el peligro, y considero que la fuerza principal que lleva al ser humano a desprotegerse y desafiar la muerte (el instinto de riesgo utilitario) es la más noble de todas las energías que lo mueven. Esta

⁸ Si me pongo a excavar los cimientos de mi mente tal vez descubra que el motivo principal que me impulsaba a frecuentar los casinos no era el de ganar dinero, sino el de perderlo, deshaciéndome así, aunque de una manera muy impropia, del factor que subrepticamente ya sospechaba como uno de los de mayor influencia a la hora de convertir a la gente normal en seres robotizadamente idiotas.

consideración teórica, sin embargo, no alcanza a eclipsar los designios prácticos de mi cobardía; de ahí la híbrida calificación.

S-7. *Modales directos, osados* (4). No los tengo, aunque tampoco soy exageradamente tímido. Me cuesta bastante mirar a una persona fijamente a los ojos mientras le hablo o escucho lo que me dice. Ante la duda de la conveniencia o no de toparme con alguien, generalmente opto por cruzar de vereda o mirar hacia el piso y hacerme el disimulado. Mis modales dependen de mi estado de ánimo: si estoy bien, saludo y converso con todo el mundo de modo sincero, pero si estoy mal me vuelvo esquivo, me sumerjo en mi cueva, y quien se atreviere a molestarme recibirá una andanada de hipocresía e ideas falaces, aunque siempre sutilmente y sin agresión manifiesta en las maneras. No parezco tener dotes de mando excepto si me confinan a un pequeño grupo dócil que necesite imperiosamente de alguien que los dirija. Mi problema es que soy en exceso responsable pero no me gusta cargar con grandes responsabilidades, pues éstas nunca tardan en abrumarme al no tener yo capacidad pragmática para enfrentarlas. La gente me sospecha responsable y me otorga responsabilidades, entonces me disfrazo de osado sin en realidad serlo. No me gusta estar muy cerca de la cabeza, pero tampoco muy cerca de la cola. Por eso casi siempre opto directamente por no formar parte del rebaño.

S-8. *Valor físico para el combate* (5). No he participado de muchos enfrentamientos violentos, por lo que mi calificación no deja de ser en exceso relativa. Rehuí una que otra pelea y procuré iniciar alguna, no más que eso. Los combates más violentos que presencié tuvieron como sede, casi con exclusividad, los estadios de fútbol y sus adyacencias. En ellos me comporté de manera diferente según el caso. Ora me divertían y excitaban, ora me aterrorizaban y me movían a la fuga. Yo nunca era partícipe activo, y nunca recibí golpe alguno, pero podría decirse que muchas veces fui un espectador privilegiado de todos esos episodios tristemente célebres (algunos no tan célebres también, y otros, ¡admitámoslo!, no tan tristes) que se relacionaron con la violencia entre hinchadas o entre hinchadas y policías en ese período de nuestra historia en el que la recuperada democracia daba sus primeros pasos y la inevitable descompresión post dictatorial había elegido el ámbito futbolístico para manifestarse. Cuando estos combates se producían, casi siempre trataba de alejarme; pero ¿por qué al domingo siguiente inexorablemente volvía yo a las tribunas?

S-9. *Agresividad competitiva* (6). Superficialmente debería calificarme con un puntaje menor, pero muy en mi interior la llama de la competitividad no está nada sofocada. Cuando compito por algo insignificante no sólo no lucho, sino que suelo dejarme vencer. Pero no sucede lo mismo cuando participo en contiendas que me interesan. Cualquiera que me haya visto jugar al tenis enfrentando a mis amigos y luego compitiendo en algún torneo podrá dar fe de lo que digo. Cuando la lucha no se plantea tan directamente como en los deportes igual trato de vencer, sólo que lo hago silenciosamente, sin que se den cuenta. En apariencia, o a la corta, cualquier inconveniente me derriba, por pequeño que sea. Pero mis grandes objetivos están en la maratón, no en la carrera de 300 metros con obstáculos. Me caigo y parezco no recuperarme, pero siempre me recupero. Estoy tratando de cambiar en el sentido de ya no poner tanto empeño en competir con los demás como en enfrentarme decididamente a mí mismo. Y superarme.

S-10. *Insensibilidad psicológica* (3). Trato de ser sensible con la gente que me rodea, aunque tal vez en el fondo sea un poco insensible. Nunca digo nada sin previamente pensar si lo que diré ofenderá en cierto grado a mi oyente. Si lo hago, paso todo el día recriminándome. En la práctica, no hago mucho por satisfacer las necesidades de los demás, pero vivo psicológicamente perturbado por eso.

S-11. *Claustrofobia* (5). Me gusta permanecer al aire libre, sin necesidad de techos que me restrinjan, pero a la vez no me incomoda para nada el encierro. El haber permanecido siete meses viviendo en libertad con la naturaleza y al mismo tiempo encerrado en una minúscula carpa confirma mi adaptabilidad en este campo.

S-12. *Inescrupulosidad. Carencia de remilgos* (2). Es difícil que pueda utilizar a una persona, manipularla, para obtener con esto algún beneficio. Sencillamente no me pasa esa idea por la cabeza⁹. Antes de tomar una decisión evalúo una y otra vez las consecuencias que se derivarán directa o indirectamente de ella, y si dudo de si la decisión o sus consecuencias, que a mi juicio son lo mismo, están o no conformes con la ética, prolongo la sentencia indefinidamente hasta que la duda amaine --aunque mi vuelco hacia el determinismo alivió un poco este tormento. Mi conciencia ya no me recrimina casi nada, pero continúa metiéndose en todos y cada uno de mis asuntos. Cada vez se me hace más tortuoso el matar hasta al más hinchapelotas que los mosquitos. Ni que hablar de las cucarachas que deambulan por mi pieza. Les sigo teniendo aprensión, aún me cuesta considerarlas como hermanas, pero al menos ya no las mato¹⁰.

S-13. *Libertad vocal* (3). Sonoramente hablando, tengo una voz potente, pero nunca o casi nunca la utilizo como tal. Las palabras salen de mi boca con cuentagotas, y producen sólo un poco más de ruido que el funcionamiento de este artefacto. Cuando juego al fútbol --oportunidad en que todo el mundo grita-- no levanto la voz ni para pedir la pelota estando cara a cara con el arquero. Si obviamos mi participación en la hinchada de Boca, no recuerdo la última vez que le grité algo a alguien. Lo que sí, suelo gritarme a mí mismo en forma estentórea cuando estoy colérico.

S-14. *Indiferencia espartana al dolor* (3). Cualquier dolor físico, por pequeño que sea, me resulta insoportable. Pretendo modificar este exceso de sensibilidad en el futuro. De hecho ya lo hice en cierta medida en lo que se refiere al hambre y al frío, aunque este último es, a mi juicio, mucho más arisco para la doma que la primera. El dolor es como la fiel alarma de un auto: si funciona bien no conviene desconectarla, pero si cada vez que un pibe se apoya en la puerta tenemos que

⁹ (Nota añadida el 2/6/9.) Diez años después de haber escrito esto, esta idea ya no sólo me pasaba por la cabeza, sino que se quedó a vivir en ella.

¹⁰ (Nota añadida el 19/8/5.) Hace unos meses se produjo en la cocina de mi departamento una invasión de pequeñas cucarachas. El terror de vernos totalmente copados por estos animalejos hizo que junto con mi padre nos encargásemos de organizar el terrible holocausto. ¿Debí oponerme, o al menos no colaborar con la masacre? No lo sé. Es que de veras se hacía complicado el convivir con esos bichos que deambulaban por doquier. Lo que aquí falla, me parece, es el tema de la propiedad. Si yo no viviera en esa lujosa mansión, no tendría necesidad de andar preocupándome por las alimañas que la pueblan. En mi carpa nunca entraron más que algunos mosquitos y unas cuantas simpáticas hormigas.

El defender nuestras cuantiosas posesiones es lo que nos hace caer en estas ruindades.

salir corriendo a ver qué pasa, es mejor hacerle unos cuantos ajustes.

S-15. *Estrepitosidad general* (3). Cuanto más desapercibido pase, mejor me siento. Hablo en voz normal o baja (salvo las raras veces en que me apasiono en una conversación), cierro las puertas lentamente para no hacer ruido, huyo de las reuniones o lugares en los que se me intima a participar bulliciosamente (exceptuando los estadios de fútbol) y cosas por el estilo. Manifiesto estrepitosidad en mis eructos, pero no para sobresalir, sino porque lo veo como una descarga fisiológica sumamente deseable para el buen funcionamiento digestivo. Y así todo, si estoy comiendo con gente con la que no tengo confianza, los reprimo automáticamente.

S-16. *Aspecto de excesiva madurez* (4). Mi barba desprolija dificulta los pronósticos, pero en general me dan menos edad de la que tengo. Influye para esto la textura de la piel de mi rostro, que parece ser más delicada que la del occidental promedio. Un dato revelador es el de que mis arrugas faciales apenas se distinguen, a pesar de haber tomado tanto sol en mi vida como botellas de whisky tomó Galtieri en la suya. Me visto como si todavía fuese un adolescente. Los sacos, las corbatas y las poses maduras de los hombres "responsables" de producen arcadas.

S-17. *Disociación mental horizontal, extraversión somatotónica* (5). En general, y tomando esta frase con toda la relatividad que merece, soy bastante conciente de mi subconciente. La realidad exterior no me pasa desapercibida, pero tampoco es mi objetivo prioritario. No puedo asimilarla por sí misma, es decir, sin pensar que la estoy asimilando y sin preguntarme por qué lo hago. No me oriento muy bien en el espacio. Si alguien me venda los ojos y me da un par de vueltas ya no sé para dónde puede caminarsen sin peligro. Este no saber dónde estoy parado es sintomático de las pocas referencias que tomo de la realidad exterior, a pesar de estar siempre atentamente observándola cuando intuyo que hay algo fuera de mis circuitos digno de ser analizado e incorporado a ellos. Mi espíritu de liderazgo es ambivalente. Por un lado me disgusta el ser considerado como líder y le escapo a esa responsabilidad. Pero hete aquí que cada vez que naturalmente me inclino a formar parte de un grupo, ¡termino siendo uno de sus líderes!

S-18. *Asertividad y agresividad bajo la influencia del alcohol* (5). No me vuelvo agresivo, pero sí más extravertido y animoso. Mi risa se hace más potente y fluye sin represión alguna, aunque sigo necesitando algo que la motive. Con unas copas de más a veces se me da por planear epopeyas junto con algún otro trasnochado. La última vez que tomé cerveza por demás (en los festejos del casamiento por civil de mi hermana) se me dio por ir a correr. Y lo más curioso es que batí mi propio récord en los doce kilómetros. El alcohol me moviliza, pero nunca me sugiere la violencia.

S-19. *Necesidad de acción en los momentos de congoja o perplejidad* (4). Tanto en la congoja como en la perplejidad me paraliza. A veces, cuando algo me sorprende gratamente, utilizo la acción negativa, esto es, el hacer lo contrario de lo que tenía planeado, pero por suerte para mi salud creo que este proceder, hijo de mi ciclotimia, tiende a hacerse cada vez más insignificante.

S-20. *Orientación hacia los objetivos y actividades de la juventud* (5). Si tomamos el término juventud como sinónimo de adolescencia, decididamente no

me identifico con la idea de ser joven. Pero si lo tomamos como la edad del desarrollo maduro del pensamiento, esa que va desde los veintipico hasta pasados los cuarenta, hay algo que me atrae de todo lo que representa esta etapa en la vida de un hombre. Pero no me desespera el hecho de tener alguna vez que superarla. Cuando el físico decline, aún quedarán la inteligencia y las emociones. He ahí mi mayor consuelo contra el paso del tiempo.

3. Rasgos definitorios de la cerebrotonía

C-1. *Contención en la postura y el movimiento; rigidez (5)*. Se da por momentos. En la mayor parte de mi tiempo permanezco relajado, pero ante situaciones que me sugieren tensión me acurruco y endurezco de tal forma que me torno como una serpiente agazapada para el ataque. Nadie que me observase durante mi cotidianeidad notará rigidez alguna en mi persona. Es más: suelo adoptar inconcientemente posturas cómicas por lo relajadas y femeninas, posturas que mi vanidad me hace corregir mi bien alguien me las hace notar. Pero hay momentos en que la tensión se me hace tan intolerable que termino desembocando en movimientos torpes y sobre todo en la semiparalización de mis cuerdas vocales, a las que el petrificado marote les niega o escatima libreto. No son comunes en mí, pero he llegado a sufrir algunos tics nerviosos. En el reciente casamiento de mi hermana, por ejemplo, me pasé gran parte de la ceremonia eclesiástica parpadeando precipitadamente como si en ambos ojos me hubieran entrado sendas basuritas (lo noté luego viendo la filmación, pues no tenía idea de que así me había comportado). Tuve otro tic que no resultó tan pasajero: en 1983, año en que las presiones del estudio y sus calificaciones se me hicieron insostenibles, padecí uno de estos síntomas prácticamente durante todo el ciclo lectivo. Estuve una punta de meses levantando y bajando las cejas de un modo tan patético que provocó la burla de algún compañero desconsiderado, la extrañeza de los más y la preocupación de mi madre por el estado de mi salud visual. Por supuesto que cuando pensaba en lo idiota que me veía utilizando mi frente como pistón automático, al instante se detenía el proceso, pero ni bien mi cerebro se ocupaba de otros asuntos ahí volvía de nuevo el ridículo visaje. El tic se fue con el triunfo de Alfonsín (tal vez eso era lo que me preocupaba, y cuando ya no hubo nada que hacer...), y por suerte para mi narcisismo nunca más resurgió. Actualmente delato la tensión acumulada comiéndome desesperadamente las uñas y las carnosidades de los dedos (técnicamente, no suelo comérmelas, sólo las arranco con los dientes para luego escupirlas). Pero hago esto relajadamente, como quien se fuma un cigarrillo mientras mira la tele. Y esta patología, si bien dista de ser aceptada socialmente como algo normal, ya fue aceptada por mí como algo inherente a mi personalidad. Es mejor descargar las tensiones con los dedos en la boca y no con un perpetuo ancho de espadas dibujándoseme en el entrecejo.

C-2. *Respuesta fisiológica excesiva (8)*. Este es uno de los rasgos que más marcadamente se me presenta. Tal como Sheldon manifiesta sobre los individuos con alto C-2, mi tracto digestivo se mueve al compás de mis emociones, sobre todo de mis miedos. Hace un par de años estaba yo haciendo mis primeras experimentaciones dietéticas, con toda la carga de tensión e incertidumbre que implicaban, y como resultado se me formó tal pelota en el recto que necesité de un

par de potentes supositorios de glicerina para desperdigarla. Por otra parte, es frecuente que tenga que ir a evacuar mis intestinos más de una vez antes de acometer una empresa que considero arriesgada --arriesgada más en el plano social-afectivo que en el físico. Uno de los motivos por los cuales no querría nunca volver a ser niño se basa en mis frecuentes cagaderas escolares. No pasaba una semana en la que no sufriera los consabidos retorcijones en medio de la hora de ciencias naturales, y para mayor desgracia mía en esos pueriles años consideraba, no sé muy bien por qué, como una especie de deshonor el admitir que uno se está cagando, y entonces prefería soportar estoicamente los embates del casi fluido elemento a pedirle permiso a la señorita para ir al baño. Cierta vez, en pleno césped del estadio de River, me agarró la necesidad mientras efectuaba el ensayo de un número artístico multitudinario. Imposible abandonar la escena (yo era el abanderado de mi escuela). Pocas veces soporté tamaño martirio como el que me tocó ese día. Cuando se lo conté a mi madre, me dijo que mis diarreas eran psicológicas, que si no pensaba en ellas ya no se me presentarían. De ahí en adelante se suavizaron considerablemente. Hoy no son tan populares, pero a costa de ellas crecieron otras molestias, como mis ya clásicos dolores estomacales, o esos espantosos redobles que se posesionan de mi cráneo toda vez que contradigo mis palabras con mis hechos. Otro dato anecdótico pero revelador, que tal vez esté más emparentado con el rasgo C-9 que con éste, es el de que me resulta muy difícil orinar en los baños públicos, sobre todo si hay alguien haciendo lo propio a mi lado. Mi vejiga se contrae cuando supone que alguien diferente de mí está pendiente de ella, y esto me ha provocado no graves, pero sí numerosos y molestos inconvenientes. Parecería ser que soy incapaz de inconcienciar mis micciones e incluso también otros procesos fisiológicos que normalmente el cuerpo humano realiza en forma automática. Mi conciencia se mete hasta en donde no le conviene. Nutricionalmente, Sheldon dice que "estas personas parecen necesitar una cantidad de alimento por kilogramo de peso corporal mayor que la requerida por los viscerotónicos o somatotónicos". Cualquiera que me viese comer con hambre podrá notar esta característica visualizando la desproporción existente entre mi relativa flaqueza y las descomunales raciones de comida que soy capaz de incorporarme en un mínimo de tiempo (aunque el "tragar lobuno" es más un rasgo somatotónico que cerebrotónico, y opuesto a las lentas pero constantes ingestiones viscerotónicas). Mi comportamiento ante la anestesia también coincide con la descripción del rasgo. Recuerdo haber vomitado hasta el apellido después de una intervención quirúrgica en la que me durmieron a base de inyecciones. En relación a las picaduras de mosquitos, mi reacción es instantánea, lo inverso de lo que les ocurre a los viscerotónicos extremos, que dicen que las molestias ocasionadas por las picaduras de insectos están sólo en la imaginación de la gente. También exageran un poco algunos otros de mis sistemas: mis latidos se aceleran al sentir que una mosca me roza, y lo mismo se acelera mi respuesta sexual cuando las que me rozan son las mujeres.

C-3. *Reacciones excesivamente rápidas (7)*. Lo dicho: reflejos físicos excelentes y mentales muy escasos. Aunque cabe la aclaración de que cuando hablo de lentitud cerebral me refiero a la reacción tardía de mi pensadora para

aprehender conceptos o tomar resoluciones que exigen cierto debate interno¹¹, pues cuando no se le ofrece duda con qué entretenerse, mi cerebro se ajusta perfectamente al ritmo instantáneo de mis músculos¹². Prueba de lo antedicho es mi récord en el Arkanoid (el videojuego sucesor del clásico "rompeladrillos"): 1.474.490 puntos. Si alguien lo ha superado, le suplico me dé su autógrafo¹³.

C-4. *Tendencia a la intimidación* (8). Otro rasgo típico de mi personalidad. Exceptuando al sol y a... cierta persona, junto con los cuales pasaría gustoso mi vida entera, a los demás los necesito lejos durante la mayor parte del tiempo. Mis baterías se recargan en la soledad. Si no dispongo de unas cuantas horas diarias de conciencia solitaria cada día, me vuelco a la inercia en el mejor de los casos, o me deprimó en el otro. Durante los días que duró mi viaje a Río de Janeiro, sólo me despegué de mis amigos cuando necesité ir al baño. Este estar constantemente en presencia de un conocido me desesperó por demás durante mi paseo turístico. Por bien que me lleve con alguien, siempre me llevo mejor con la soledad, o dicho de otra manera: la soledad es la compañía que más demora en aburrirme. Una caminata musical, un libro o un lápiz y un papel: he ahí tres de mis mejores compañeros.

C-5. *Sobreactividad mental, excesiva atención, aprensividad* (7). Una porción considerable del día la utilizo para pensar. Pero no sólo para pensar en cómo hacer mejor tal o cual cosa, sino que además necesito bajar hasta las nebulosas profundidades de mi ser y bucear a brazo partido en la oscuridad procurando comprender por qué es mejor hacer eso y no lo otro. Son indagaciones que requieren mucho tiempo y atención, no se puede salir a flote con ellas utilizando el piloto automático que muchos encienden en sus cabezas cuando la hora de razonar llega. Mi excesiva atención también se hace notar, aunque discrimina: miro y escucho en todas las direcciones posibles, pero a veces ni siquiera noto los cambios evidentes que se suceden alrededor de mi ámbito. Y también soy aprensivo: cualquier araña que se me acerque sigilosamente será, ni bien la note, espectadora privilegiada de una de las cabriolas más extrañas ejecutada por

¹¹ (Nota añadida el 27/7/3.) Según el psicólogo alemán Hans Eysenck, los introvertidos neuróticos "exhiben inteligencia alta pero lenta" (*Estudio científico de la personalidad*, p. XVI). La neurosis golpea mi puerta, pero por ahora la mantengo a raya.

¹² (Nota añadida el 24/9/7.) Esta dicotomía reactiva tal vez pueda explicarse astrológicamente. Según Oscar Pasamonte, los humanos nacidos bajo un signo de agua --como es mi caso-- son "indirectos, imprecisos y lentos en responder" ante sensaciones internas involuntarias debido a que fijan preferentemente su atención en lo que da en llamar "imágenes dinámicas activas internas", las cuales requieren "indagar e investigar, para definir con nitidez antes de actuar"; pero a su vez la conciencia de los acuosos tiende a despertarse ante los impulsos involuntariamente, lo que les "permite reaccionar de manera mucho más rápida, que en la atención voluntaria. La atención involuntaria se pone en acción sin detenerse ni un instante, a pesar de lo que se esté haciendo. Su rapidez descarta la reflexión deliberada y analítica [...]. El intervalo de tiempo que se produce entre lo que activa una reacción y su respuesta, puede ser prácticamente instantáneo" (*Carácter del nacimiento*, pp. 15 a 21).

¹³ (Nota añadida el 15/12/4.) Este año lo estoy dedicando casi con exclusividad a la tarea de mejorar esa marca, cosa que logré ya en varias oportunidades. Anoche jugué mi mejor partido: 1.756.030 puntos. A los fanáticos de este videojuego les comento que el partido duró 112 minutos y que al finalizar la pantalla 32 mi puntuación era de 1.142.000 (había muerto cuatro veces hasta ese momento). Arkanoid es marca registrada de Taito (Beta Corporation) y data de 1986.

cristiano alguno.

C-6. *Tendencia a ocultar el sentimiento. Control emocional* (8). Mi consigna es "en boca cerrada no entran moscas". Puedo estar mentalmente tocando el cielo con las manos o hundido en la ciénaga más fétida, pero la expresión de mi rostro no variará sino para quien sea muy perceptivo. La excepción que confirma la regla se da cuando piso el cemento de la Bombonera.

C-7. *Movilidad de los ojos y el rostro controlada* (7). Cuando mi vista se fija en algo, difícilmente lo pierde. Sheldon dice que los C-7 exagerados no suelen mirar directo a los ojos, y ésa precisamente es una de las características que me distingue. Cualquier ser humano tiende a vencerme en un frente a frente óptico. Incluso a veces hasta los perros me invitan a desviar mi vista de sus ojos con sólo unos cuantos segundos de mirarme fijamente.

C-8. *Sociofobia* (7). Suelo esquivar los eventos sociales, sobre todo si requieren una participación activa. Si puedo pasar lo suficientemente desapercibido, mayormente no me molestan, con la condición de que sean breves y que no estén interrumpiendo labores más trascendentes que tenía planificadas. No me obliguen a permanecer rodeado de gente por largo rato sin dejar que respire mi cerebro, porque puedo llegar a enloquecer. Enciérrenme durante un mes junto a un grupo de bulliciosos somatotónicos extremos y verán cómo es posible reducir mi bienestar al tamaño y la rugosidad de una pasa de uva.

C-9. *Inhibición en el trato social* (7). No soy de hacer muy bien las cosas, pero generalmente las hago mejor cuando no hay nadie que me observa. Soy uno conmigo mismo, otro muy distinto con la gente de confianza y casi un desconocido con quienes no he roto el hielo. Sin embargo, a diferencia de lo que sugiere Sheldon, la primera impresión que doy a los desconocidos es muchas veces aceptable. Al menos eso creo; tal vez mi inhibición me impida juzgar correctamente lo que los demás opinan de mí cuando me enfrentan.

C-10. *Resistencia al hábito y a las actividades rutinarias* (5). Cuando el hábito es saludable a mi espíritu, lo incorporo a mi rutina, y hasta me satisface la no variación y mecanización excesiva en estos casos. Pero ¡ay si se me conmina a una tarea rutinaria que me pervierta! Ahí es cuando fundo biela y me pongo a sermonear sobre la degradación que le significa a la conducción humana el estar sujeta a una actividad fija, cuando la realidad tal vez diga que no está mal compenetrarse un tiempo en una cierta sistematización bienhechora que nos mantenga vivo el recuerdo de que no hay nada más placentero que escapar de ella ni bien nos hastiemos.

C- 11. *Agorafobia* (5). En sí mismos, no les tengo miedo ni a los lugares abiertos y amplios ni a los cerrados y estrechos. Me inquietan, sí, los sitios grandes cuando están plagados de gente que de uno u otro modo repara (o pienso que repara) en mi presencia. Pero, en este sentido, más me inquietaría que toda esa gente se juntara para observarme entro del baño de mi casa...

C- 12. *Imposibilidad de predecir la actitud y el sentimiento* (8). Mi vida está plagada de actitudes tales como inscribirme en algún curso y luego no ir, planear al detalle seudoepopeyas para luego abandonarlas ni bien las comienzo, etcétera. Esto se debe a que soy hartamente impredecible. Impredecible no sólo para quienes me rodean, sino incluso hasta para mí mismo. Podré jactarme de tener una conciencia que se asoma bastante seguido a mirar cómo marcha el inconciente, pero de lo

que nunca me jactaría es de mi poder de adivinación respecto de lo que mi conciencia querrá de mí en el futuro. Hoy soy una cosa y mañana otra, tal como le sucede a mucha gente; pero la cosa que soy hoy casi nunca sabe qué tipo de mutación la convertirá en la cosa de mañana. Lo mismo corre para mis estados de ánimo. Casi nunca me puedo aventurar a la sospecha de cómo me voy a sentir no hablemos ya en el futuro distante, sino dentro de un par de horas. No sé cómo me voy a sentir ni qué es lo que haré, y me parece que menos lo saben mis prójimos, como no tengan el don de la adivinación o el de saber leer en el brillo de mis ojos lo que ni siquiera yo distingo claramente.

C-13. *Limitación vocal y represión general del ruido (7)*. Mi voz, tal como lo dice Sheldon, llega únicamente a la persona a la cual se dirige. Mi deseo ferviente es el de no interrumpir por ningún motivo el proceso de pensamientos en el que podría estar embarcado un individuo que no tiene por qué tolerar mi estrepitosidad. Sé lo que se siente al ser "cortado" por un grito o mismo un enunciado intrascendente cuando uno está a punto de dar a luz el corolario del razonamiento que tanto trabajo le había costado elaborar. Sé lo que se siente cuando alguien mete una palanca entre los engranajes de la más perfecta maquinaria existente. Para mí, quien está en silencio mirando la nada es sospechoso de estar pensando, y considero de lo más indigno el interferir una de las tres sublimes ocupaciones humanas a través de alguna palabra u otro sonido que no justifique con creces la penosa interrupción del platónico y creo yo verdadero ascensor de la reminiscencia¹⁴.

C-14. *Hipersensibilidad al dolor (7)*. Sin llegar a ser alarmante, es notoria. El cerebrotónico extremo parecería estar más expuesto a los rigores externos a su ser que las personas temperamentalmente opuestas. Viéndolo de este modo --y no hago con este comentario más que parafrasear la opinión de Sheldon--, la introversión cerebrotónica viene a ser algo así como un recurso de supervivencia. Como las condiciones del ambiente lo afectan más que a los otros, el cerebrotónico se retrae en sí mismo y procura enfrentarse lo menos posible con el mundo exterior y sus dolorosas circunstancias. Es triste que la persona no se anime a vivir por miedo a sufrir, pero lamentablemente eso lo que acontece actualmente con la mayoría de la gente, incluidos los que de cerebrotónicos no tienen demasiado. Este miedo a sufrir me afecta en mayor medida que a los demás. Pero aprendí a enfrentarlo, y a veces a vencerlo. Atreverse a desafiarlo, animarse a sacar el pecho y decirle "¡acá estoy, viejo! ¡A ver si sos tan guapo como para voltearme!", esa es la clave para borrar de un plumazo los dos grandes impedimentos que tiene la felicidad: el dolor mismo, y lo peor: ser gobernado por el ansia utópica de su total ausencia.

C-15. *Hábitos de dormir pobres (6)*. Excepto los días en que hice algún ejercicio fatigoso y me cansé por demás, no suelo tener un sueño muy profundo.

¹⁴ Digresión metafísica: Creo en la teoría de la reminiscencia, pero no creo que sepamos cosas que no experimentamos por haberlas vivido en una vida pasada, como decía Platón. Lo que pasa es que como nuestra mente está compuesta por la misma esencia que compone todo lo universo, no hay conocimientos universales, por apartados que estén de nuestros sentidos, que no vivan ya dentro de nuestros espíritus, si bien generalmente los más útiles se hallan cubiertos por innumerables capas aislantes (léase vicios) que nos impiden valernos de ellos con tanta relativa certeza como la que ostentamos al valorar la experiencia y la totalidad de lo percibido sensitivamente.

Gran parte de las obligaciones que se me fueron imponiendo en la vida, tales como la escuela secundaria, mi empleo como empaquetador de golosinas o ahora mi ya no obligado intelectualismo bibliotecario, las preferí vespertinas, y eso es porque siempre me repugnó despertarme maquinalmente si es que no he dormido bien a la noche, algo que me sucede a menudo. ¡Si hasta parte del servicio militar me las arreglé para hacerlo en turno tarde!... Pero esta irregularidad en el sueño lejos está de ser crónica, y me molesta sólo cuando se me acaban las ideas o las ganas de escuchar música.

C-16. *Juventud en las maneras y en la apariencia* (6). El niño que está atento a cuanto sucede a su alrededor, preguntando acerca de todo con esa curiosidad inacabable; esa expresión de niño es el bosquejo de mi expresión de adulto. Pero se nota en mis rasgos una cierta interferencia somatotónica que le aporta un aire de duro estatismo a la inquietud facial del cerebrotónico nato. Mi nariz es prominente, recta, seca, típica del perfil cincelado del activo romano. Mi frente y mis pómulos también dan la impresión de cierta dureza. Todo esto a su vez contrasta con un mirar que, superficialmente, se asemeja al de un águila, pero profundamente denota, como varias me lo han hecho saber, tanta placidez e ingenuidad como sólo un viscerotónico extremo suele tener. En resumen, mi cara representa y anticipa los resultados de este autotest en el que decidí embarcarme: una cerebrotonía general, pero matizada con firmes toques somatotónicos y un dejo de transparencia escapado de mi inhibida emotividad viscerotónica.

C-17. *Disociación mental vertical, introversión* (7). "Para el poseedor de este rasgo --nos dice Sheldon-- la realidad es en esencia y principalmente lo que él rastrea en sus propios sótanos mentales". Tal cual. Tengo en buena medida el don de la observación que caracteriza a los naturalistas, pero sustituyo el último paso de la cadena científica, la experimentación, por un segundo paso potenciado: la reflexión intuitiva. La imagen, el sonido o cualquier otra realidad exterior es el fósforo que enciende la mecha, pero la explosión no se da en la práctica, sino en mi propio cerebro. Allí, muy escondida pero allí mismo, es en donde creo que descansa la verdad, y hacia ella voy siempre sin reparar mucho en la experiencia, aunque tomándola como un referente importante y orientador. a) Estar atento a las pistas que nos da la naturaleza para que acertemos a descubrir su esencia, b) asirlas con fuerza y pasarlas por el exprimidor mental para extraerles su más preciado jugo, y c) verificar la potabilidad del brebaje; he ahí el orden de las operaciones necesarias y suficientes que debe utilizar el investigador que busca no engañarse con falsas apariencias. Por mi parte, dispongo de un exprimidor excesivamente lento, que larga el jugo gota por gota, y esto me absorbe casi todo el tiempo que debería dedicar a las demostraciones. Además, no dispongo de dinero ni apoyo logístico como para organizar pruebas de laboratorio, y tengo bastante fe en lo que creo es a grandes rasgos verdadero como para no necesitar pruebas palpables que me sostengan cuando la duda se torna exagerada y agresiva. Mi disociación mental vertical opina que estos dos últimos motivos son más que suficientes para justificar la continuidad del batido de jugos que organizo todos los días en el sótano de casa.

C- 18. *Resistencia al alcohol y otras drogas depresivas* (3). Si bien no soy adicto al alcohol y ni siquiera me atrae la idea de probarlo, cuando se dio la ocasión de hacerlo en gran escala no sentí ninguno de los síntomas que Sheldon

describe como indicadores de un predominio cerebrotónico en el temperamento. No me deprimí, ni me pareció desagradable la experiencia, ni me fatigué, ni me mareé ni nada. Más bien lo disfruté. Y bastante. Siempre quedará grabada en mi memoria la imagen de Juan Celleri, un compañero de estudios que decidió emborracharse junto con nosotros en una discoteca, esto seguramente a pesar de que no tenía muchas ganas de hacerlo --pues todos saben que el adolescente, y el grande que aún piensa como adolescente, guía su vida más por lo que dice o hace la masa que por lo que su propio pensamiento le aconseja que debe hacer. El tipo se mamó de lo lindo, pero en vez de reírse y hablar estupideces tal como lo hacíamos nosotros, comenzó a darse cabezazos contra una pared, y lo hacía con tal vehemencia que si no lo hubiésemos detenido habría terminado por agrietar el revoque de su masa encefálica. Juano siempre fue la imagen del introvertido por excelencia, pero en aquella oportunidad lo que creo que afloró con el alcohol no fue su extrema cerebrotonía, sino su falta de objetivos dignos por los cuales vivir. Con esto quiero decir que más bien que potenciar el temperamento, las bebidas alcohólicas potencian el deseo de vivir y dejar vivir a todo el mundo o el de matarse y matar a todo el mundo. Aquel que viva con alegría, se emborrachará con alegría; aquel que viva triste, angustiada o violentamente, se entristecerá, angustiará o violentará aún más cuando la ebriedad lo desnude. El individuo predominantemente cerebrotónico es solitario y silencioso, pero eso no indica que necesariamente deba ser un tipo depresivo. Mi amigo Sheldon confunde aquí el temperamento del individuo con su carácter, y esta confusión, que, sin desmerecer demasiado el incalculable valor de su trabajo, se repite en muchos de los rasgos descritos, nos instala la duda sobre si los resultados de sus investigaciones son, al fin y al cabo, tan exactos como él imaginaba.

C-19. *Necesidad de soledad en los momentos de congoja o perplejidad (7)*. No creo que haya oportunidad alguna en la que necesite más el aislamiento que cuando estoy triste o perplejo. Prueba de esto es el deseo de dormir que me invade en esas circunstancias: no hay mayor alejamiento del mundo que el que provoca el estar inconciente.

C-20. *Orientación hacia las etapas ulteriores de la vida (7)*. Nací para ser viejo; muchas veces lo dije y lo sigo sosteniendo. No sé si esto es una ilusión o qué, pero si analizo las diferentes etapas que he vivido no veo más que una especie de preparación para lo que viene después, para lo más trascendente: la cosecha del fruto maduro y el placer de degustarlo. Es cierto que tuve temporadas en las que creo haber sido más dichoso que en este presente, pero no creo que en ninguna de ellas haya tenido esa sensación tan fuerte que hoy me llega por oleadas y que me persuade de que voy a envejecer con una sonrisa cada vez más grande. Que tal vez nunca se dibuje intensamente sobre mi rostro introvertido, pero que cualquiera podrá ver si se asoma con cuidado al recinto en donde las muecas no tienen mayor importancia¹⁵.

¹⁵ (Nota añadida del 5/6/7.) Otro que habría obtenido un alto puntaje en este rasgo es el francés Rousseau, según se desprende de la siguiente teorización suya: "Supongamos que un día algunos sabios encontrasen el secreto de acelerar la vejez y el arte de comprometer a los hombres para usar de este raro descubrimiento. Persuasión que quizá no fuese tan difícil de conseguir como parece a primera vista. [...] Los filósofos, sobre todo, y las gentes sensatas, a fin de sacudir el yugo de las pasiones y gustar la preciosa tranquilidad del alma, ganarían rápidamente la edad de Néstor y renunciarían de buena gana a los deseos que se pueden satisfacer

Hasta aquí, la descripción.

A quienes deseen imitar consigo mismo o con otros el procedimiento de mi autotest, les comento que los puntajes que me atribuí en cada rasgo no fueron elegidos con entera libertad. Ayudado por lo que Sheldon denomina "antítesis de tres días", "antítesis polar directa" y "antítesis parcial", construí un sistema de promedios entre rasgos que se oponen con el fin de ayudar a mi conciencia a no desvariar demasiado a la hora de sopesar la concordancia que hay entre mi temperamento intrínseco (no necesariamente conductual) y cada uno de los sesenta factores citados. Estos límites autoimpuestos a las calificaciones nacieron sobre la base del siguiente principio: quien posee marcadamente un rasgo determinado, no puede poseer sino débilmente el o los rasgos antitéticos que le corresponden. Ejemplo: Si poseo bastante marcadamente el rasgo C-8 (sociofobia), como de hecho así lo supongo y califico, mal puedo poseer al mismo tiempo el rasgo V-8 (sociofilia), que es una antítesis polar directa de aquel. En consecuencia, deberé hacer un promedio entre ambas calificaciones para que no se refleje en ellas la incoherencia que a veces suele recubrir mis pensamientos. En este caso específico, me puse un 7 en C-8 y un 3 en V-8. El promedio da 5, exactamente el punto medio de la escala, con lo que las contradicciones quedan salvadas.

Conclusión: Todo rasgo que presente antítesis polar directa sobre otro, deberá calificarse de tal modo que sumados ambos lleguen al puntaje máximo (10), o sea, deberán promediar 5 entre los dos. Estas antítesis polares directas se verifican en los siguientes pares: V-3 con C-3, V-8 con C-8, V-15 con C-15, S-11 con C-11, S-13 con C-13, S-14 con C-14, S-15 con C-13 y S-16 con C-16.

Las antítesis de tres vías son el resultado de la oposición entre sí de tres rasgos de temperamentos opuestos. La extraversion viscerotónica, por ejemplo, se opone directamente no sólo a la introversión cerebrotónica, sino también a la extraversion somatotónica. Así, la sumatoria de las tres calificaciones deberá arrojar un 15 como resultado, de suerte que el promedio de los tres rasgos antitéticos sea de 5 puntos, tal como sucedía con los rasgos que se oponían a dúo. Las diferentes extraversiones y la introversión cerebrotónica están representadas por los rasgos V-17, S-17 y C-17; yo me califico en cada uno de ellos con un 3, un 5 y un 7 respectivamente. La suma da 15, por lo que no hay lugar aquí para la incoherencia.

Los grupos de rasgos que presentan antítesis de tres vías son cinco: el conformado por los tres número 1 (V-1, S-1 y C-1), y los tres número 17, 18, 19 y 20.

En relación a los rasgos que presentan antítesis parciales, hice que el resultado de la suma de los dos semiopuestos sea un poco más flexible. En estos casos, la sumatoria de ambos deberá fluctuar entre 8 y 12. Para ejemplificar, pongamos el caso del rasgo S-6 (gusto por el riesgo y el azar), que tiene en C-5 (sobreactividad mental, excesiva atención, aprensividad) una antítesis parcial. Mis

con el fin de verse libres de los que hay que reprimir. No quedarían más que algunos aturdidos que, rugiendo en su propia debilidad, querrían insensatamente permanecer jóvenes y dichosos en lugar de envejecer para ser sabios" (*Carta a Philopolis*, 1755).

autocalificaciones fueron de 5 puntos en S-6 y 7 en C-5, lo que da un total de 12 y por lo tanto me sitúo dentro del umbral de coherencia.

Podría suceder, ocasionalmente, que la suma diese menos de 8 o más de 12, pues este tipo de antinomias incompletas no son de la misma naturaleza abarcadora que las directas. No se puede ser una persona de reacciones lentas y rápidas a la vez (rasgos V-3 y C-3, antitéticos polar y directamente), o no se puede ser estrepitoso y silencioso al mismo tiempo (S-15 con C-13), pero sí puede darse el caso de alguien a quien la comodidad física le atraiga tanto como la aventura (rasgos V-2 y S-2, antitéticos parcialmente), o que no se deje subyugar por ninguna de estas dos opciones. La fluctuación entre 8 y 12 no es más que una referencia, y aunque en la mayoría de los casos el sentido común indica que debe respetársela, no es imposible que haya personas que la transgredan, convirtiéndose así en excepciones en lo que hace al equilibrio entre esos rasgos específicos.

La larga lista de pares de rasgos que se oponen en forma parcial es la siguiente: V-2 con S-2, V-4 con S-4, V-4 con S-5, V-5 con C-5, V-6 con C-2, V-7 con S-7, V-7 con S-10, V-12 con C-12, V-12 con S-5, S-6 con C-5, S-7 con C-7, S-10 con C-2, S-10 con C-5 y C-6 con V-17.

Queda una sola restricción por observar a la hora de colocar los puntajes. Se trata nuevamente de una que le cabe a las antítesis de tres vías.

Propongo que tomemos los rasgos antitéticos tripolarmente como *los lados de un determinado triángulo*. Esta propuesta le traerá innumerables beneficios a este juego de temperamentos, pero por ahora sólo le indica una restricción: para que un triángulo pueda existir como tal, la suma de las longitudes de sus dos lados menores debe ser mayor que la longitud del lado más extenso. Nosotros estamos trabajando en escala decimal, la cual pasa a representar ahora a la longitud de los lados del triángulo. Si le otorgamos un 8 a un rasgo tripolar, nos quedan 7 puntos para repartir entre los otros dos rasgos que le son antitéticos (recordemos que la suma de los tres debe dar 15), y de este modo nos será imposible formar cualquier tipo de triángulo, de modo que no queda otra que limitar a un máximo de 7 la puntuación que habremos de darle a cada uno de los rasgos que formen parte de alguno de los grupos tripolares.

Valiéndome de todas estas reglamentaciones, y meditando una y otra vez sobre la justicia de cada calificación, llegué a los resultados ya descritos. El autoexamen corroboró lo que venía sospechando: el predominio de la cerebrotonía dentro de mis raíces temperamentales. Promediando el puntaje que les otorgué a mis rasgos cerebrotónicos obtengo un generoso 6,60, mientras que mi somatotonía sólo llega a 4,60 y mi viscerotonía a duras penas se salva del aplazo con un 4,05.

Si represento mi análisis temperamental en un triángulo cuyos lados coincidan proporcionalmente con mis promedios, obtengo la siguiente figura:

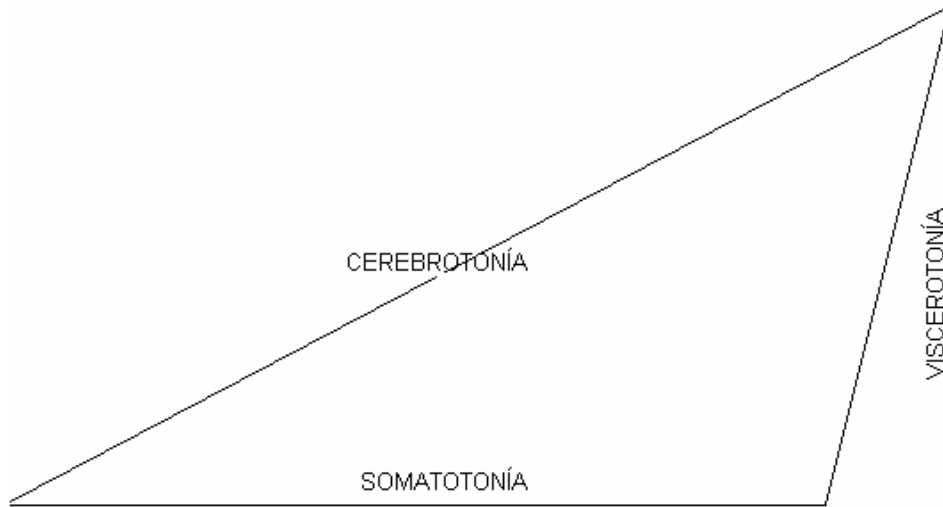
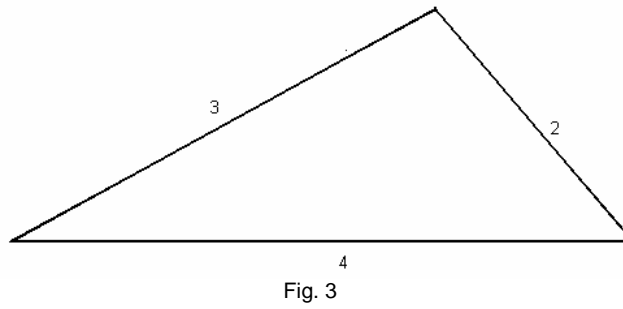


Fig. 2

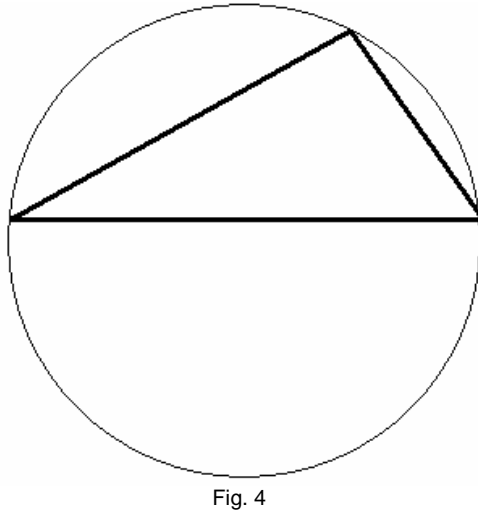
Pero ¿a qué viene eso de representar temperamentos con triángulos?, ¿cuál es la metáfora?, me inquirirán los pocos adeptos a la geometría. La respuesta es muy sencilla, y enuncia el postulado que me servirá de base para todo lo que de aquí en más le adosaré por propia cuenta al trabajo del Sheldon.

Al enmarcarlas en un triángulo, las tres componentes del temperamento quedan sujetas a una serie muy curiosa de propiedades. La más evidente de ellas dice que todas las componentes deben necesariamente existir. Aunque sea débilmente, mínimamente, pero deben existir. Si no, el triángulo no cierra. Esto bien puede argumentarse que sucede con el temperamento total de una persona. No puede haber hombre alguno que carezca por completo de una mínima viscerotonía, somatotonía o cerebrotonía. No puede haber una persona que no exprese nunca sus emociones, o que no haga nunca nada con su cuerpo, o que jamás piense. Pues así voy a definir en adelante a la viscerotonía, la somatotonía y la cerebrotonía: la una, la expresividad emotiva; la otra, el movimiento; la esotra, el razonamiento. Si bien estos conceptos no difieren mucho de los que Sheldon argüía sobre la esencia de cada una de las componentes, no son exactamente los mismos, y por lo tanto paso a adoptar una posición paralela, desvinculada en cierto modo de la que se expone en *Las variedades del temperamento*. Digo esto sólo para cubrir a Sheldon, pues si bien el germen del delirio que se viene tal vez ya se adivinaba en su trabajo, no vale culparlo a él por algo que nadie más que yo ha dicho.

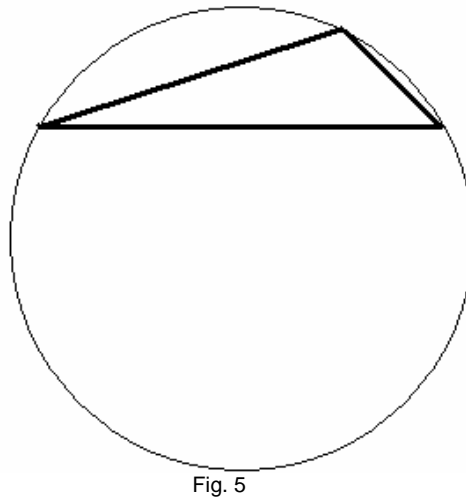
Hay otra propiedad triangular que resulta interesantísima si la trasladamos al plano del temperamento. Un triángulo cualquiera disminuirá o aumentará su superficie conforme disminuya o aumente la proporción que ofrecen entre sí sus lados o bien sus ángulos. Para que esto quede bien claro es menester circunscribir el triángulo en una circunferencia. Supongamos tener un triángulo cuyos lados guardan entre sí una proporción de 2, 3 y 4:



Ahora circunscribámoslo en su circunferencia¹⁶:



Si quisiésemos circunscribir en esta misma circunferencia otro triángulo más pequeño, tendríamos que utilizar uno cuyos lados estén más desproporcionados entre sí:



¹⁶ Para construir una circunferencia que toque los tres vértices no hay más que trazar las mediatrices de cada uno de los lados. El punto de intersección de las mismas coincidirá con el centro del círculo.

El triángulo más desproporcionado es aquel que tiende a igualar la suma de las medidas de sus lados menores con la medida de su lado mayor. Y cuanto más desproporcionado es, también es más pequeño.

Otra cosa ocurriría si quisiésemos circunscribir en la circunferencia dada un triángulo más grande que el 2, 3, 4 inicial:

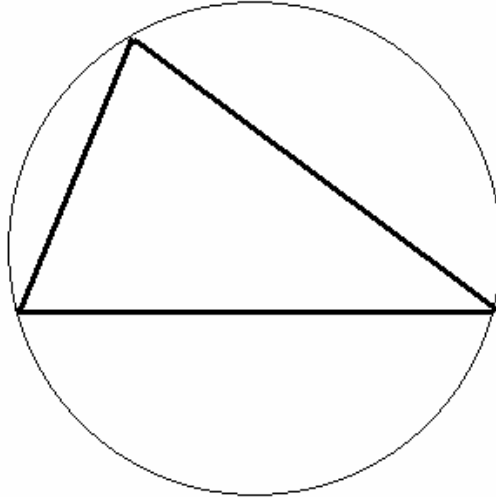


Fig 6

Este triángulo presenta dos diferencias básicas respecto del primero: a) su superficie es mayor, y b) sus lados guardan mayor proporción entre sí, lo mismo que sus ángulos.

No se puede precisar qué forma tendrá el menor de los triángulos posibles, pues de tan pequeño escapa a cualquier medición. Sí se puede decir que sus lados menores, sumados, casi igualarán al mayor, o sea que será, o bien un triángulo obtusángulo cuyo ángulo mayor estará muy cerca de los 180° , o bien un acutángulo cuyo ángulo menor rondará peligrosamente el cero. Pero hasta ahí llega el análisis. No se puede seguir avanzando en el estudio de algo que prácticamente no existe.

En cambio, la conformación del mayor de los triángulos posibles no deja lugar para la duda: es un *equilátero*. Ninguna otra modalidad de triángulo podrá ocupar mayor superficie dentro del círculo.

Si nos mudamos de la geometría abstracta y retornamos a la realidad concreta del temperamento humano, nos encontramos con la hipótesis tan esperada, la que dice redondamente que *el temperamento perfecto es aquel en el cual la viscerotonía, la somatotonía y la cerebrotonía de un hombre guardan entre sí una proporción y un equilibrio absolutos*. Pero no puede existir el temperamento perfecto en un hombre imperfecto. Luego, esta hipótesis se jacta de conocer la receta de la perfección humana. Si vamos a presumir, ¡pues presumamos a lo grande, qué joder!

Quiero volver ahora a mi propio triángulo temperamental.

Si circunscribo mi temperamento en su correspondiente circunferencia obtengo el siguiente dibujo:

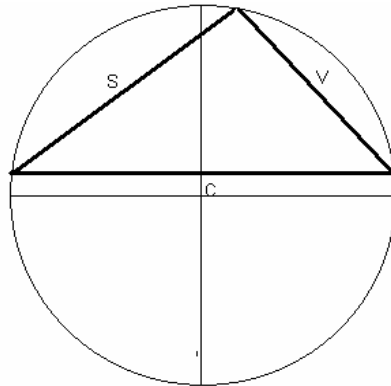


Fig. 7

Es un triángulo obtusángulo. No hace falta medirlo para enterarnos de esto, ya que el hecho de que el centro de la circunferencia esté fuera de la superficie del triángulo indica sin posibilidad de error que uno de sus ángulos es superior a 90° (mas no me pida nadie que lo demuestre analíticamente porque no sabría cómo hacerlo). ¿Que qué es lo que significa esto? Pues nada mejor para averiguarlo que catalogar al temperamento de la gente del mismo modo que la geometría cataloga a sus triángulos.

En mi caso, puede decirse que soy una persona *obtusa*.

Si analizásemos la situación de un hombre cuyo triángulo temperamental fuese

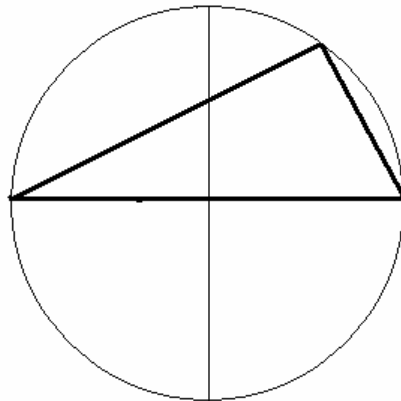


Fig. 8

diríamos que se trata del ser humano *recto* (todo triángulo que toca con uno de sus lados el centro de la circunferencia es inexorablemente un triángulo rectángulo. Tales fue quien descubrió esto, tal es así que habría que irle a él con la embajada de la demostración. Yo le creo).

Después tenemos el caso de los

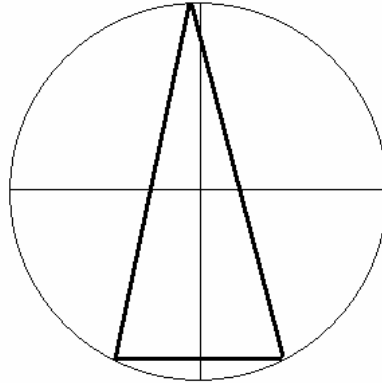


Fig. 9

Aquí se trata indudablemente de una persona muy *aguda*, de uno de esos seres punzantes que suelen aparecer de vez en cuando.

Finalmente, tenemos al

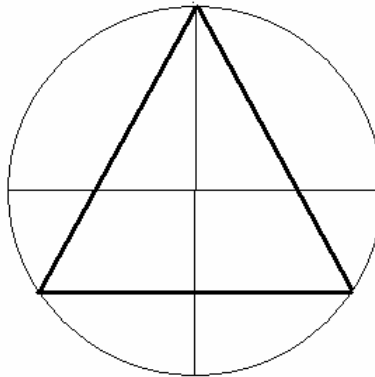


Fig. 10

Y no nos queda otra que ponernos de pie. Estamos, señores, ante la perfección misma: el ser humano *equilibrado*.

Cuando a alguien le sucede lo que a mí, a saber, el tener un desequilibrio marcado entre las tres componentes del temperamento, se está en presencia de un ser humano pequeño, carente de *personalidad*. Tan pequeño e insignificante como pequeño sea el triángulo temperamental que posea.

Aquel ser humano muy pensante, pero muy poco expresivo y activo, tendrá un triángulo temperamental obtusángulo, mas obtusángulo cuanto mayor sea la diferencia entre sus cerebrotonía y su viscerotonía y somatotonía. Y a su vez, cuanto más obtusángulo es, también más pequeño.

Algo parecido sucederá con aquel ser humano que, por ejemplo, exprese abiertamente sus emociones y sea muy activo, pero no piense casi nunca. El temperamento de este sujeto podrá ser representado por un triángulo exageradamente acutángulo (*acutangulótico*), más acutángulo cuanto mayor sea la diferencia entre su cerebrotonía hipodesarrollada y sus exageradas viscerotonía y somatotonía. Y cuanto más acutangulótico, también más pequeño es como persona.

Para que no se confunda el concepto de desarrollo *pleno* de las componentes temperamentales con el desarrollo *exagerado* de alguna o algunas de ellas, no hay más que guiarse por el modelo perfecto --el triángulo equilátero-- y comparar su grandeza con la de aquellos triángulos desproporcionados. La regla es la siguiente: *La superficie ocupada por el triángulo es directamente proporcional al desarrollo potencial¹⁷ de la personalidad del individuo representado.*

Si circunscribimos un triángulo equilátero en una circunferencia cuyo diámetro (d) sea 17,55

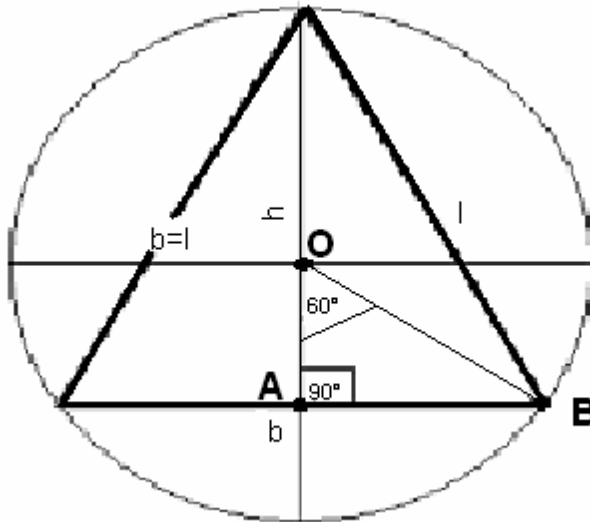


Fig. 11

comprobaremos que su superficie es igual a 100¹⁸. Esto equivale al máximo, al

¹⁷ Es potencial porque la gente no necesariamente muestra en todo momento su personalidad, aunque intrínsecamente nunca pueda liberarse de lo que ella le ordena.

¹⁸ El 17,55 apareció del siguiente modo. Por el teorema de Pitágoras: $b^2 = h^2 + (b/2)^2$

$$l^2 = h^2 + l^2/4$$

$$l^2 - l^2/4 = h^2$$

$$l = \text{raíz cuadrada de } 4/3 \times h^2$$

$$l = 2/\text{raíz cuadrada de } 3 \times h$$

Nosotros queremos un triángulo que tenga una superficie de 100

$$\text{superficie del triángulo} = l \times h/2$$

$$100 = 1/2 \times 2/\text{raíz cuadrada de } 3 \times h \times h = h^2/\text{raíz cuadrada de } 3$$

$$h^2 = 100 \times \text{raíz cuadrada de } 3$$

$$h = 10 \times \text{raíz cuarta de } 3$$

$$\mathbf{h = 13,16}$$

$$\text{y } l = 2/\text{raíz cuadrada de } 3 \times h$$

$$l = 2/\text{raíz cuadrada de } 3 \times 13,16$$

$$\mathbf{l = 15,20}$$

Por propiedad trigonométrica, $\cos 60^\circ = OA/OB$, y por lo tanto $OB = 2 OA$

$$\text{Por Pitágoras: } OB^2 = AB^2 + OA^2$$

$$(2 OA)^2 = AB^2 + OA^2$$

$$4 OA^2 = AB^2 + OA^2$$

$$3 OA^2 = AB^2$$

$$OA^2 = AB^2/3$$

100% de la perfección temperamental. En este triángulo, cada uno de sus lados tendrá un valor de 15,20 (ver nota al pie 18). Entonces, así como el 3,14 se hizo famoso en el ámbito matemático por representar la cantidad de veces en que está inscrito el diámetro del círculo dentro de su perímetro, así también habrá de hacerse famoso nuestro 15,20 (15,195859...) por representar el equilibrio perfecto en la oscilación de cada una de las componentes primarias del temperamento. Este 15,20 puede ser superado en un lado, o incluso en dos, por otros triángulos inscritos en la misma circunferencia, pero lo que allí se supera es la cifra, no la perfección de la componente. En el caso del triángulo rectángulo, por ejemplo, una de las componentes alcanzará el valor del diámetro del círculo (17,55), pero esto no significa que en esta componente temperamental este hombre alcance mayor perfección que el equilibrado. Cuando el valor de uno o dos de los lados del triángulo sobrepasa el 15,20, se produce lo que dimos en llamar un *desarrollo exagerado* en determinada rama del temperamento. Más adelante analizaremos las características de los diferentes desarrollos temperamentales exagerados y sus consecuencias respecto del carácter del individuo; por el momento, baste saber que todo lo que atañe al pleno desarrollo de la personalidad ha de medirse por el porcentaje de superficie que cubre el triángulo de cada persona, y que el desarrollo exagerado de las componentes no hace más que disminuir esta superficie si se la compara con la ideal del equilátero. El mayor de los triángulos rectángulos susceptible de ser inscrito es el rectángulo isósceles:

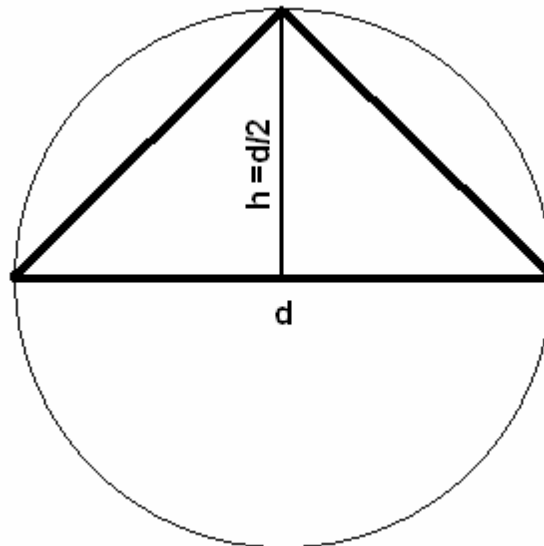


Fig. 12

$$OA^2 = AB/\text{raíz cuadrada de } 3, \text{ pero } AB = l/2 = h/\text{raíz cuadrada de } 3, \text{ por lo tanto } OA = h/3$$

$$Y d = (h - OA) \times 2 = 4h/3$$

$$d = 17,55$$

Después de tamaño cálculo, cabe una reflexión: ¡qué lindo es volver de vez en cuando a las ecuaciones de la secundaria!

¡Y sólo alcanza a cubrir la superficie del equilátero en un 77%!¹⁹Tiene, con respecto al equilátero, un lado mayor, pero un lado *mayor* no es un lado *mejor*. Sólo es un lado *exagerado*, y por lo tanto perjudicial para el desarrollo ideal del triángulo.

En el caso de un triángulo que tenga *dos* de sus lados superiores a 15,20, la exageración vendrá por partida doble (ver fig. 9), y a simple vista se deduce que la superficie ocupada continúa siendo menor que la del equilátero.

Sheldon ha hecho un gran trabajo aislando las tres componentes básicas del temperamento y descubriendo, en base a ellas, a los individuos en los que predominan notoriamente unas sobre las otras. Su monumental investigación sobre las analogías entre físico y forma de ser serán seguramente las pioneras en un campo en el que resta mucho por averiguar. Pero si dejamos por un momento de lado el tema de la constitución de las personas y nos referimos exclusivamente a los rasgos que utilizó como estandartes para la definición de cada rama del temperamento, nos encontramos con que varias veces cometió el error de colorear los temperamentos con detalles caracterológicos que los hacían deseables o indeseables en sí mismos. Sus descripciones temperamentales fueron interceptadas por una fuerza superior: el carácter del ser humano. Pero fueron interceptadas como a la pasada, sin ningún orden establecido, y entonces los rasgos se tornaron buenos, malos o neutros sin que mediara ningún criterio lógico que los agrupara de acuerdo a tan trascendentes bandos. Erich Fromm, desde su *Ética y psicoanálisis* (nota al pie de la p. 62), fue quien me puso al tanto de la confusión que yo ya entreveía, y es a él a quien debo gran parte de la idea que se me ocurrió sobre cómo relacionar los sabios temperamentos sheldonianos con una caracterología que los contenga en su totalidad y a la vez los moldee.

Hace algunos años dije desde este diario que me estaba convirtiendo en un ser más racional que pasional, pero que ello no me preocupaba demasiado porque de cualesquiera de esas dos condiciones no se desprendía el que yo me estuviese transformando en una mejor o peor persona. "Hay personas buenas y malas dentro de los dos bandos", me dije sin saber que desde ese momento se me inauguraba la idea de diferenciar el temperamento de la gente respecto de su carácter. Las cuestiones que me han surgido hoy, bastante después de aquel día en el que creí ver que mi razón se estaba amplificando a costa de mis emociones, son las siguientes: a) ¿Es cierto que el temperamento del hombre es independiente de su carácter?, y b) ¿es posible que una persona pueda modificar la raíz de su carácter o de su temperamento?

Puede haber personas predominantemente cerebrotónicas provistas de un carácter bondadoso lo mismo que puede haber viscerotónicos o somatotónicos predominantes que sean buenos. Y así también con los malos. Pero esta no es razón suficiente para deducir de ella que el carácter de la gente es completamente independiente de la condición temperamental sobre la cual opera.

¹⁹ Superficie del triángulo = $b \times h/2$, pero $b = d$, $h = \text{radio}$ y $\text{radio} = d/2$, por lo tanto la superficie del triángulo es igual a $\frac{1}{2} d (d/2) = d^2/4$, por lo tanto la superficie del triángulo es igual a 77.

Lo que interesa aquí no es si determinada componente temperamental hace al hombre más bueno o más malo; es el grado de disociación que hay entre la viscerotonía, la somatotonía y la cerebrotonía de un individuo el factor que lo pervierte. Cuando hablamos del equilibrio en el temperamento dijimos que en eso radicaba su perfección y la de la naturaleza humana. ¡Y qué! ¿No íbamos a incluir entre la perfección del hombre a la perfección de su carácter?

Proponemos que el desequilibrio en el temperamento influye directamente en el carácter de las personas. Esto es algo que muchos psicoanalistas se negarían a admitir, pues existe en algunos la creencia de que el temperamento intrínseco de cada individuo es inmodificable, y, si nos atenemos a esta relación directa, si es inmodificable el temperamento también por fuerza es inmodificable el carácter de la gente, lo que dejaría sin trabajo a gran cantidad de profesionales de la trepanación sin mecha si sus pacientes se persuadiesen de semejante inercia. Yo creo que el psicoanálisis, si es empleado por alguien que sabe lo que hace, puede llegar a morigerar los desórdenes mentales, lo que para mí es lo mismo que decir que puede llegar a mejorar el carácter de un individuo, lo que no significa otra cosa que creo fervientemente en la posibilidad de que los desequilibrios en el temperamento sean susceptibles de mejora²⁰.

(Voy a volver a solicitar el auxilio de mi amigo Fromm para definir los tipos de carácter, por lo que mis ideas en este sentido no serán del todo originales. Para decir la verdad, desde el primer día en que hablé de biofilia y necrofilia en este cuaderno no hice más que valerme de algunas de las ideas de Fromm, el cual fue también bastante pícaro al valerse de los conceptos freudianos del instinto de vida y el instinto de muerte. Así es como deben funcionar las cosas: el uno haciendo la jugada magistral y poniendo la pelota en el área para que venga el otro desconocido, no importa quién sea, y convierta el gol sin mayores sacrificios.)²¹

El nivel de desequilibrio en las componentes primarias del temperamento indica si la persona es buena o mala; así de fácil es la cosa. Pero ¿cuál es el límite en donde termina el bien y empieza el mal dentro de los laberintos de la mente humana? Descubrir en dónde se halla este límite dentro de cada hombre no es hoy tarea para cualquiera; pero sí será para cualquiera, si es que hay algo de verdad en todo esto, el descubrir este hito en los papeles valiéndose de unas cuantas observaciones detalladamente investigadas de las actitudes concientes e inconcientes del evaluando.

Volvamos a nuestra circunferencia y tracemos dentro de ella otro círculo partiendo del mismo centro pero que tenga un diámetro igual a la mitad del anterior:

²⁰ Quien no se haya salteado la descripción de mi rasgos de temperamento habrá notado que en algún caso el análisis comenzaba con un "este rasgo va en aumento" o "está decreciendo". Estos dichos eran ya un anticipo de lo que diga ahora, a saber, que todos los seres humanos, en mayor o menor grado, modifican constantemente su temperamento, sea que lo modifiquen para bien, para mal o neutralmente.

²¹ Fromm analiza los conceptos de biofilia y necrofilia en su libro *Anatomía de la destructividad humana*.

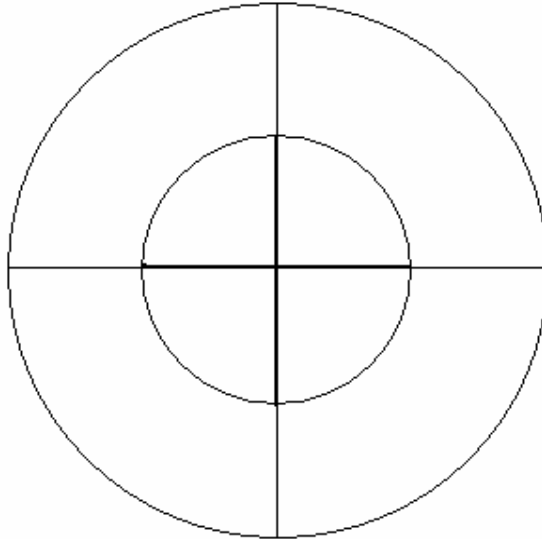


Fig. 13

Circunscribamos ahora un triángulo cualquiera en la circunferencia mayor y detectemos su baricentro (el punto en el que se cruzan sus medianas). Si este baricentro cae dentro del círculo menor, esa persona representada por su triángulo temperamental posee un carácter predominantemente bueno, un carácter amante de la vida. Un carácter *biofílico*. Si, en cambio, el baricentro del triángulo se ubica fuera de los límites del círculo menor, fuera del *círculo de biofilia*, el individuo en cuestión será el ingrato poseedor de ese tipo de mal carácter que tanto nos molesta --sea que nos molesta porque nosotros mismos lo poseemos en cierto grado o porque alguien que lo tiene nos ronda. Es ésta la gente que vive permanentemente de mal humor, que es incapaz de reír y que rara vez puede despertar en otros una sonrisa como no sea que se estén burlando de su seriedad inmarcesible. Es la gente que vive descontenta con la vida, que prefería estar muerta a seguir viviendo; y en los casos más obtusos, es la gente que querría morir y llevarse a todas las criaturas consigo. Estos tipos están en contra de la vida, tienen un carácter *necrofílico*.

Vale la pena detenerse un momento a meditar geoméricamente sobre la incidencia que tienen los desequilibrios temperamentales en la formación del carácter de las personas.

El temperamento perfecto, representado por el triángulo equilátero, tiene su baricentro exactamente en el centro del círculo. No hay quien pueda tener mejor carácter. Las personas poseedoras de un temperamento rectangular o cercano al rectangular son también personas de carácter biofílico, tanto si tienden al rectángulo isósceles como al escaleno, aunque sus baricentros distan bastante del centro del círculo:

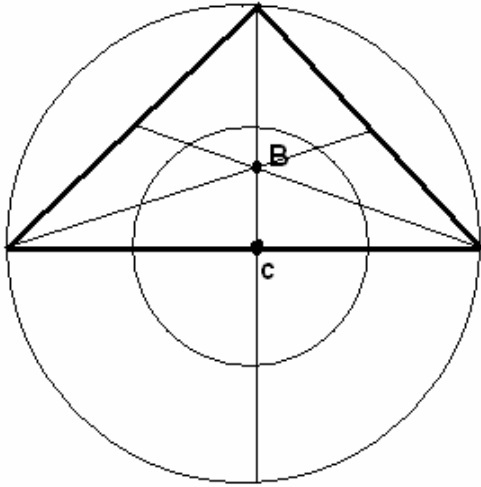


Fig. 14

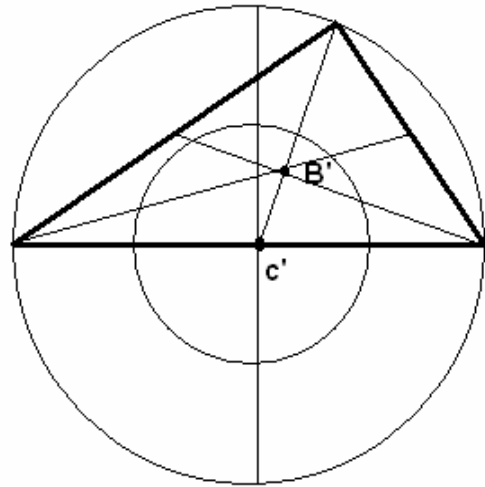


Fig. 15

Es digno de mención el hecho de que la distancia existente entre el baricentro del triángulo rectángulo isósceles y el centro del círculo sea la misma que hay entre el centro del círculo y el baricentro de cualquier otro triángulo rectángulo ($Bc = B'c'$). El rectángulo isósceles siempre será más grande que el rectángulo escaleno, es decir, tendrá su personalidad más desarrollada; pero en lo que se refiere al carácter de cada uno, tendrán los dos exactamente el mismo grado de biofilia. Es preciso que se comprenda bien este punto, pues así se dará uno cuenta de que el grado de desarrollo de la personalidad de un individuo no está necesariamente proporcionado a su carácter, mas no deja de ser cierto que, llegado a cierto punto, el desarrollo pleno de la personalidad sí depende de lo cerca que esté su baricentro del centro del círculo.

Existe un caso concreto en el que un individuo supera a otro en personalidad siendo inferior a él en el rubro carácter. Se da cuando tratamos el caso de un ser medianamente obtuso y lo comparamos con otros de temperamento acutángulo extremo (acutangulótico). Pongamos el ejemplo de un temperamento como este:

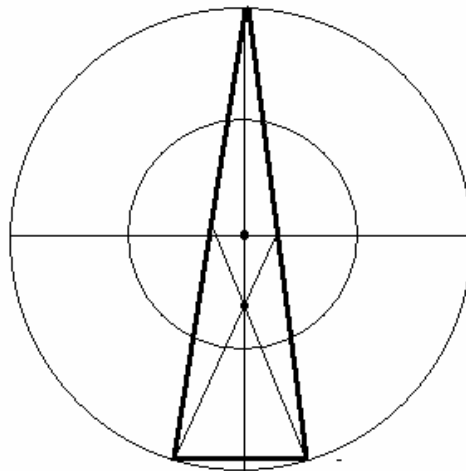


Fig. 16

comparado con otro como este:

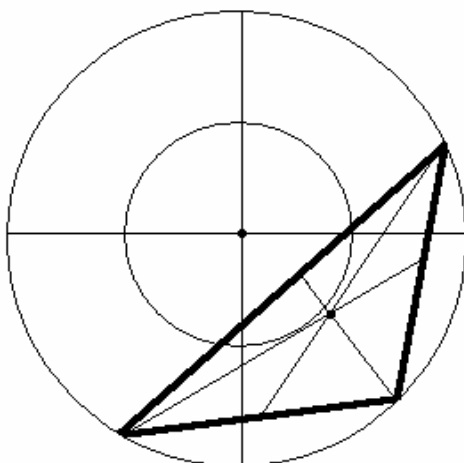


Fig. 17

En el primer caso, el triángulo tiene su baricentro dentro del círculo de biofilia, mientras que en el segundo no ocurre lo mismo. Pero si comparamos las superficies, veremos que el triángulo obtusángulo es bastante mayor que el acutángulo. El primer individuo es más biófilo que el segundo, pero el segundo tiene una personalidad más plena y cautivadora. Sin embargo, si el obtusángulo quisiese acrecentar aún más su personalidad, no le quedará otra que abandonar la necrofilia. No se puede ser necrófilo y personal excepto en escala muy reducida (ni *tan* necrófilo ni *tan* personal).

Generalmente hablando, la personalidad se define como las características espirituales que hacen a una persona diferente de las otras. En nuestro caso, hablamos de *desarrollo pleno* de la personalidad, y definimos esto como la capacidad que tiene el ser humano de nutrirse por sí mismo, sin dejarse influenciar por condicionamientos exteriores a su ser. El hombre de gran personalidad hace, piensa y siente lo que tiene ganas de hacer, pensar y sentir, no lo que le impone su entorno. Es lo opuesto a una oveja de rebaño. Ejemplo: Un hombre a quien le fascina el tango se casa con una mujer que lo aborrece (al tango) y que le recalca todos los días su incompreensión respecto de cómo una persona puede perder el tiempo escuchando semejante porquería melódica. Al poco tiempo de casado, el hombre abandona su costumbre de despertarse milongueando. Si lo que sucedió fue que el tanguero hizo una evaluación totalmente íntima sobre la conveniencia o no de seguir escuchando tangos, consultando tanto a su cerebro como a su corazón (los buenos tangos, como cualquier buena música, despiertan más las pasiones que no los grandes razonamientos), y esta evaluación le sugirió que dejara de hacerlo, no tiene por qué acusarse a este sujeto de falta de personalidad. Pero si lo único que hizo fue prestar atención a la opinión de su señora y con sólo eso se convenció de que no es bueno para él escuchar esa música, tenemos ante nosotros a un individuo tristemente dúctil, de esos que son moldeados a su antojo por las manos del engaño.

Lamentablemente, no siempre deriva en un engaño tan inocente el depender del exterior en vez de hacer lo que uno quiere, sobre todo teniendo en cuenta que en la mayoría de los casos uno no es conciente de esta dependencia.

Una persona está íntimamente convencida de que no bueno matar a la gente. Pero su país entra en guerra y millones de conciudadanos dan su opinión en favor de las matanzas. Resultado: esta persona termina inscribiéndose como soldado voluntario. Y supondrá tener una gran personalidad al hacerlo, pero lo cierto es que ha dejado que las ideas, la voluntad y las emociones de su entorno se apoderen de él sin haber sido pensadas y sentidas en la intimidad de su persona. Saldrá a matar suponiendo concientemente que su voluntad es esa, pero su conducta no responde ya a su opinión sino al de un ambiente que lo absorbe. Eso es un hombre sin personalidad. Es como un torpe quinceañero que compra un pantalón que no le gusta sólo porque su marca está de moda.

Pero no confundamos nunca a quien tiene una gran personalidad con quien pretende imponer la suya a los otros. En apariencia, el "lavador de cerebros" sugiere gran personalidad, pero en realidad las cosas son exactamente al revés. Estos personajes tienen un temperamento necrofílico acentuado (obtusangulótico), y es muy probable que lleguen a ser poseedores de un poder de persuasión magnífico siempre y cuando lo utilicen con personas poco racionales (corderóticas). Pero saber persuadir a los tontos no significa tener personalidad. Más bien es al revés, ya que el hombre de gran personalidad pocas veces llega a ser comprendido por los idiotas. El lavador de cerebros no tiene ideas propias, por lo común sucede que se traga las ideas de dos o tres libros que leyó y luego las repite fanáticamente²², pero como las traga sin masticarlas, sin meditar cuidadosamente sobre su veracidad, se le aferran como quistes dogmáticos en el cerebro y ya ningún otro conocimiento, por más que claramente aparezca como superior, puede hacerlo avanzar intelectualmente. El ejemplo clásico es el del fanático religioso. Sus actitudes, pensamientos y sentimientos son iguales a los que aconseja la Biblia, el Corán o cualquier otra fuente de dogmatismo ciego. Si su libro-personalidad perdiera el valor que hoy tiene para mucha gente, su propia

²² "... Y puestos a leer, leer mucho. Cuanto menos se lee, hace más daño lo que se lea. Cuantas menos ideas tenga uno y más pobres sean ellas, más esclavo será de esas pocas y pobres ideas. Las ideas se compensan, se contrastan, se contrapesan y hasta se destruyen unas a otras" (Miguel de Unamuno, *Almas de jóvenes*). El gran Schopenhauer --esto lo agrego el día 18/3/4-- no parece estar de acuerdo con Unamuno: "Leer *mucho* priva al espíritu de toda elasticidad, al igual que la presión continua de un peso se la quita a un resorte, y el medio más eficaz para no tener ideas propias es abrir un libro tan pronto dispongamos de un minuto de ocio. Así es como la erudición hace a la mayoría de las personas aún más aburridas y necias de lo que lo son ya por su propia naturaleza" (*Paralipomena*, parágrafo 258). No olvidemos, sin embargo, que Schopenhauer era un enfervorizado lector, por lo que el desacuerdo con Unamuno es hartamente relativo. Digamos entonces que para poder pensar claramente es poco menos que necesario leer mucho (no muchísimo), pero el mero acto de leer, por sí mismo, no nos librará nunca del acto de pensar. "Leer --dice Schopenhauer, y estoy cierto de que Unamuno coincidiría con él--, leer es un mero sucedáneo del pensamiento por cuenta propia. Se deja a otro que guíe nuestro propio pensamiento como con un andador. Además, muchos libros solamente sirven para mostrar cuántos caminos errados hay y qué tristemente nos perderíamos si nos dejásemos llevar por ellos. [...] Ahuyentar los propios pensamientos originales para abrir un libro es un pecado contra el Espíritu Santo. Nos parecemos entonces a quien huye del campo y del aire libre para hojear un herbario o para contemplar bellos paisajes en un grabado" (*ibíd.*, parágrafo 260). Los andadores que yo conozco --aclarémoslo-- no guían a los niños, simplemente los ayudan a caminar; no es el andador sino el infante quien decide hacia dónde ir. Esa misma función es la que cumplen los buenos libros cuando son leídos por una cabeza pensante.

personalidad desaparecería. Y el ansia que muestran en conseguir gente que los apoye choca con ese pasar desapercibido tan apreciado por las personas de buen carácter²³. El individuo con gran personalidad se siente halagado si lo imitan, pero sus acciones, pensamientos y sentimientos no se centran en buscar discípulos, sino en vivir lo mejor posible. Si los discípulos le llegan, será sólo por añadidura.

También hay que distinguir entre quien no se deja influenciar por el entorno y el cabeza dura. No dejarse influenciar no significa no aceptar nada que provenga del exterior. En tal caso estaríamos negándonos a sacarles provecho a nuestros sentidos. Quien no se deja influenciar es aquel que recibe la información que le suministran sus receptores sensoriales y al instante la compara detenidamente con sus archivos personales. Si después de esta operación concluye que la información recibida es de mejor calidad que la que él atesoraba, sin vacilar se desprende de la vieja y se queda con la recién ingresada. Sólo el cabeza dura no acepta la validez de ninguna clase de sugestión, y esto es así un poco por capricho y otro poco más grande porque sabe que su atrofiado discernimiento no está en condiciones de ponerse a prueba todos los días. El cabeza dura no evoluciona; la personalidad bien desarrollada, sí.

Entonces, de acuerdo con nuestros principios geométricos, el desarrollo pleno de la personalidad está emparentado directamente con el carácter biofílico, a pesar de que puede darse un pequeño desarrollo personal dentro de los límites de la necrofilia. Algo muy similar a lo que sucede con el carácter del ser humano en relación con la generosidad y el egoísmo.

Circunscribamos nuevamente un triángulo cualquiera en la circunferencia mayor. Para detectar si esa persona representada por el triángulo tiende al egoísmo o a la generosidad, bastará saber si el centro de la circunferencia ha quedado dentro o fuera de la figura. Si quedó adentro, esa persona es mayormente generosa a la hora de tomar decisiones, e intrínsecamente es *siempre* generosa, a pesar de que su medioambiente a veces la "obligue" a comportarse de modo egoísta. Si el centro del círculo quedó fuera, la persona es egoísta en esencia, a pesar de que las costumbres de su entorno y las suyas propias la hagan actuar de modo generoso en determinadas oportunidades. Si el punto central del círculo resultó atravesado por uno de los lados del triángulo, esta persona está exactamente en el límite entre la generosidad y el egoísmo, siendo así que rara vez se comportará de un modo excesivamente generoso o en exceso egoísta. Este es el caso exclusivo de los triángulos rectángulos, sean del tamaño que fueren.

Para que no se creen confusiones, hay que aclarar que cuando digo que una persona es en esencia egoísta, me refiero a que su conducta, conciencia e inconsciente responden a móviles egoístas, pero esto no significa que la naturaleza última de ese hombre sea también egoísta. Esto corre también para los necrofilicos, los impersonales y para los individuos en esencia vanidosos que mencionaré más adelante.

²³ Los cerebrotónicos biofílicos desean pasar desapercibidos en casi toda circunstancia. Los somatotónicos y viscerotónicos biofílicos, en cambio, gustan de que un cierto entorno los tenga en cuenta, pero en un plano más general coinciden con los cerebrotónicos en que no les agradaría que todo el mundo los observase y estuviese pendiente de sus designios.

Pero el grado de generosidad no es el mismo en cada individuo centrado, sino que varía, tal como sucedía con el carácter, en forma proporcional a la distancia existente entre el baricentro circular y el baricentro del triángulo. Del mismo modo, uno es más o menos egoísta según estén más o menos alejados estos centros.

En el fondo, la generosidad y la biofilia, tal como el egoísmo y la necrofilia, están estrechamente ligados y hasta podría decirse que son una misma cosa. Pero existen casos intermedios en los que esas relaciones parecen contradecirse. Esta excepción la conforman los individuos levemente obtusos:

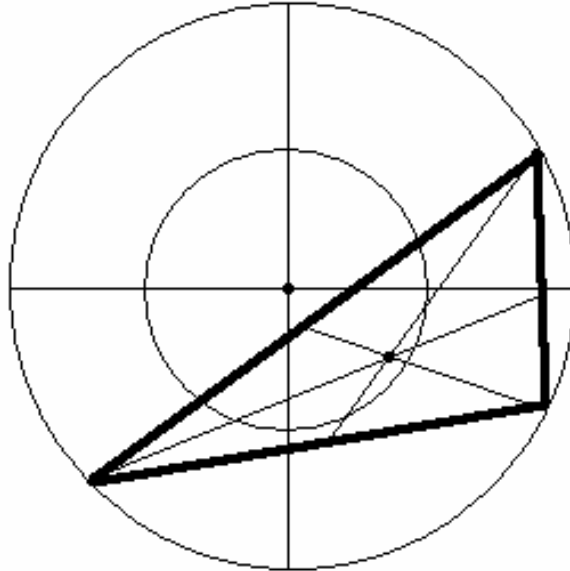


Fig. 18

Esta clase de gente tiende a ser más egoísta que generosa, pues el centro del círculo no se le ha incorporado a su ser. Pero su baricentro cae dentro del círculo menor, lo que indica que son personas biofílicas. Esta seudoparadoja se destruye ni bien el triángulo deja de ser obtusángulo e incorpora dentro de sí al centro del círculo, o ni bien se hace lo suficientemente obtuso como para que su baricentro ya no quede dentro del círculo de biofilia (fig. 17). Por eso decía yo que la relación generosidad-egoísmo-biofilia se parece bastante a la ya tratada personalidad-impersonalidad-biofilia: en las dos la biofilia se muestra elástica y tolerante, incluyendo entre su prole tanto a los egoístas como a los escasos de personalidad --si bien existe la diferencia de que al egoísmo se le pone un tope que no puede traspasar si quiere seguir siendo biofílico, mientras que la carencia excesiva de personalidad no es siempre incompatible con la biofilia (ver fig. 16).

A este ambivalente triángulo levemente obtuso lo consideré una excepción, pero lo cierto es que si abandonamos la geometría y nos metemos en la realidad, es más que probable que la gran mayoría de los habitantes del mundo actual presente un temperamento de este tipo, al que di en llamar *temperamentosis biofílica*. Creo que muchos de nosotros somos egoístas y amantes de la vida al mismo tiempo, y que las personas biofílicas y generosas son hoy muy raras, y más

raras aún las egoístas y necrófilas. Esta declaración puede mover al optimismo o al pesimismo según cómo se la mire. En mi caso, me inclino por el primero, ya que no creo que haya mejor indicador de la situación del planeta que el estado del carácter de sus pobladores. Si somos buenos, hay motivos para sospechar que la larga llegaremos a ser generosos.

Para completar este cuadro de interrelaciones, digamos que la generosidad también está relacionada directamente con el pleno desarrollo de la personalidad. Ambos son más fuertes cuanto más equilateralizados están sus triángulos temperamentales, o sea que en sus ideales tienden al mismo punto, a pesar de existir la excepción que se da comparando la figura 16 con la 17, la primera generosa y poco personal y la segunda egoísta pero más personal que aquella.

Definamos egoísmo: Si hablamos de egoísmo extremo, significa estar pendiente sólo de uno mismo, sin importarnos en lo más mínimo lo que pueda sucederles a todos los demás, incluyendo a nuestros padres, hijos, etcétera. En este tipo de egoísmo, el baricentro del triángulo, y con él el triángulo todo, tiende a toparse con la circunferencia mayor. Son los obtusángulos extremos, a los que llamaré *obtusangulóticos*:

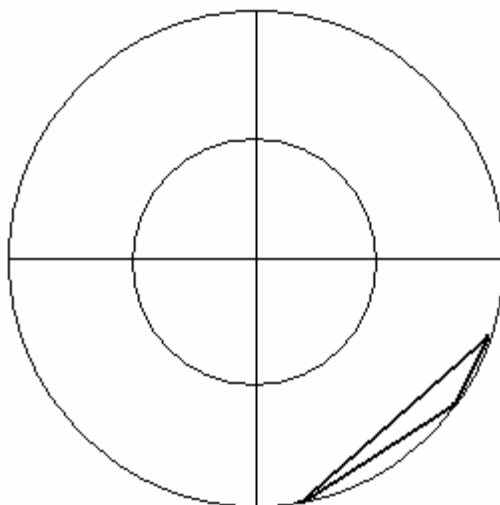


Fig. 19

Este dibujo no es en rigor de verdad un obtusángulo muy extremo. Lo que pasa es que la tarea de graficar los obtusangulóticos se torna más difícil cuanto más obtusangulótico es el triángulo, pues éste tiende a desaparecer cuanto más se obtusanguliza. Si hablamos con propiedad, los obtusangulóticos extremos prácticamente no pueden existir. Casi no tienen superficie, lo que significa que casi no tienen personalidad. Y quien no tiene un mínimo de personalidad, ya no es una persona²⁴.

²⁴ Los animales inferiores, por ejemplo, carecen de personalidad, ya que prácticamente no razonan ni se apasionan: son pura somatotonía, son obtusangulóticos hiperextremos. No puede decirse lo mismo de algunos animales superiores, como ciertos mamíferos, que presentan un escaso pero perceptible poder de razonamiento y una pequeña capacidad emotiva. Mi perra tiene personalidad, y ni Descartes ni ningún representante de la Iglesia Católica me convencerán de lo contrario.

El egoísta más egoísta posible tal vez sea el esquizofrénico. El esquizofrénico vive dentro de sí mismo, no puede ni quiere hacer nada por sus semejantes porque sus pensamientos le impiden ver otra realidad que no sea la propia. Tal como la mayoría de los animales, si va en auxilio de alguien que lo necesita lo hace movido por un instinto innato de supervivencia colectiva, y no por piedad ni nada que se le parezca²⁵.

Como puede verse, no existen los egoístas puros, y los casi puros están chiflados. Pero hay otros niveles de egoísmo más razonables que sí son compatibles con la convivencia humana --más o menos compatibles según el nivel de desarrollo ético de la sociedad en que habitan. Este tipo de egoísmo es el que les tocó en suerte a esos seres que sólo se ocupan de sus propios asuntos, pero de un modo un poco más civilizado. Cabe esperar de ellos que se interesen al menos mínimamente por la salud de sus hijos, o de sus padres, o la de uno que otro amigo que tienen más por conveniencia personal que por saber experimentar el noble placer que otorga por sí misma la amistad.

Después de los egoístas casi puros, y obviando las pequeñísimas e infinitas gradaciones que sería necio ejemplificar, nos encontramos con el típico "egoísta familiar". Es éste un caso muy común, y podría corresponder a la temperamentos biofílica (fig. 18). Aquí se sigue viviendo egoístamente, es decir, anteponiendo la propia gratificación a la ajena²⁶, pero teniendo a la vez muy en cuenta el deseo de gratificar a los integrantes más destacados del círculo afectivo del egoísta, quienes generalmente son sus familiares.

No sé exactamente cuál es la circunstancia real (no geométrica) que hace de límite entre el egoísmo y la generosidad, pero considero a una persona digna de ser llamada generosa cuando participa de él un deseo quemante de ocuparse no sólo de sí mismo y de su círculo íntimo de seres más queridos, sino también de otros seres más alejados y tal vez desconocidos.

Es importante destacar que una conducta generosa no corresponde siempre a una esencia generosa. Se puede ser generoso por imposición social o religiosa, lo que no está mal si tenemos en cuenta que no deja de ser una ayuda. Pero ayudar así sería muy poco placentero, y hasta molesto y doloroso, para quien ofrece su colaboración, y aun el socorrido no se sentirá plenamente gratificado.

²⁵ (Nota añadida el 12/7/3.) No sé por qué relacioné al egoísta puro con el esquizofrénico. Debí relacionarlo, tal vez, con el autista, pues la descripción que aquí se lee se acerca mucho más a esta psicopatología que a la esquizofrenia en general. (A quien esté interesado en una explicación no técnica de la esquizofrenia, le aconsejo que lea la *Anatomía de la mente* del argentino Juan Carlos Goldar --en especial el capítulo III-- y que acompañe esta lectura con la *Introducción al diagnóstico de las psicosis* del mismo autor, en donde se describen con gran ojo clínico, magistral literatura y monumental humorismo los comportamientos de un sinnúmero de pacientes esquizofrénicos.)

²⁶ Tengo aquí que volver a las definiciones estrictas y decir que, según creo, toda persona busca en todo momento primero su propia satisfacción y luego la de su prójimo. La diferencia entre el egoísta y el generoso está en que el primero supone que a la gratificación que tiene para entregar o entregarse corresponde una suma fija, de suerte que cuanto más gratifique al prójimo menos le tocará a él en el reparto, mientras que el generoso ha comprendido que la forma más placentera y duradera de gratificarse a sí mismo es la de ocuparse primero del prójimo y luego de uno. El "efecto rebote" que le dicen, que potencia enésimamente las sosas gratificaciones, generalmente materiales, del egoísta.

Una raíz que asome a la vera del río puede salvarte de que te lleve la correntada, pero siempre será mejor si lo que te salva es la mano de alguien a quien abrazar al salir del agua.

En el extremo de la generosidad, con sus baricentros ya casi superpuestos al centro del círculo, están quienes ayudan a sus vecinos, a sus conciudadanos, a los habitantes de otros países, a los de otras razas, a los que son más pobres o más ricos que ellos, a los que creen en Dios y a los que no creen, a los lindos y a los feos, a los estúpidos y a los inteligentes, a los ladrones, a los violadores, a los asesinos, a los perros abandonados, a los gatos, a los caballos, bueyes y demás bestias que prefieren comer menos y ser libres a tener alimento y esclavitud aseguradas; a las vacas, gallinas y demás animales que tienen tantas ganas de vivir como quienes los mastican; a las ratas, a los mosquitos, a los árboles, a las flores, a la tierra, a los cascotes y a las perchas de sus roperos. Ayudan a todos y a todo y los anteponen a su propio bienestar puntual; y sin embargo son ellos, y solamente ellos, los seres más felices del planeta. ¡Egoísta paradoja la de la generosidad humana!

Queda por tratar el tema de la humildad y la vanidad.

La humildad es el deseo de no ser tenido en más que nadie, el confort ante la poca o nula estima del mundo respecto de uno mismo. En los casos de humildad extrema, el individuo llega incluso a sentir un particular regocijo ante las burlas y demás bajezas a las que puede ser sometido. Él nunca supondrá ser tan imbécil como los demás suponen que es, pero se deleitará sabiendo lo inútil que lo consideran. Esto de ningún modo da lugar a la soberbia, porque el humilde no se considera superior *en todo sentido* a quien no lo valora o escarnece; simplemente cree ser superior a los otros en el conocimiento que tiene de sí mismo, un conocimiento muy complejo de ser sondeado por quienes no sean los propios interesados directos, y por lo tanto es plenamente disculpable el hecho de que alguien lo tome por idiota siendo en realidad una persona de cierto talento.

Es difícil detectar por medio de la observación cuándo una persona es realmente humilde y cuándo actúa movida por la falsa humildad, que es fingir ser humilde ante quienes se sabe que tienen a la humildad por virtud, y entonces lo que se hace es en el fondo lo contrario de la humildad, porque se busca que los demás nos digan: "¡Qué humilde es este sujeto, qué virtuoso!" Muchas personas que pasan por humildes no lo son más que otras cuyo deporte favorito es hablar de sí mismas y de sus muchas cualidades.

El humilde no vive con el propósito de ser humillado, vive con el propósito de ser feliz. Pero como sospecha que muchos no lo entenderán y lo humillarán, fabrica para sí una especie de red de contención absorbente, que amortigua las piedras que le tiran al tiempo que las transforma en alimento. Pero nunca este trabajo de asimilación se hace como un fin en sí mismo. El humilde que vive sólo por el placer de humillarse, ya no es humilde.

Esa red de contención absorbente es la que lo diferencia del vanidoso. Este último no tiene con qué protegerse de las agresiones, y entonces se pasa la vida procurando evitarlas. ¿Que cómo las evita? Simple: haciendo que los demás crean que es superior a ellos. Claro que para hacerles creer a los demás que uno

es superior --o que ellos son inferiores, que es lo mismo-- hay que tener talento para la mentira. Ahí está el problema, porque el talento, sea para la mentira o para lo que fuere, está del lado de los humildes. Luego, el engaño del vanidoso nunca dura mucho tiempo.

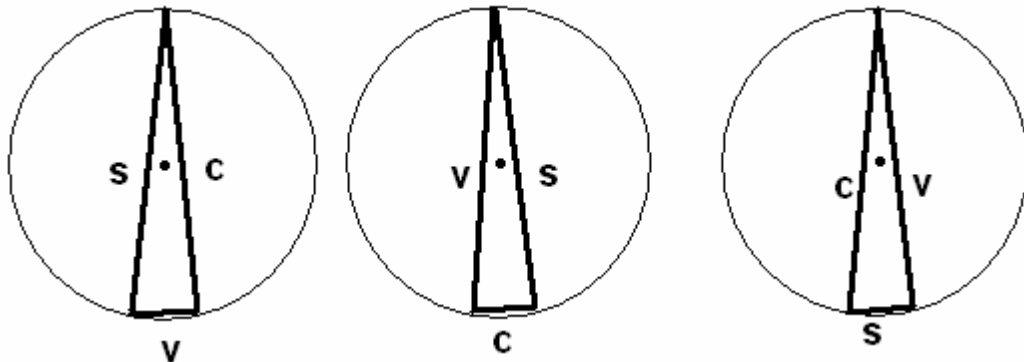
La dupla humildad-vanidad está representada geoméricamente por el perímetro del triángulo. A mayor perímetro, mayor humildad.

La humildad está interrelacionada directamente con la biofilia, la generosidad y el desarrollo pleno de la personalidad, pero con este último se verifica una excepción en la relación directa. Si comparamos la figura 16 con la 17 notaremos que la primera tiene un perímetro mayor que la segunda, pero a la vez menos superficie. Esto significa que los acutangulóticos muy exagerados tienden a ser más humildes pero menos personales que los obtusangulóticos moderados. Pero este desequilibrio en las variables, tal como los anteriormente señalados, es harto precario: ni bien el obtusángulo tiende a la biofilia (fig. 18) ya supera el perímetro del acutángulo extremo, o ni bien tiende a la obtusangulosis (fig. 19) ya se queda por debajo del acutángulo extremo tanto en perímetro como en superficie.

Habiendo estudiado cómo las más altas perfecciones asequibles al ser humano (personalidad, biofilia, generosidad y humildad) se relacionan con el temperamento de cada persona, hay que tantear un poco qué variantes temperamentales aparecen cuando jugamos con la viscerotonía, somatotonía y cerebrotonía dándole a cada una valores pequeños, moderados o grandes según el lado del triángulo que representen y abriendo el abanico infinito de combinaciones para optar por las que más se presten a ser descritas.

Y siendo que los mayores traspiés que aparecieron en el sistema tuvieron su origen en los temperamentos acutangulóticos, será bueno comenzar este nuevo estudio con la gente que posee un triángulo temperamental tan conflictivo como este.

Los temperamentos acutangulóticos pueden ser de tres diferentes constituciones:



Figs. 20, 21 y 22

La figura 20 muestra a un individuo con un desarrollo exagerado de su somatotonía y cerebrotonía y que sufre al mismo tiempo de una singular atrofia en su viscerotonía. Estas personas piensan y actúan mucho, pero no siempre bien. Y

no lo hacen bien porque les falta el compromiso emotivo, porque matizan con muy poco amor sus ideales activistas. Este grupo está ejemplificado por los revolucionarios políticos y por todos los hombres y mujeres que han sabido empollar un temperamento muy inquieto y cavilante, pero escaso de compasión y alegría. Para no confundirlo con el temperamento del verdadero revolucionario, a este tipo de acutangulosis la llamaré *temperamento revolucionariótico*.

La figura 21 es la imagen del individuo que lucha por lo que cree y expresa abiertamente sus emociones cuando se ocupa de lo que cree, pero por desgracia tiene muy poca idea de lo que cree. Esto es así porque casi no piensa mientras ama y actúa. Estos hombres pueden suponer, en casos extremadamente patológicos, que Dios los odiará si no van a misa todos los domingos, o que trabajando desde abajo en un partido político pueden contribuir a mejorar el mundo en general, más allá de mejorar los haberes del candidato que los orienta. El *temperamento corderótico* es quien maneja los destinos de estas gentes.

En la figura 22 tenemos al hombre que piensa por demás y es en exceso susceptible a las pasiones de la vida, pero que poco y nada transpira para plasmar sus ideas y emociones en hechos concretos. El ejemplo de este temperamento es el ermitaño aislado permanentemente del mundo. Estos seres viven de sus pensamientos y del amor que sienten por Dios y por las criaturas. Pero su amor es incompleto, porque si bien no dañan al mundo, tampoco lo auxilian²⁷. Y sus razonamientos nunca cierran, porque nunca puede darse la intuición certera en un alma éticamente incompleta, y así son las almas que no conocen la palabra *misericordia*. Son éstos los cultores del *temperamento ascetótico*.

Todos estos seres puntiagudos son poco frecuentes si nos remitimos a los casos muy extremos, pero suelen aparecer formando buena parte de las comunidades cuando sus patologías temperamentales no son tan exageradas. Incluso se los puede ubicar geográficamente: en Occidente andan los corderóticos, en Oriente los ascetóticos y en Medio Oriente (judíos y musulmanes) los revolucionarióticos. Lógicamente, estos grupos no se limitan cada uno a una determinada zona del planeta; hubo y habrá temperamentos ascetóticos en Occidente o revolucionarióticos en Oriente, por ejemplo. Pero hablando muy generalmente, y muy hipotéticamente, el desarrollo cultural de estas tres grandes divisiones delata la existencia en ellas de una espesa masa de sendos portadores de estos disímiles temperamentos acutangulóticos.

Estas personas no son egoístas, necrófilas ni vanidosas. Pero tienen poca personalidad, y eso es lo que las hace navegar a la deriva.

Sobre la base de estos temperamentos acutangulóticos se desprenden los del grupo que denomino *rectanguloides*.

Los rectanguloides son individuos bastante similares a los acutangulóticos, sólo que sus rasgos temperamentales presentan leves modificaciones que los apartan del primer grupo ya descrito. La diferencia básica radica en que una de sus componentes ha llegado al desarrollo exagerado máximo posible, lo que los convierte en triángulos rectángulos. Pero no en rectángulos isósceles (fig. 14),

²⁷ En este sentido, la ética budista es inferior a la cristiana. Albert Schweitzer lo vio muy bien al decir que "la ética del Buda es distinta de la ética de Jesús en cuanto aquél no pidió verdadero amor activo" (*El pensamiento de la india*, p. 104).

sino en escalenos (fig. 15), pues continúan teniendo entre sus componentes más desarrolladas y la menor una diferencia tan sustancial como la que ofrecían los acutangulóticos.

Si el lado mayor corresponde a la somatotonía y el menor a la viscerotonía, tenemos una persona con *temperamento científicótico*. Esto no quiere decir que todos los que tiendan a un temperamento como éste tendrán inclinaciones científicas, y menos aún que todos los científicos tengan un temperamento científicótico; los nombres los elijo así, abarcando campos notables de la experiencia humana, para graficar lo más claro posible lo que quiero significar, lo que no indica que todos los hombres de temperamento revolucionariótico tengan que comportarse como guerrilleros, o los ascetóticos como ermitaños, o los corderóticos como evangelistas con pandereta.

El científicótico es aquel ser humano que se interesa fundamentalmente por los hechos, por la experimentación, pero al cual a su vez sus investigaciones no lo apasionan. Le ordenan ejecutar una complicada tarea empírica que le deparará mucho trabajo y arduos razonamientos y que será de capital importancia para tal o cual objetivo... ¡y ni siquiera demuestra tristeza o alegría por eso! Esta gente puede llegar a ser muy peligrosa, porque aunque en sí mismo el científicótico no es malo, al sentir escaso amor por su trabajo y ser en buena medida inteligente, será capaz de contribuir a la ignominiosa elaboración de productos no concebidos con la intención de mejorar el mundo, sino de enriquecer a la empresa patrocinadora si es una investigación particular, o de dominar con el avance a las demás naciones o al propio pueblo si es que se trata de proyectos avalados por un gobierno imperialista o despótico. Con tal de que lo dejen inventar y descubrir y no lo molesten, es capaz de construir cualquier cosa, incluso una bomba atómica si su viscerotonía es casi nula --claro que su escrupulosidad cerebrotónica le impediría arrojarla, pero para esa penosa tarea siempre hay dispuesto algún idiota obtuso somatotónico.

Cuando el lado máximo rumbea para la viscerotonía y queda muy rezagada la cerebrotonía, aparecen los de *temperamento glotón*. Como resultado de este cóctel surge una figura muy bien adaptada a nuestro mundo occidental capitalista-consumista. Es éste un hombre muy decidido, acometedor, y al mismo tiempo sentimental en extremo. Los glotones suelen ser regordetes, bonachones y fuertes, del tipo Bud Spencer si nos vamos a su extremo morfológico. Su principal problema es que no poseen suficiente discernimiento como para no hacer siempre lo que les causará un placer inmediato y efímero --tanto a ellos como a su entorno, ya que no son egoístas. Así, suelen entregarse a la bebida, al tabaco, a las drogas no depresivas y a lo que consideran el mayor placer existencial posible: el consumo desmedido de alimentos. En realidad no sólo éstos, sino cualquier tipo de consumo los subyuga. Pueden pasarse una tarde completa viendo películas de acción o comedias, o en su defecto gastando hasta sus últimos centavos --son muy derrochones-- en uno de sus pasatiempos favoritos: ir de compras al yopin. Consumir les afecta sus estados emocionales, les alegra la vida. Y si algún motivo, sea económico o de cualquier otra índole, les impide dedicarse de lleno a la tarea de atosigarse de cosas externas, se deprimen grandemente y encuentran que sus vidas no tienen ya sentido. Esta dependencia de la materia contrasta con la gran sensibilidad que ostentan y produce un peculiar resultado cuando, por

ejemplo, llegan al absurdo de emocionarse hasta las lágrimas contemplando el pollo al espiedo que habrán de incorporarse. Utilizan sus sentidos casi exclusivamente como medio para el deleite, pero al no saber cómo hacer para ordenar y racionar estos placeres adecuadamente, se hartan de todo a la brevedad y nunca llegan a degustar el verdadero corazón de la satisfacción de los deseos. Quieren ir siempre al fondo, a lo último, desconociendo que el mayor goce no está en los extremos sino en el perfecto equilibrio. Prefieren el sabor de la carne al de un melón maduro, el olor de las pizzerías al del pasto recién cortado, la visión de la góndola del supermercado repleta a la de un amanecer en la playa, y desdeñan la cerebrotónica música clásica, el somatotónico rocanrol y las viscerotónicas baladas para dedicarse a los ritmos bailanteros o al *heavy metal*. El sexo los atrae muy poco, pues el deseo genital viene frecuentemente adosado a la cerebrotonía, su componente más endeble. Además, a ellos les satisface más recibir estímulos desde afuera que entregar o entregarse, y el sexo bien entendido no es otra cosa que una entrega incondicional que tiene en sí misma su propia recompensa. Si acceden a una relación sexual, lo hacen movidos por su ideal cambiario: yo te doy lo mío con el fin de que tú me des lo que tienes. Y así nunca pueden disfrutar plenamente. Necesitan sentir que son amados por su pareja, pero a su vez ellos son incapaces de amarla. A grandes rasgos, el temperamento glotón puede relacionarse con el carácter oral diseñado por Freud, o a rasgos más definidos, con el carácter receptivo de Fromm (*Ética y psicoanálisis*, pp. 70 a 72).

El último ejemplo que daré de un rectánguloide lo constituye el individuo de *temperamento escepticótico*. A esta gente se le agrandó al máximo de la exageración la cerebrotonía y se le atrofió la somatotonía. Es fácil advertir cuando estamos ante un ser de esta calaña: todos sus movimientos denotan titubeo; no sabe nunca qué es lo que quiere; camina hacia un lado, se detiene, retrocede, vuelve hacia el mismo lado, y así constantemente. Su vida es una enorme duda, y él nunca se decide por ninguna de las salidas probables. Su somatotonía es tan reducida precisamente por su exceso de escrupulosidad, que lo lleva a no hacer nada hasta estar completamente seguro de que lo que hará es correcto, y como nunca está persuadido ni siquiera de si es mejor ir en taxi o en colectivo al trabajo, se queda en casa meditando tranquilamente la respuesta. Son buenas personas, y muy sentimentales, pero el no arriesgarse nunca los estatiza y les impide vivir con decoro. La dubitación es su bandera, y ellos la levantan con orgullo cuando alguien les viene con algún dogma mohoso de esos que tanto daño han causado. Pero si se hace de la duda no un método de aproximación a la verdad, sino una experiencia de vida, se cae en la parálisis total, en el embrutecimiento de decir que porque la Tierra no es exactamente redonda estamos igual de lejos de conocerla que los que la creían plana. Su desconfianza ante todo les hace suponer que ni siquiera existen, y su no tomar partido por nada los inhabilita para la conjetura. A ellos les cabe lo dicho por el polémico escatólogo Ramphastus Dicolorus: "Dudar de todo es saludable; no creer en nada, patético".

Aunque los ejemplos de conducta que di no se parecen demasiado, en esencia los individuos de temperamento revolucionariótico, corderótico y ascetótico extremos no son muy distintos de los científicóticos, glotones y escepticóticos extremos respectivamente. Todos ellos son bastante humildes, biofílicos y con escasa personalidad. Y si bien los acutangulóticos son más

generosos que los rectanguloides, este detalle no sirve como antinomia si tenemos en cuenta que el acutangulótico, si extremo, tiene sus lados mayores casi rozando el punto central que demarca la generosidad y el egoísmo.

Para encontrar una diferencia notable entre un temperamento acutangulótico y su correspondiente rectanguloide, es menester que alguno de los dos desarrolle su lado menor de un modo más proporcional a los otros dos lados de su triángulo. En el caso de los rectanguloides, a medida que el cateto menor tiende a equiparar al mayor, el triángulo escaleno tiende a mutar en triángulo isósceles, figura que viene a ser la representación de la máxima perfección posible a que puede aspirar un temperamento rectangular.

Tres son los temperamentos rectangulares optimizados: el *cínico-estoico*, el *epicúreo*, y el *escéptico*.

La persona cínico-estoica presenta un desarrollo exagerado de su somatotonía y una moderada atrofia en sus viscerotonía y cerebrotonía, estas últimas equilibradas entre sí en cuanto a su potencia intrínseca. Es un ser humano decidido, que no vacila en exponerse al peligro o incluso a la muerte por causas que considere justas. Para él no hay amenaza ninguna de dolor que lo inste a no luchar, y si a su natural predisposición genética a tolerar sin quebrantamientos los más penosos rigores físicos le agrega el entrenamiento, el individuo aparece con todo el avituallamiento de que dispone para comportarse con un grado de valentía pocas veces alcanzado en la historia humana. También se caracteriza por su resignación ante la desgracia, comprendiendo que se puede ser más dichoso adaptándose a una situación externa incómoda que pretendiendo a cualquier precio modificarla. El típico ejemplo del cínicoestoico que incrementa su tremenda fuerza de voluntad con el entrenamiento se halla en la figura del legendario Diógenes, del cual cuenta el otro Diógenes --Diógenes Laercio-- que acostumbraba en el invierno caminar casi desnudo y abrazar las estatuas cubiertas por la escarcha, y en el verano revolcarse como un cerdo en bancos de arena calcinante. Esto no es masoquismo como muchos supondrán, porque el masoquista busca en el dolor el placer, mientras que aquí se somete al cuerpo al dolor con el objetivo de que en el futuro este dolor ya no se perciba, no que llegue a ser placentero. Superado con éxito el entrenamiento uno es capaz de toparse con las torturas más aberrantes con una sonrisa en los labios²⁸. Es el caso de Pompeyo, el militar romano que, siendo amigo del estoico Posidonio, adquirió con su trato algunas ventajas que le sirvieron a la hora de chocar con el dolor. Así, cuenta Dolina que cierta vez sus enemigos en uno de sus tantos combates lo tomaron prisionero y enseguida lo intimaron a que les suministrara información sobre los pasos bélicos a seguir por sus secuaces. Como él se negara, el jefe de los captores, cómodamente sentado frente a su escritorio, comenzó a detallar cada uno de los tormentos a que sería sometido si no soltaba la lengua. "Primero te vamos a golpear, después te arrancaremos los pelos...", etc. etc. Pompeyo escuchaba el sermón sin mucha curiosidad mientras miraba un candelero que reposaba en la mesa que tenía adelante. "... y vamos a sacarte los ojos, y a despellejarte..." seguía diciendo el tipo mientras él, sigilosamente, acertó a poner uno de sus dedos sobre la pequeña llama. Las intimidaciones cesaron justo

²⁸ "Ascesis" deriva del griego *askesis*: ejercicio propio de los atletas.

cuando el dedo entró en combustión, y cuando a la vista de todos no quedaron más que las tres falanges peladas, el azorado amenazador se dijo para sus adentros: "¿Y si le invito una copa de vino?..."

La resignación cínicostoaica ante la desgracia la grafica con su vida toda el filósofo Epicteto, que siendo en los papeles esclavo del despiadado Epafrodito, en el espíritu de cada uno los roles se les invertían. Como cuando se le obligó a trabajar calzando una pesada bota de castigo y dijo: "Me vas a romper la pierna". Y en efecto, la pierna se le quebró, pero no salió de su boca grito alguno, sino la siguiente frase: "Te había prevenido, acabas de romperme la pierna", dejando al instante su trabajo y echándose a descansar a la sombra. Y no sólo se resignan a padecer todo tipo de desgracias físicas y espirituales sin que sus estados de ánimo se alteren, sino que además son capaces de derrotar a un enemigo tal vez más poderosamente perturbador: el miedo a la ridiculez. "Tirar por la ventana la bolsa de oro es cosa fácil. Recibir sin pestañear treinta y nueve azotes, es bastante fácil. Caminar hasta la otra parte del mundo a pie y descalzo, azotado por los vientos y pisando la nieve, es cosa relativamente sencilla. Y, con la ayuda del Señor, hasta es factible entregar el cuerpo a la llamas o a la espada, ser torturado en el potro o arrastrado por los cabellos o devorado por las fieras, inclusive besar en la boca a un leproso... Pero mantenerse en calma cuando aparece el monigote del ridículo, no perturbarse cuando le arrastran por el suelo la túnica del prestigio, no ruborizarse cuando se es burlado, no irritarse cuando a uno lo desnudan del nombre social y de la fama... Todo eso es humanamente imposible, o es un milagro patente de la misericordia de Dios", dice Ignacio Larrañaga en su libro *El Hermano de Asís*. Francisco, ese gran estoico desfasado en tiempo y espacio, no tuvo reparos, entre otras cosas, en desnudarse frente a su pueblo en medio de la plaza principal, y eso sucede cuando los pensamientos de uno están más allá o más acá del interés en lo que los demás opinarán al respecto. Si se está más allá del temor al ridículo es porque uno prefiere ridiculizarse ante la gente que no ante Dios o ante uno mismo, y esto es indicio de humilde santidad. Si, en cambio, la ridiculez tampoco nos perturba pero no por estar más allá de ella, sino porque nos importa un bledo nuestra imagen exterior y con ella todo lo externo, reconcentrándonos únicamente dentro de nuestro propio mundo, entonces estamos algo locos, lo que creo sucedía con los antiguos filósofos cínicos, incluyendo entre éstos al mismo Sócrates, que nunca dejó de ser, al tiempo que el más grandioso de cuantos griegos conocemos, un delirante de aquéllos. Los cínicos estaban locos, sí, pero eran locos lindos, de esos que uno siempre desea encontrar en su paso por la vida. Y si no pregúntenle a Metrocles, discípulo de Teofrasto en el aristocrático y excesivamente cuerdo Liceo aristotélico. Metrocles se hallaba cierto día reunido con su grupo en derredor del maestro cuando por accidente se le soltó una ventosidad, tal como la llama Diógenes Laercio, o un pedo, tal como lo llamamos los antieufemistas herederos del sano cinismo dialéctico. Llámese como se llamare, el accidente sumió a Metrocles en el más oscuro desprestigio, retirándose de inmediato a su casa y encerrándose en ella dispuesto a dejarse morir de inanición; tal era el dolor que sentía por haber hecho el ridículo ante sus acartonados amigos. Enteróse del episodio y de su terrible consecuencia el cínico Crates y dispúsose a visitar al desdichado aprendiz de filósofo, no sin antes haber saboreado un exquisito guiso de altramuces. Intentó en

principio convencerlo con palabras, diciéndole que lo que había sucedido no era más que un desprendimiento natural a todo ser, y que mal podría vivir una persona sin despedir gases nunca. No estaba muy convencido Metrocles de remover su decisión y continuar viviendo, y viendo Crates que el muchacho no removía, comenzó él a remover sus tripas sin mayores miramientos. El bombardeo debió de provocarle a Metrocles un ataque de risa tal que lo hizo despedirse de inmediato de sus ideas suicidas. Así aprendió a reírse de sí mismo y de lo que los demás opinaban de él. O sea, se volvió un poco loco. Pero ¿no es preferible un poco de locura que nos mantenga vivos que no una racional formalidad en las apariencias que nos intime a morir por no ser agradables ante los agradables? Metrocles prefirió vivir un poco loco a morir del corduritis aguda, y por ese motivo, después de aquella velada digna del gran Empédocles, dejó la escuela peripatética y se fue con los cínicos.

Resumiendo, podría decirse que la tan mentada frase "abstente y soporta" grafica bastante bien al individuo de temperamento cínicostóico, temperamento que viene a ser el germen potencial del que podrá florecer, si es bien regado y abonado, el tallo que tiende hacia el heroico *temperamento revolucionario*.

Otro de los temperamentos rectangulares optimizados es el epicúreo, que se da en el viscerotónico exagerado que ha descuidado un poco tanto su somatotonía como su cerebrotonía. Acá tenemos al amante por excelencia, y no sólo sexualmente hablando. El epicúreo ama todo lo que puede hacerlo sentir bien, y eso va desde las mujeres hasta la visión de una bandada de golondrinas surcando el cielo. Ama la vida y los placeres que conlleva, pero no los placeres aguachentos y efímeros en que se solaza el glotón, sino los que consiguen tocarle sus mejores emociones y hacerle cosquillas a la verdadera felicidad. Tiene conectados sus sentidos tanto a los placeres carnales como a los espirituales, pero a los primeros, eléctricamente hablando, los tiene como integrantes de un circuito en serie que hace que los watts de sus resistencias nunca lleguen al máximo de su potencial, brillando menos cuanto mayor número configuran, mientras que sus placeres espirituales se le ubican en paralelo, pudiendo disfrutar de todos ellos al mismo tiempo sin que se eclipsen entre sí y sin arriesgarse a los padecimientos que comúnmente secundan al abuso de los puramente sensitivos. Los tubos fluorescentes del espíritu lo alumbrará más y le consumen menos energía que las arcaicas lamparitas de la carne.

Esta gente, siguiendo los preceptos de ese altísimo filósofo llamado Epicuro --preceptos que difieren radicalmente de lo que la mayoría entiende hoy por epicureísmo--, hace de la amistad un culto, y del rechazo al dolor una consigna. El "come y bebe, porque mañana morirás" que los epicúreos truchos argumentan en favor de sus desbandes, se trastoca en la poderosa ideología hedonista en un "disfruta de las emociones sublimes, que son las únicas que te garantizan la dicha continua mientras vives en este planeta". Los poetas y los artistas, o mejor aún, quienes saben captar al detalle lo que de arte y poesía tiene cada elemento y circunstancia de nuestro mundo, son ellos y sólo ellos los auténticos epicúreos. Y si a la natural inclinación que el alma viscerotónica tiene por la belleza se le incorpora váyase a saber cómo un interés (cerebrotónico) mayor por la verdad y un mayor sentido (somatotónico) de lo que significa la justicia, tendremos como consecuencia un ascenso del imperfecto temperamento epicúreo hacia otros

niveles mucho más nobles y con pretensiones de perfección absoluta, tierra de los hombres de *temperamento religioso*.

El último rectángulo isósceles que falta mencionar corresponde al temperamento escéptico. Aquí la reflexión, el pensamiento calibrado, cobra un desarrollo exagerado a costa de los sentimientos y las acciones que, sin estar peligrosamente atrofiados, no alcanzan al 15,20 del desarrollo pleno de las componentes. El escéptico es notablemente perceptivo, no hay nada que escape a la celosa vigilancia de sus sentidos. Y sin embargo no confía en estos datos, porque ha sabido captar el mundo ideal que se mueve detrás de la ilusión sensitiva, sabe que la opinión que nos formamos de las cosas difiere, y a veces mucho, de cómo son las cosas en sí mismas, y así se despierta su rasgo temperamental más saliente: el tomar todo con pinzas, incluso las proposiciones que más certeramente se nos muestran a los sentidos o al razonamiento. Escéptico fue Copérnico cuando dudó de que el Sol girase alrededor de la Tierra como su visión se lo sugería, y escéptico fue Darwin cuando creyó posible que un gusano fuese el antecesor del hombre siendo esta idea muy poco digerible al pensamiento y al sentido común que aparentan rechazarla. Así son estos tipos: dudan de todo al tiempo que no descartan nada, creyendo por lo menos un poco hasta en lo más inverosímil. Sí, creyendo. Porque la fe, para ellos, y contrariamente a lo que podría suponerse, juega un papel fundamental en sus megaestructuradas cerebrotonías. Van hacia la mayor confirmación posible de sus ideas razonando, pero el primer paso de la caminata no lo motiva la razón, sino la fe que poseen *a priori* en un concepto que se les antojaba verdadero. La fe primero, y luego la esperanza de que la fe corresponda a la verdad, son las columnas en que se asienta esta modalidad del intelecto. Sin ellas, ningún pensamiento nacería. El bebé-idea del escéptico tiene como padre la fe y como madre la esperanza: sin padre que lo geste no hay bebé posible, y sin madre que lo incube y luego lo cuide y alimente, tampoco.

Aquel escéptico que tiende a incrementar sus actos y su expresividad emotiva, procurando ponerlos a la par de sus cavilaciones, tiende por este solo motivo a la sabiduría suprema encarnada en los individuos de *temperamento filosófico*.

Y aquí es donde hacen tope mis descripciones temperamentales.

No ha sido muy difícil para mí describir cada uno de los ejemplos que di sobre temperamentos más o menos imperfectos, y esto es porque, al ser yo radicalmente imperfecto, hago juego con toda explicación que de imperfecciones hable. Pero cuando se trata de describir temperamentos perfectos, la tarea escapa redondamente de mis manos.

Luego de adentrarme superficialmente por los hermosos laberintos del hinduismo más evolucionado, es decir, del hinduismo actual, y mientras me devanaba los sesos masticando cómo haría para explicar lo perfecto, se me ocurrió²⁹ emparentar los diferentes caminos a tomar para ir en busca de mis temperamentos ideales con los caminos que el yoga recomienda según el temperamento del aspirante. Así caí en la cuenta de que mi temperamento revolucionario no es otra cosa que el *Karma Yoga*, y que lo que imagino como un

²⁹ En realidad, se le ocurrió primero a Huxley (cf. el capítulo VIII de *La filosofía perenne*).

temperamento filosófico se parece asombrosamente al sendero del *Jñana Yoga*, y que los occidentales que tienden a un temperamento religioso pueden darse la mano con los orientales que han vivido imbuidos en el cálido deleite que proporciona el *Bhakti Yoga*. Era como encontrar la forma de exponer literariamente las ideas tripartitas que llenaban los vértices de mi aparato mental pero que no podía plasmar con mis propias palabras sin pasar papelones. ¡Y la encontré! Gracias a mi amiga Indra Devi y a su enciclopedia *Yoga y Salud*, hallé tres escritos muy sencillos que llegan a una aproximación casi exacta de lo que yo tengo en mente cuando hablo de revolucionarios, religiosos y filósofos. No me queda más, entonces, que comenzar transcribiendo lo que significa, para Indra Devi, el Karma Yoga, y para mí, el temperamento revolucionario:

Karma es acción y el Karma Yoga es el yoga de la acción desinteresada, de la acción conciente que renuncia a los frutos de la acción, de la acción lúcida utilizada como instrumento de autorrealización. La acción es un medio de trabajo interior y el yogui renuncia a los resultados de la acción. El yogui realiza la acción tan atenta y perfectamente como le sea posible y se despreocupa por los resultados, pues si éstos han de llegar, vendrán por añadidura. La acción en sí misma adquiere todo su valor. Con la actitud adecuada, en medio de la integración psicológica y el desarrollo interior, una vez más, la actitud interna adquiere una importancia considerable.

El ser humano no puede dejar de actuar. La acción es común a todos los seres. Hay acción incluso en la meditación profunda. Lo importante es aprender a utilizar la acción como vía de autorrealización.

Declara el Bhagavad Gita: «Así como los ignorantes obran encadenados a la acción, así el hombre sabio debe obrar sin encadenarse, teniendo por único móvil el unir a los pueblos».

La actitud de contemplación en la acción. El individuo actúa, lo mejor que puede y sabe, respondiendo a la urgencia de cada instante, sin dejarse contaminar ni arrastrar por la acción. Para el yogui las circunstancias adversas, las contrariedades se tornan guías y maestros en el proceso vital. El yogui no descarta con escapismos psicológicos el dolor inevitable, sino que lo enfrenta con una actitud correcta para obtener y reaprovechar la energía resultante del sufrimiento. Si la actitud es la adecuada, la vida se vuelve la gran maestra. Lo que puede encadenar o abatir a una persona, puede liberar y estimular a otra. Una actitud yogui aprovecha esos acontecimientos como trampolín para adquirir un nuevo conocimiento, un fortalecimiento y una perspectiva más exacta de la propia existencia.

El yogui debe aprender a mirar. Mirar las cosas como son. Dice un antiguo adagio: «Tanto si comprendes como si no comprendes, las cosas son como son». No se trata de imaginar, proyectar, desear, sino de mirar. Actúa, pero no se agita; actúa, pero no se quema. De esa manera, la acción no resulta deteriorante sino instructiva. La acción se vuelve parte del *sadhana* (entrenamiento espiritual). Él no quiere ser un reflejo de esas influencias, sino que aspira a hallar en sí mismo un centro de conciencia permanente que pueda mantenerse en equilibrio pesar de las circunstancias externas. Así, el karma yogui tiene que ser el mismo ante el dolor y el placer, la ganancia y la pérdida, la conquista y la derrota. Debe desconfiar de los contrarios y permanecer en su naturaleza original. La acción no es un fin, es un

medio. La acción no debe apartar al individuo de su esencia, sino que tiene que ser utilizada como vía de acceso hacia la experimentación de esa esencia. La acción no encadena, la acción libera. Si, por el contrario, la persona actúa mecánicamente, identificándose con la acción misma, ésta se convierte en un factor de perturbación psicomental, consume energías de todo tipo y altera el sistema nervioso.

Son palabras del Bhagavad Gita: «Cuando un hombre ha conquistado su yo y lo ha dominado, por eso su yo supremo ha alcanzado el considerar equivalentes el frío y el calor, el placer y el dolor, el honor y el deshonor.

»Puede decirse que ha alcanzado el Yoga quien ha logrado el conocimiento de sí, quien ha realizado su propio equilibrio, dominado sus sentidos y juzgando como cosas iguales un terrón de arcilla, una piedra y un pedazo de oro».

No hay mayor felicidad que la que está más allá del placer y el dolor ordinarios. No hay mayor felicidad que la ausencia de ansiedad. El yogui cultiva el contenido interior y exterior, sabe que no hay néctar más sutil que amarse a sí mismo de verdad y amar así a los demás. Es un juego de luces y sombras en donde el espectador puede no ser devorado por el espectáculo; un carnaval donde el peligro reside en creerse que uno es el disfraz que ha adoptado. Pero, cuando aprendemos a estar en nuestra esencia y nos decidimos a despojarnos de la burda máscara de la personalidad, sucede un gran acontecimiento: descubres en ti mismo al verdadero ser que nunca dejó de existir.

Subrayo esta sentencia del Bhagavad Gita: "Así como los ignorantes obran encadenados a la acción, así el hombre sabio puede obrar sin encadenarse, *teniendo por único móvil el unir a los pueblos*". La perfección revolucionaria, entonces, se centra en ir siempre y en todo lugar en ayuda de todo ser (e incluso de todo no-ser) que necesite auxilio y esté en nuestras manos poder auxiliar. Traducido al cristianismo, la perfección revolucionaria no es otra cosa que la *caridad*.

Luego tenemos la perfección filosófica:

Para las personas de temperamento intelectual que quieren acceder a una verdad última, fundante y liberadora, existe el camino del Jñana Yoga o yoga del conocimiento. En él, se utiliza como instrumento el conocimiento discursivo (*vijñana*), que avanza paso a paso, pero la meta por alcanzar es una experiencia de aprehensión total del objeto; en este caso, la verdadera realidad, el Ser absoluto.

El primer requisito para el aspirante al Jñana Yoga es:

1. Deseo de liberación (*mumukshutva*) o emancipación final de los sufrimientos de este mundo.

Luego intervienen las siguientes modalidades de trabajo que la conciencia:

2. Discriminación o discernimiento (*viveka*) entre lo real y lo irreal.

3. Renunciación (*vairagya*); abandono, aversión, indiferencia por los bienes mundanos y los valores efímeros de la vida.

4. Autodisciplina mental (*tapas*); comprende la calma, la contención, el control de la mente, la paciencia, la contemplación y la fe.

5. Estar atento a lo audible (*sravana*); percibir el mensaje de los textos sagrados y del gurú.

6. Reflexión sistemática (*manana*) sobre lo que se ha oído.

7. Meditación (*nididhyasana*) atenta, repetida y profunda.

El mensaje del Jñana Yoga, o sendero del conocimiento, es: Tú eres Aquello. Tú eres la omnipotencia, la omnisapiencia y la omnidicha absolutas. Tu realidad jamás fue creada, de manera que no tienes nombre ni forma.

[...] El practicante de Jñana Yoga, ante todo, debe sentir esa manifestación de la relatividad, debe tener el ardiente anhelo de apartarse, de renunciar a toda existencia, relación y apego momentáneo y dedicarse al discernimiento puro. Debe transformar su vida diaria con las prácticas morales y, estando firme, debe mantenerse ecuánime ante todas las modificaciones de *maya* (esta maya, que es la inexistencia «existente», la irrealdad aceptada como «única realidad»).

[...] Los sabios del Jñana Yoga clasifican al conocimiento en dos categorías:

1. Conocimiento directo, que no está sujeto a inferencias, deducciones ni opiniones ajenas; es el conocimiento que siempre está presente, pero que se halla, momentáneamente, oculto por las apariencias; es el conocimiento del ser omnipresente, inmutable, sin origen y sin destrucción. Este conocimiento no se produce; cuando los demás conocimientos desaparecen por impermanentes, el ser se restablece en sí mismo. Por el constante y cada vez más fuerte viento del discernimiento, las densas y ligeras nubes de la ignorancia se disipan y, entonces, brilla en todo su gloria y esplendor el sol del supremo Ser.

2. Los conocimientos indirectos son pasajeros, mortales, dependientes, producidos y destructibles. El conocimiento directo nos aleja de todo lo que es no-ser en nosotros; de todo lo que hemos soñado; de todo lo que nos ha alucinado; de lo imaginado, agregado, aceptado, adquirido; de todo lo que nos ha hecho aparecer como tal o cual persona ante los demás y que, luego, por las innumerables repeticiones y sugerencias, hemos creído que éramos realmente nosotros. Los conocimientos indirectos siempre están sujetos al cambio y pueden ser mejorados o empeorados, hasta pueden ser olvidados completamente; en una palabra: son mortales. Por el contrario, el conocimiento directo es la inmortalidad misma. Sabemos que el sendero del Jñana Yoga, aunque intelectualmente es el más lógico, es muy difícil de practicar; sabemos que el jñani quiere y logra ir más allá de la muy evidente muerte, porque él sabe que lo que muere es la forma y, luego, su nombre; sabemos que el jñani es el único que ha realizado el supremo secreto de amar sin poseer; que el jñani es aquel que, viendo a Dios en todos los seres, los sirve, los ayuda y los levanta hacia Dios.

"El jñani es aquel que, viendo a Dios en todos los seres, los sirve, los ayuda y los levanta hacia Dios". Se me dirá que esto es muy parecido, si no lo mismo, que se dijo del Karma Yoga. ¡Y claro que es así! Los temperamentos son diferentes cuando son imperfectos, pero aquí estamos hablando de temperamentos perfectos, y por lo tanto, a pesar de que se los distinga para describirlos, el revolucionario perfecto no puede ser tal si no es a la vez un perfecto filósofo y un perfecto santo³⁰.

³⁰ Esto no quiere decir que cuanto más se perfeccionan los individuos más uniformes se hacen entre sí. Puede ser que se hagan más parecidos en la superficie, pero en el fondo ¡cuántas más posibilidades diferentes de manifestarse hay en un equilátero que no un pequeño obtusángulo! Este último está restringido por su

El perfecto santo, que es el perfecto amante, termina de darle su forma triangular al temperamento ideal:

El Bhakti Yoga es una verdadera y sincera búsqueda del Señor; una búsqueda que comienza, continúa y acaba en el amor. Un solo momento de ese arrebatador amor extremo hacia Dios nos da la libertad eterna. En su explicación de los aforismos sobre el Bhakti Yoga, Nárada nos dice: «Bhakti es un amor intenso por Dios. Cuando un hombre lo alcanza, ama a todos los seres y no odia a ninguno; queda satisfecho para siempre. Este amor no puede ser reducido a ningún beneficio terrenal, porque mientras perduran los deseos mundanales, esta clase de amor no llega. Bhakti es más grande que el Karma Yoga, pues, mientras éste presupone un objetivo, el bhakti encierra en sí su propia fruición, sus propios medios y su propio fin».

Bhakti ha sido el tema constante de nuestro sabios espirituales. Fuera de nuestros escritores especializados en bhakti, [...] los grandes comentaristas de los Vyasa Sutas --evidentemente sostenedores del conocimiento (jñana)-- tienen también algo muy sugestivo que decir sobre el amor. Aun cuando el comentarista se muestra ansioso por interpretar muchos textos, si no todos, hasta hacer de ellos una especie de conocimiento seco, los sutas, en el capítulo que se refiere especialmente a la adoración, no le permitieron manejarse fácilmente en ese sentido. *Entre el conocimiento (jñana) y el amor (bhakti), no hay, realmente, tanta diferencia como algunas veces la gente se imagina. Veremos más adelante que ambos terminan por converger y encontrarse en un mismo punto* [subrayado mío].

La gran ventaja del bhakti es que constituye el camino más fácil y más natural para alcanzar el gran fin divino que nos proponemos; su gran desventaja está en que, en sus formas inferiores, frecuentemente, degenera en un fanatismo deformante.

Los grupos de fanáticos en el hinduismo, el islamismo y el cristianismo han sido reclutados, casi exclusivamente, entre este tipo de fieles que se halla en los planos inferiores del bhakti. Esta exclusiva adhesión a un objeto amado (*nishtha*), sin la cual ningún amor verdadero puede desarrollarse, es también, muy a menudo, la causa de rechazar toda otra cosa. Las mentes débiles y poco desarrolladas, en toda religión o país, no tienen más que una manera de amar su propio ideal, esto es, odiando a todo otro ideal. Esto nos explica por qué un hombre que está tan amorosamente adherido a su propio ideal acerca de la religión, se vuelva un fanático que todo lo quiere imponer a gritos en cuanto ve u oye algo que se relaciona con otro ideal. Esta clase de amor, a veces, se parece al instinto canino que protege la propiedad de su amo contra los intrusos; solamente que el instinto del perro es mejor que la razón del hombre, por cuanto el perro jamás toma a su amo por enemigo, aunque se presente ante él con cualquier traje. El fanático pierde el poder de razonar. Las consideraciones personales son, en su caso, de un interés tan absorbente, que no le importa nada de lo que un hombre dice, si es correcto o equivocado, sino lo que particularmente quiere saber siempre es quién lo ha dicho. El mismo hombre que es amable, bueno, honesto y afectuoso para con los que comparten su opinión, no

viscerotonía, somatotonía o cerebrotonía desproporcionadas, y no puede ser de otra manera, mientras que quien tiende a la equilateralidad será hoy revolucionario, mañana santo, pasado filósofo y así según se le canten las regaladas ganas. ¿Qué es preferible para una madre, tener diez hijos que nazcan cada uno con una enfermedad diferente o concebirlos a los diez uniformemente sanos? ¿Concebirlos sanos, por supuesto!, pues que sean iguales en la salud no implica que serán monótonos en el espíritu.

vacilará en cometer los actos más viles contra otras personas ajenas al grupo de su hermandad religiosa.

Pero este peligro no existe sino en la etapa del bhakti llamada preparatoria (*gouni*). Cuando el bhakti ha madurado, cuando ha pasado a ese grado que se llama supremo, no hay que temer más ninguna de esas odiosas manifestaciones de fanatismo; el alma que es invadida por esta forma superior de bhakti, está tan cerca de Dios en su aspecto de amor que no puede convertirse en un instrumento para la difusión del odio.

No nos ha sido dado a nosotros, en esta vida, el poder de construir armoniosamente nuestro carácter y, sin embargo, sabemos que *el tipo más noble de carácter es aquel en el cual estos tres elementos: conocimiento, amor y Yoga [trabajo], están armoniosamente fundidos.*

Para volar, un pájaro necesita tres cosas: las dos alas y la cola como timón. El gñana (conocimiento) es una de las alas; el bhakti (amor) es la otra y el Yoga es el timón que mantiene el equilibrio. Los que no pueden seguir estas tres formas de adoración juntas en armonía y que, por eso, siguen el bhakti como único sendero, siempre debe recordar que las formas y ceremonias --aunque absolutamente necesarias para el alma que está avanzando-- no tienen otro valor que el de conducirnos a ese estado en el cual sentimos el más intenso amor por Dios.

Parece ser que en la filosofía hindú se considera al amor por encima de la acción desinteresada ("Bhakti es más grande que el Karma Yoga"). Y esto no es nuevo, pues el Evangelio cristiano también parece tomar partido por el amor más que por la acción si nos remitimos al episodio de Marta y María (Lucas, 10:38-42). Sin embargo, en lo que a esta teoría triangular respecta, ninguna componente es en esencia superior o más virtuosa que las otras, y es tan poco deseable que un buen amante sea poco activo y pensante como que un buen revolucionario sea poco intelectual y amante o un buen filósofo poco amante y activo.

Pero ninguna de las tres variantes antedichas puede darse. El amante perfecto lo es si y sólo si también es un perfecto filósofo y revolucionario. Quien, por ejemplo, desea perfeccionarse y posee un temperamento marcadamente viscerotónico, se ocupará por sobre todo de mejorar sus emociones, pero esta purificación sentimental, tal vez sin que el individuo se dé cuenta en principio, traerá consigo también el perfeccionamiento de su somatotonía y cerebrotonía.

Es importante remarcar que para corregir dentro de lo que se pueda un excesivo desequilibrio en las componentes no debe obligarse al sujeto a conducirse de acuerdo a su menos desarrollada faceta temperamental y así pretender equilibrarlo. Esto le sería muy dañino, y es lo que lamentablemente se hace hoy día con mucha gente desequilibrada, empezando por los niños. Los padres de chicos excesivamente introvertidos procuran "curarlos" exponiéndolos a todo tipo de actividades sociales, y esto, lejos de socializarlos, los hace sentirse más aislados que nunca y de yapa los deprime. Y con los muy inquietos pasa inversamente lo mismo, coaccionándolos para que sean más prudentes y reflexivos y en consecuencia posibilitando que la conducta del crío no coincida con su natural inclinación temperamental, lo que instantáneamente los hace infelices. Un chico desequilibradamente cerebrotónico mejora su condición, aunque parezca paradójico, incentivando su cerebrotonía. Pero no toda ella; simplemente se le

debe demostrar que ser introvertido no es una enfermedad, y que puede ser un niño feliz bajo esa condición, y para eso debe trabajárselo sobre la base biofílica de su cerebrotonía. Yendo a favor de su inclinación temperamental, y nunca en contra, automáticamente tiende a equilibrarse. Esto se comprende fácilmente dando paso a la geometría. El individuo más desequilibrado es el obtusangulótico (ver fig. 19). Si se procura incentivar biofílicamente su lado mayor, éste crecerá, pero el triángulo terminará siendo más proporcionado, pues el lado mayor inexorablemente arrastrará en su crecida a los lados menores.

En los individuos que presentan un desarrollo exagerado en una o dos de sus componentes (figs. 8 y 9) la geometría parece aconsejar que no se incentiven los lados mayores. Pero la regla a seguir no se basa en abstracciones geométricas sino en el hombre de carne hueso, y dice que siempre debe procurarse incentivar biofílicamente la o las componentes predominantes por ser ésa la única forma natural, no forzada, de lograr que el temperamento se equilibre. Incentivando buenamente la faceta exagerada, la exageración desaparece. Un chico deja de ser caprichoso desde el momento en que los padres, en vez de oponérsele, buscan la forma siempre posible de encauzar su capricho en algo sano.

Querer equilibrar el temperamento de alguien forzándolo a ser como no es ni quiere ser, es nadar contra la corriente. Y hablo especialmente de los niños porque es la niñez la etapa en la que más se aprende. El niño es como arcilla blanda en manos de sus padres y el entorno todo, pero la pasta ya viene premoldeada, y les guste o no a los progenitores o a la sociedad de turno, deben acabar el trabajo siguiendo el estilo prefijado, pues si quieren imponer sus propias pautas sin tomar en cuenta las esencias ya establecidas, se limitarán a crear un mamarracho en el mejor de los casos, o un ser infeliz y frustrado en el otro extremo.

Volvamos ahora al equilibrio. Dijimos que no es posible que, por ejemplo, alguien sea un amante perfecto sin ser a la vez un perfecto filósofo y revolucionario. Pero aquí surge un problema, porque si es cierto que el valor 15,20 representa la perfección de las componentes (ver pág. 429), podría darse el caso de que uno de los lados sea perfecto independientemente de los otros:

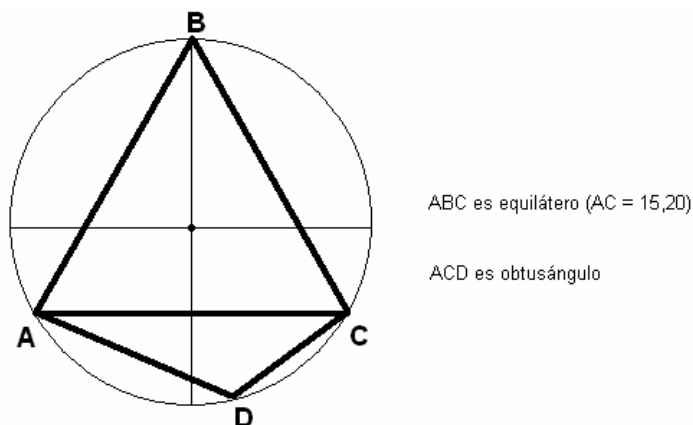


Fig. 23

Acá tenemos un triángulo con una de sus componentes equilibradas en lo que hace a nuestro coeficiente de perfección, pero que dista mucho de pertenecer a un individuo enteramente equilibrado. Pero dijimos que si una componente es perfecta inexorablemente deben ser perfectas también las otras. Luego, el 15,20 que tanto ponderé *no* es el fiel indicador de perfección que yo suponía. Si **AC** representase la viscerotonía, nunca podría decirse que el individuo **ACD** es un amante perfecto, puesto que no es ni por asomo buen filósofo ni buen revolucionario.

Es que a veces manejo la palabra perfección con una impunidad tremenda. Por ejemplo, suelo decir que algo es más o menos perfecto que otro algo, y esto es tan impropio como afirmar que una persona está más o menos muerta con respecto a otra. Y en este tren, definí la perfección de la parte con exclusión del todo, cuando en realidad, y esto en todos los órdenes de la vida, no puede haber nada individualmente perfecto sin que la generalidad toda no se torne perfecta. Llegó entonces el momento de interrelacionar las perfecciones de cada rama del temperamento y no soltar esta relación ni aunque nos echen los galgos.

Y basta de utilizar las medidas de los lados como estandartes. Si queremos vivir relacionando las tres componentes, necesitamos que se complementen siempre, sin excepciones. Y esta complementación es más sencilla de apreciar si tomamos las componentes no como los lados, sino como los ángulos del triángulo.

Olvidémonos del 15,20 y concentremos en el 60. De aquí en más, el temperamento que tienda a la perfección será el que tienda a los 60° simultáneamente en sus tres representaciones angulares. Y a no caer en el mismo error: si *uno* de los ángulos es de 60° y los otros no, eso no indica ningún tipo de perfección en esa componente.

Teniendo en cuenta lo anterior, a saber, el mantener siempre la vista en el triángulo completo y no exclusivamente en alguno de sus ángulos, puede analizarse sin peligro la significación de los diferentes ángulos que puedan formarse sobre cada componente. Empezaré por la viscerotonía:

La persona que cuenta con un ángulo menor a 30° en esta componente, sufre de *visceropenia*. Tiene sus emociones atrofiadas, no es capaz de sentir amor u odio, ni sus derivados, por casi nadie, y a estos pocos no los ama u odia sino muy débilmente; ni hablemos de intentar dar expresión a estos sentimientos. La frigidez sentimental del visceropénico permite que se lo compare con un robot si es que su ángulo tiende decididamente a 0°.

Pasados los 30° comienza a notarse un incremento en las emociones sublimes y un descenso en las ya escasas necrofílicas, y llegando los 60°, si es que los otros ángulos hacen lo mismo, se tiende a la perfección religiosa ya descrita. Si se tiende a los 60° pero individualmente, sin que las otras dos componentes acierten a equilibrarse, esto sólo es indicio de que su nivel emocional tiende ya no a la perfección, sino a un nivel normal, no problemático.

Pasados los 60°, y llegando a los 90°, el individuo tiende a poseer un temperamento epicúreo o glotón, más epicúreo cuanto más estén equilibrados entre sí los otros dos ángulos y más glotón cuanto más desparejos sean estos. Puede tender también al rectánguloide

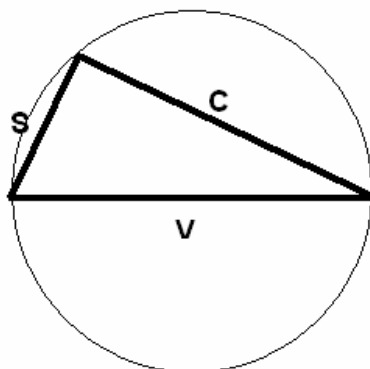


Fig. 24

que es una especie de ascetosis (fig. 22) no muy bien definida. Podría parecer contradictorio esto de que el temperamento epicúreo se halle tan cercano al ascetótico, pero hay que tener en cuenta que el hedonismo, si se lo practica correctamente, no lleva a otra cosa que a la ascesis. Estúdiense la vida de mi amigo Epicuro y dígame si no vivía más como asceta que como *play boy* neoyorquino.

Cuando sobrepasa el ángulo recto, el individuo deja de disfrutar de las emociones por las emociones mismas y comienza a utilizarlas como medio para llegar a una determinada meta. Sus odios se hacen más intensos y abarcativos y sus amores más desordenados y selectivos. Deja de brindar amor al prójimo como medio de gratificación personal, renegando de la idea de amar a quien supone que no lo recompensará de algún modo por ello: comenzó el egoísmo.

Hasta los 105° la descripción anterior no se cumple con gran rigor, pero pasados éstos la persona cae definitivamente en el cuadro de *viscerosis*, que se caracteriza por un amor excesivo a los seres y a los objetos, pero no como los ama el santo, que los quiere por como son en sí mismos, sino que aquí se los aprecia por lo que representan potencialmente para el apreciador, por los beneficios que pudiesen proveerle, por sus valores de cambio. Así, se va confirmando su amor incondicional al dinero al tiempo que crece su odio hacia todos los que pretenden o él crea que pretenden despojarlo de sus posesiones. El viscerótico es el temperamento de los explotadores.

Cuando el individuo está por encima de los 150°, ya no sólo odia a los que teme le quiten parte de su oro, sino que revienta de rabia por todos quienes no hagan el mayor esfuerzo posible para beneficiarlo económicamente. Si su desesperada pasión materialista encara para su versión abstracta, cae presa de una descontrolada avaricia; si, en cambio, gusta de lo concreto, lo dominará la lujofilia, que es el ansia de poseer bienes muebles e inmuebles en una proporción mayor a las demás personas. Esto desde ya genera muchas envidias, celos y un sinnúmero de patologías mentales, pero si hay que definir al individuo que roza los 180° en viscerotonía, debe decirse que tal demente ama (mejor dicho, desea poseer) todo lo que se percibe con los sentidos y odia todo lo que descansa más allá de la información sensitiva.

Ingresando en el análisis gradual de la somatotonía, tenemos la *somatopenia*, a la que limitamos un poco simbólicamente (no existen en todo este

sistema los límites bruscos) al llegar el ángulo a 30°. El somatopénico es un individuo enfermizamente cobarde, de esos que no son capaces de afrontar ninguna situación complicada sin temblar o vomitar el desayuno. Su ideal de vida es precisamente mantenerse biológicamente en funcionamiento, y a esto, y no más, dedica su empeño, valiéndose de cualquier medio, por indigno que sea, con tal de no pasar hambre y frío y mantener sus necesidades básicas satisfechas --y el cobarde tiene siempre demasiadas necesidades básicas que satisfacer, muchas más que las del hombre común, y esa es su tragedia--, aunque si tiende demasiado al 0° ya ni esto puede hacer y pasa a depender enteramente de los demás, comportándose físicamente como una esponja, esto es, moviéndose sólo merced a los efectos del ambiente por no poder hacerlo por sus propios medios.

Cruzando los 30° el llamado de los músculos comienza y se nota en esta gente una mayor decisión e intrepidez. Los 60° acercan al somatotónico a la perfección revolucionaria tanto como también estén cerca de los 60° sus viscerotonía y cerebrotonía; si éstas difieren entre sí radicalmente, se estará bordeando una cierta normalidad en el orden volitivo, que por supuesto contrastará con los problemas mentales y emocionales que sugiere un desequilibrio de esta calaña (una componente tenderá a 0° y la otra a 120°).

Tendiendo a los 90°, será muy cínicostóico si sus otros ángulos tienden a 45° o será un simple científicótico cuanto más atrofiada esté su viscerotonía. También podrá tender a un temperamento

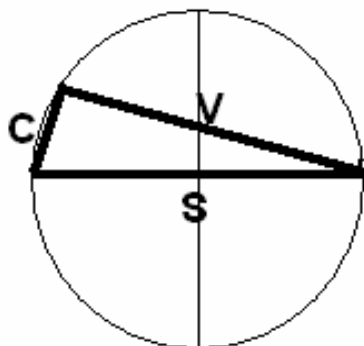


Fig. 25

bastante parecido al corderótico (fig. 21).

Superados los 90° no hay mucha cabida para la caridad revolucionaria, porque ya no se trabaja por el placer de trabajar sino por el placer de observar cómo la voluntad es capaz de modificar el entorno o, lo que sería mejor a los ojos de esta gente, dominarlo.

Pasados los 105° entramos en la *somatorosis* propiamente dicha. Aquí se agrupan los individuos que no pueden refrenar su apetito de poder. Pero los heroicos revolucionarios también tienen ansias de poder, ¿cómo se explica esto? Fácil: definiendo el poder de dos maneras distintas, justamente como lo hacemos cuando hablamos, por ejemplo, del poder político en contraste con el poder del amor. Erich Fromm, al preguntarse qué es "poder", llega a la conclusión de que

es un tanto irónico que esta palabra denote dos conceptos contradictorios: poder *de* o capacidad y poder *sobre* o dominio. Esta contradicción, no obstante, es de una

categoría particular. Poder-dominio es resultado de la paralización del poder-capacidad. «Poder sobre» es la perversión de «poder de». La capacidad de hacer uso productivo de sus poderes es la potencia del hombre; la incapacidad es su impotencia. Con su poder racional puede atravesar el muro que separa una persona de otra. Con su poder de imaginación o de conseguir cosas que aún no existen, puede planear y de esa manera comenzar a crear. Cuando carece de potencia, la forma de relación del hombre con el mundo se pervierte, convirtiéndose en un deseo de dominar, de ejercer poder sobre otros como si fueran cosas. El dominio está ligado a la muerte, la potencia a la vida. El dominio nace de la impotencia y a su vez la acrecienta, pues si un individuo puede forzar a otro a que le sirva, su propia necesidad de ser productivo se va paralizando gradualmente (*Ética y psicoanálisis*, pp. 95-6).

Los somatoróticos no son otros que los tiranos.

En el colmo de la somatorosis, entre 150° y 180°, el individuo se hace redondamente sádico. El poder sobre las cosas lo deslumbra; sobre todo quiere dominar las cosas importantes. Y ¿qué hay más importante que el ser humano? De ahí que le fascine la tortura, la humillación de sus semejantes, porque son éstas pruebas latentes del dominio, si no total, al menos físico del sometido. Claro que además de dominar necesita ser dominado, pues generalmente el temperamento sádico termina en sadomasoquismo. Por eso toma de la Patria, del Orden y el Progreso, de la De seguridad, del Bienestar Común, del mismísimo Dios o de lo que fuere que sea suficientemente poderoso para él, el elemento masoquista al cual obedecer ciegamente. La crueldad (no confundir con el odio) es su modo de vida, ya que lastimar es dominar. Lastimar a un insecto, a un hombre, a una comunidad o a una nación entera. Pero además necesita que alguien lo lastime a él, y si no hay ningún voluntario que se atreva, su imaginación ya podrida no tardará en fabricar un megapoder que le dicte órdenes y lo flagele tanto como él desea flagelar al mundo todo.

En la cerebrotonía, llamo *cerebropenia* al ángulo excesivamente agudo, inferior a 30°. El cerebropénico es lisa y llanamente un estúpido. Pero no esa clase de estúpido tan común en nuestro mundo que se dedica a pensar estupideces; aquí directamente no se piensa nada, sea esto mejor o peor que pensar tonterías. Y así como comparé al visceropénico extremo con un imperturbable robot y al extremo somatopénico con una esponja inerte, podría definirse al cerebropénico extremo como un individuo dotado con el razonamiento de un invertebrado y sin sus instintos.

A medida que se va extendiendo el ángulo, el cerebrotónico razona de un modo más claro e independiente. Llegando a 60°, si es que sus otros dos componentes también tienden a ello, el individuo roza el ya mencionado temperamento filosófico, mas si su viscerotonía y somatotonía no aciertan a equilibrarse, se verá envuelto en toda clase de problemas emocionales y volitivos sin que sus pensamientos se tornen problemáticos, paralíticos o brillantes.

El temperamento escéptico posee a quien tiende a los 90° en cerebrotonía con un marcado equilibrio entre la somatotonía y viscerotonía, pero si este equilibrio se altera, se tiende o bien al temperamento escepticótico, o bien a un curioso temperamento

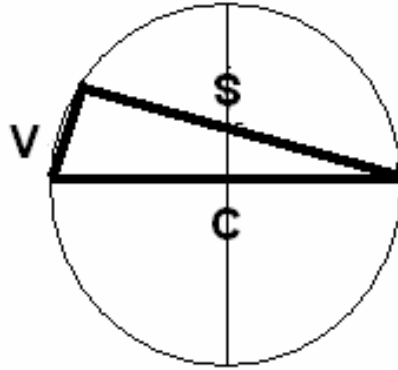


Fig. 26

con marcados visos revolucionarióticos (fig. 20).

Conforme se va uno alejando de los 90° hacia el ángulo llano, la espontaneidad del pensamiento se va perdiendo. Esto significa que el individuo no piensa ya tanto por sí mismo y por el propio gusto de pensar, sino que toma pensamientos ya elaborados que le provee su entorno o sus investigaciones y, sin él saberlo, los adopta como si él mismo los hubiese creado. Al perder la capacidad de razonar por sí mismo, se esfuma el placer intelectual que esta operación causa, y entonces, al no poder sus razonamientos prestados causarle mayores placeres, los utiliza no ya para gratificarse con ellos, sino como medios para llegar a otro tipo de gratificaciones, emparentadas generalmente con el gozo que ahora siente por la exposición (vanidosa) de sus seudoideas ante quien las juzga o aparenta juzgarlas excelentes.

La cosa se agrava después de los 105° . Se entra en la *cerebrosis*, temperamento que se caracteriza por despreciar el razonamiento individual y hacer de determinados razonamientos extranjeros monumentos perfectos y sagrados, siempre creyendo que el autor de esas piezas es uno mismo. Se pierde todo respeto por la "duda metódica" cartesiana que tanto influye a los de temperamento filosófico, escéptico y escepticótico. Los cerebróticos se aferran a un conglomerado de ideas muertas (no nacidas de sus vivos discernimientos) y no lo sueltan ni a fuerza de palazos. Algo parecido a lo que ocurre con la simple carencia de personalidad, sólo que aquí el individuo supone que lo inculcado es propio y que estas ideas son verdaderas en un grado majestuoso, con lo que se hinche de orgullo hasta el punto de poderlo comparar con un globo que se inflama más y más y que no tardará en reventar cuando sus paredes no soporten la presión. Paralela a su vanidad, que debe ser grande puesto que el perímetro de su triángulo es pequeño, surge como un gran bastión la soberbia. La vanidad es el deseo de que los demás nos vean como seres magníficos, independientemente de si a nuestro propio juicio somos unos miserables; la soberbia, en cambio, es el creerse uno mismo superior al resto sin que, en la realidad, se verifique esta superioridad en ningún sentido y sin que le importe el soberbio, en tanto que tal, qué es lo que los demás opinan de su grandeza. Pero si bien puede haber personas vanidosas que no sean soberbias, no pueden los soberbios (al menos los muy soberbios) no ser vanidosos, y por ello siempre que una persona se cree superior intelectualmente al resto de su entorno sin en realidad serlo, tratará de

convencer a los demás, por cualquier medio, de que "sus" ideas son correctas, no por amor a la verdad y al deseo de que todos la conozcan, sino simplemente por sentir una sed insaciable de vanagloria. El engreimiento es la característica básica del cerebrotico.

Pasados los 150° , la cerebrosis se vuelve tan dogmática que se cumple la paradoja del individuo que vive sólo para pensar sin estar pensando jamás. La pegajosa costra del dogma terminó embadurnándole todo el cerebro y ya se le hace más que utópico sacar conclusiones propias respecto de toda información recibida. Los conceptos más antiguos alojados en él repelen con furia a los nuevos que ingresan a probar suerte, y es así que la mentalidad del sujeto deja de crecer. Está sinceramente convencido de que lo que adoptó por verdad es la misma Verdad última, y la razón de su vida se centra en construir ingeniosos sofismas y silogismos que prueben engañosamente que lo que cree correcto lo es en realidad. En vez de razonar una y otra vez y así llegar a una relativa verdad, parte de una proposición que toma como inapelable y luego emplea todo su empeño en demostrarla cierta. No son seres racionantes, son sólo abogados cerebrales. Muchos teólogos escolásticos y otros tantos supuestos filósofos operaban sus mentes de acuerdo a este procedimiento abogadesco y engañoso. Una de sus principales incoherencias aparece cuando se convencen de haber demostrado por medio de la lógica verdades metafísicas que trascienden por completo el concepto de razón y que por ese motivo no pueden ser comprobadas, sino tan sólo intuitas por un discernimiento basado en la pura fe. Pero estos hombres carecen de fe verdadera. ¿Para qué la necesitarían, si ellos son, según sus criterios, lo más parecido a Dios que hay en este mundo?

Recordemos siempre que las viscerosis, somatorosis o cerebrosis no equivalen a lo que llamé desarrollos exagerados de las componentes. Las primeras ocurren cuando el ángulo es superior a 105° y se acentúan más cuanto más tiendan al ángulo llano, mientras que los segundos se producen en ángulos superiores a 60° que tienden a llegar al ángulo recto. Las temperamentosis indican necrofilia, mientras que los desarrollos exagerados, si bien no ideales, son siempre indicadores de biofilia. Esta diferencia sustancial se debe a que si bien en el desarrollo exagerado el desfase temperamental se vive con más intensidad, en las temperamentosis el desequilibrio es mucho más marcado (la suma de los lados menores tiende a igualar a la longitud del mayor), y ya se ha dicho que el factor de fundamental incidencia en las grandes patologías temperamentales es el desequilibrio entre las componentes.

En el espacio gradual que va de los 90° a los 105° ocurre algo así como una hibridación entre el desarrollo exagerado y la temperamentosis, que podría denominarse temperamentosis leve (correspondiente a los individuos levemente obtusos representados en la figura 18). Y es leve porque es biofílica, en contraste con la necrofilia de la temperamentosis propiamente dicha³¹.

³¹ Según mis precarios elementos de medición de ángulos, los 105° no son en todos los casos el límite exacto entre la biofilia y la necrofilia. Parece ser que la exactitud de esta proposición se da sólo cuando el triángulo es isósceles (105° - $37,5^\circ$ - $37,5^\circ$), sucediendo el curiosísimo hecho de que cuanto más se desisosceliza y empequeñece (105 - 50 - 25 , por ejemplo), más biofílico se hace. Pero esta ganancia en biofilia es mínima, por eso la desprecio a los efectos de tomar los 105° como el límite que separa a los temperamentos biofílicos de los necrofílicos.

Sabiendo el valor de los ángulos que componen un determinado triángulo temperamental, las reglas mnemotécnicas que nos evitan tener que graficarlo para descubrir si corresponde a una persona biofílica o necrofílica, o generosa o egoísta, son las siguientes:

a) Si ninguno de los tres ángulos supera los 90°, estamos ante un individuo biofílico y generoso. Pero si se diera el caso de que dos de sus ángulos, siempre sin superar los 90°, superasen los 75°, su biofilia y generosidad serán mínimas y se verán opacadas por una notable carencia de personalidad (fig. 16).

b) Si uno de los ángulos supera los 90° sin sobrepasar los 105°, tenemos un ser humano biofílico pero egoísta (fig. 18).

c) Si uno de los ángulos se sitúa por encima de los 105°, el tipo es ya necrofílico y egoísta (fig. 17).

También existen reglas que permiten deducir a grandes rasgos los auténticos defectos que pueden achacarse a las diferentes temperamentos extremas (las que sobrepasan los 150°):

a) El individuo extremadamente viscerótico, en tanto que tal, es materialista, cobarde y estúpido, pero no es frígido³², sádico ni soberbio.

b) El individuo extremadamente somatorótico, en tanto que tal, es sádico, frígido y estúpido, pero no es cobarde, materialista ni soberbio.

c) El individuo extremadamente cerebrótico, en tanto que tal, es soberbio, frígido y cobarde, pero no es estúpido, materialista ni sádico.

Se me dirá que hubo y hay casos de personas que, por ejemplo, son tan sádicas como soberbias, a lo que respondo que sí, pero que son éstas integrantes del círculo muy selecto de seres que nacieron con doble personalidad, o con personalidad múltiple. Aquí un hombre puede ser sádico en determinado momento y pasar a ser soberbio al momento siguiente, pero nunca, absolutamente nunca si cabe el dogmatismo, puede ser soberbio *en el mismo instante* en que es sádico, porque el sadismo es una patología necrofílica que se opone antitéticamente a la necrofilia de la soberbia. A un individuo extremadamente biofílico se le pegan, por decirlo así, todo tipo de virtudes, mientras que de un extremadamente necrofílico no puede decirse que cargue con la totalidad de las miserias que mantienen preso el espíritu de los hombres.

Pero a pesar de esta saludable restricción que les cabe a los necrofílicos, no son éstos seres poco problemáticos: las diferentes temperamentos extremas o no, son las causantes de las grandes tragedias personales, colectivas o ambientales --que en definitiva terminan siendo caras de una única y gran tragedia. Del materialismo del viscerótico, del sadomasoquismo del somatorótico y de la soberbia del cerebrótico se desprende todo lo trucho que nos hace infelices. El ansia desmedida por los bienes materiales es la causante directa de la pobreza de la mayoría de los pueblos y de la insostenible indigencia de millones de seres humanos; el deseo desmedido de manejar a los demás y someterlos a la voluntad de uno es la principal causa generadora de la esclavitud, y el dogmatismo

³² No hablo de frigidez sexual sino emocional, y entiendo por ello no la carencia de emociones, sino la dificultad para expresarlas ante los demás. Así, los individuos predominantemente cerebróticos tienden a ser fríos pese a que, como sugiere Sheldon, tienden a ser más emocionales, a sentir la emoción en forma más intensa, o más aguda, que los viscerotónicos o los somatotónicos.

soberbio de creerse el dueño exclusivo de la verdad trae aparejadas las doctrinas básicas de las que luego surge el fanatismo.

La principal tragedia del mundo es la guerra, y la guerra siempre nace como consecuencia de alguna temperamentosos específica en los pueblos que la protagonizan³³, o de un cóctel homogéneo de diferentes temperamentosos individuales que, cada una con su motivo a cuestas, favorecen a la muerte.

El ansia desmedida de bienes materiales es la causa de las guerras de expansión y apropiación, típicas de los países imperialistas. En la actualidad, los norteamericanos son los cabecillas del materialismo, y si bien no actúan conquistando territorios y anexándoselos como se estilaba en el pasado, chupan todo lo que de materia potable tienen los países que subyugan subrepticamente y, sin violentarlos explícitamente, los conducen a una dolorosa guerra fría contra su medio ambiente devastado que les niega una mínima supervivencia. Y todo para satisfacer los lujos que la población yanqui estima como indispensables, lujos que cualquier persona con dos dedos de frente desecharía por superficiales y afeminadores³⁴.

El deseo de poder sobre los demás trae las guerras de dominación, en las cuales se busca someter a otros pueblos no tanto para extraerles su riqueza sino por el placer mismo que sienten los sádicos al contar con tantas cabezas susceptibles de ser pisadas en el momento en que lo dispongan. Hitler, junto con el pueblo alemán de su época, es el ejemplo más acabado de quien propicia la guerra más por sadismo que por otros motivos, si bien el fanatismo de la doctrina racista-evolucionista de los nazis también era notable. Los romanos también guerreaban por sadismo, pero eran menos fanáticos y más materialistas que los nazis.

Por último está el ya mencionado fanatismo, que consiste en matar en nombre de las ideas, ya sea para imponer las que se juzgan verdaderas o para escapar de las que se juzgan falsas. Por lo general son las ideas religiosas las que más tienden a fanatizarse, pero el fanatismo abarca tantos campos que hasta es posible, y muy frecuente hoy en día en mi país, encontrar gente que asesina a quien ofende de algún modo su "ideología" futbolística. Las cruzadas cristianas fueron guerras fanáticas con un escondido toque de interés materialista. Y si nos ocupamos de este fin de siglo bastante pacífico en comparación con otros tiempos, creo que las guerras fanáticas son casi un monopolio a compartir entre judíos y musulmanes, dos credos que, por estar basados en dogmas sagrados, proviolentos y muy probablemente falsos, se complementan perfectamente con el

³³ No me vengan con que las guerras las decretan y manejan los gobernantes por su cuenta. Si la gran mayoría del pueblo no la quiere, la idea de combatir contra el prójimo se destruye a sí misma en la mente de sus representantes políticos, como no sea que los presidentes y diputados, no habiendo soldados, sean los que lleven los fusiles.

³⁴ Y fue un yanqui, curiosamente, quien obsequió a la posteridad el mejor anatema contra este flagelo: "La mayor parte de los lujos y muchas de las llamadas comodidades de la vida, no sólo no son indispensables, sino que son positivos obstáculos para la elevación de la humanidad. En lo que se refiere a los lujos y comodidades de la vida, diré que los más sabios siempre han vivido vidas más simples y pobres que las vidas de los mismos pobres. [...] Nadie puede ser un observador sabio e imparcial de la raza humana si no se encuentra en la ventajosa posición de lo que deberíamos llamar pobreza voluntaria" (Henry David Thoreau, *Walden, o la vida en los bosques*, cap. I).

materialismo occidental que les vende las armas y con la morbosidad que todos evidenciamos al devorar los periódicos que narran con lujo de detalles la voladura de una embajada por parte de grupos terroristas o el pase a degüello de sospechosos de terrorismo por parte de fuerzas policíacas, militares o paramilitares.

En resumen, la guerra, o cualquier otra forma más casera de violencia, también consta, al igual que el temperamento, de tres componentes primarias, y no se extinguirá del planeta mediante tratados internacionales, edictos policiales o ejecuciones públicas "que sirvan de escarmiento"; se irá cuando el carácter del ser humano evolucione desde la soberbia, el sadismo y el materialismo necrofílicos hacia la revolución santa y filosófica que la biofilia traerá consigo.

Personalmente soy optimista a este respecto, y tengo cinco razones para serlo:

1. La biofilia es centrípeta, tiende al centro, a la mancomunidad, al fortalecimiento de todas sus partes a la vez, mientras que la necrofilia es centrífuga, tiende a las afueras, a la disgregación de sus partes, a su achicamiento y desaparición. Los temperamentos filosóficos, revolucionarios y religiosos tienden a coincidir, mientras que no existe persona que pueda tender a la soberbia, al sadismo y al materialismo conjuntamente.

2. Los biófilos engendran biófilos y garantizan la continuidad de la especie, mientras que los necrófilos se destruyen unos con otros si se juntan, y por ende generalmente no pueden engendrar necrófilos tan potenciados como ellos. Los necrófilos sólo pueden ser tolerados por los biófilos, y la cruce dará o bien personas biófilas, o bien necrófilos menos acentuados, lo que garantiza la evolución de la especie.

3. El razonamiento intuitivo y científico de la idea del determinismo ascendente hace que la evolución parezca un hecho.

4. La fe en el determinismo ascendente sugiere lo mismo.

5. El optimista, sea o no un ingenuo, vive más contento que el pesimista. Y esta es la razón más poderosa que puede inducir a una persona al optimismo.

Esto de los temperamentos humanos --como cualquier otra teoría-- hay que tomarlo con precaución. Digo esto en el sentido de que las personas no sólo se conducen a veces en contradicción con su temperamento, sino que incluso hay ocasiones en que su propia esencia temperamental deja de serlo. Me explico: Una persona somatorótica, tal como ya lo insinué, no es siempre y en todo lugar fiel a su somatorosis. Habrá días en que se levantará viscerótica, en otros será cerebrótica y en otras oportunidades será generosa y muy humilde. Sucede que su triángulo temperamental no está dibujado en su espíritu con trazos inamovibles, sino que más bien es un promedio de los diferentes temperamentos en los que incurre según en dónde se encuentre, con quién se encuentre, etc. Por eso es que

no puede juzgarse a una persona ni según como se comporte en un determinado momento, ni según investigaciones temperamentales más serias pero no confirmadas una y otra vez en el tiempo. O puede juzgársela, pero teniendo siempre presente la posibilidad del error, que será mayor cuanto más se analicen sus costumbres y no sus rasgos intrínsecos y cuanto menor sea el tiempo que se le dedique al análisis.

Pero este análisis, ¿de qué rasgos se valdrá para detectar un temperamento?

Puede utilizarse el sistema ideado por Sheldon, que, a pesar de algún desorden que ya puntalicé, al menos en mi caso creo que definió un triángulo bastante aproximado al real. O puede utilizarse otro sistema ideado por mí que procura, como dije antes, mantener siempre conectadas las tres componentes por más que la definición del rasgo no les incumba a dos de ellas, algo como lo que sucedía con los rasgos tripolares sheldonianos.

Sheldon utilizó 60 rasgos muy particulares para definir las ramas del temperamento; yo utilizaré tan sólo 12, pero mucho más abstractos y abarcativos que los que supe describir en mí mismo en páginas anteriores.

Pero la diferencia básica entre los dos sistemas no está en la cantidad de rasgos a utilizar, sino en la interdependencia de todo rasgo respecto de los dos que actúan paralelos a él en las otras componentes. El rasgo sheldoniano V-1 (relajación en la postura y el movimiento) actuaba en paralelo con S-1 (firmeza en la postura y el movimiento) y con C-1 (contención en la postura y el movimiento), de manera que el desarrollo excesivo de uno de estos rasgos repercutía directamente en los otros haciéndolos disminuir, o viceversa. Sheldon los llamó "rasgos antitéticos de tres vías". Pero esta interrelación tripartita sólo se daba en cinco de los veinte grupos, quedando los restantes cuarenta y cinco rasgos como aislados del resto, o unidos por una débil relación (los parcialmente antitéticos), o a lo sumo dependientes de un único rasgo paralelo (los directamente antitéticos). En cambio, en el sistema que yo ideé y describiré a continuación, *todos* los rasgos están relacionados tripolarmente, y por lo tanto no existe el peligro de definir alguna característica de una de las tres componentes temperamentales sin tomar como referencia el temperamento general del individuo. Y además, la interrelación que yo utilizo en los grupos tripolares no es tan directamente antitética como la sheldoniana. Esto se irá explicando por sí mismo a medida que vaya describiendo los doce rasgos dentro de las diferentes variables que voy a presentar.

Y puesto que llegué a la conclusión de que la mejor forma de mantener en perpetua interrelación a las tres componentes era dejar de tomarlas como los lados del triángulo y emparentarlas con los ángulos del mismo, lo mejor que se puede hacer es calificar la presencia de cada rasgo en un individuo no con una escala de 1 a 7 como lo hizo Sheldon ni con la decimal que utilicé yo, sino con los valores graduales que van del 0° hasta el 180° (sin llegar a tocarlos), tal como si en verdad estuviésemos descifrando un simple triángulo y no algo tan complejo como el temperamento del ser humano.

En la figura 27 descansan los 12 rasgos, ordenados verticalmente según la componente a que pertenece cada uno y horizontalmente según el grupo antitético de tres vías del que forma parte. A la viscerotonía, somatotonía y cerebrotonía las abrevio V', S' y C' para que estos nuevos rasgos se diferencien de los de Sheldon.

	V'	S'	C'
1	Anestesia emocional contra los dolores físicos	Capacidad de inhibición fisiológica de los dolores físicos	Capacidad de inhibición psicológica de los dolores físicos
2	Capacidad de transformación de los mensajes sensitivos en emociones sublimes	Capacidad sensitiva para la supervivencia. Sentido de la orientación	Capacidad de racionalización de los mensajes sensitivos: aprendizaje intelectual
3	Capacidad afectiva	Capacidad de movimiento	Capacidad de razonamiento puro
4	Capacidad de experimentar placer emocional	Capacidad de experimentar placer en el trabajo	Capacidad de experimentar placer en los razonamientos

Fig. 27

Describiré cada rasgo de acuerdo a seis variables. En primer lugar lo supondré atendiendo a la *atrofia*, y al individuo que presente síntomas evidentes (concientes o inconcientes) de pertenecer a este subgrupo, le corresponderá un ángulo que podrá oscilar entre 0° y 30°. Después lo supondré tendiendo a la *sublimación*, y el ángulo correspondiente al puntaje posible oscilará entre 31° y 60°. En la siguiente descripción estará tendiendo a la *exageración*, y su puntuación irá desde los 61° hasta los 90°. Desde los 91° hasta los 120° tenderá a la *temperamentosis poco problemática*; desde los 121° hasta los 150°, a la *temperamentosis problemática*, y desde los 151° hasta los 180° a la *temperamentosis crítica*.

Abreviaturas: at (tendiendo a la atrofia); sub (tendiendo a la sublimación); ex (tendiendo a la exageración); tpp (tendiendo a la temperamentosis poco problemática); tp (tendiendo a la temperamentosis problemática), y tc (tendiendo a la temperamentosis crítica).

Descripción de los rasgos integrantes del grupo 1

V'-1. *Anestesia emocional contra los dolores físicos*. At: En 0°, no hay emoción alguna que amortigüe los dolores. En 30°, los dolores físicos son atenuados levemente por las emociones biofílicas. Sub: En 60°, el amor hacia las personas, hacia una causa noble o hacia lo que fuere con excepción de lo material impide sentir el frío, el hambre, la tortura o cualquier otro padecimiento físico. Ex: En 90°, hay una moderada capacidad de ocultar el dolor físico debajo de la emoción poética que se tiene por la vida. Tpp: Ni las emociones biofílicas ni las necrofílicas son lo suficientemente fuertes como para impedir en buena medida los dolores físicos. Tp: El odio a quienes aparecen como competidores a la hora de adquirir bienes materiales y la gran obsesión que se tiene por la conquista de estos bienes obran como un bálsamo --aunque no muy eficiente-- que contrarresta los padecimientos corporales. Tc: En 180°, es tal el odio a todo lo que no sea valor de cambio que no hay tortura física, por despiadada que sea, que se pueda percibir como dolor. El sistema nervioso del hombre no puede competir contra la máxima potencia de las emociones necrofílicas.

S'-1. *Capacidad de inhibición fisiológica de los dolores físicos*. At: En 0°, los dolores físicos no pueden ser inhibidos fisiológicamente, puesto que no se realiza ninguna actividad que los opaque ni se tiene nunca oportunidad de entrenar el organismo y así endurecerlo e insensibilizarlo ante las circunstancias que tienden a dañarlo. En 30°, la fisiología del individuo está levemente preparada para tolerar

los malestares físicos. *Sub*: En 60°, el trabajo desinteresado que se realiza sistemáticamente impide reparar en dolor alguno que se derive de éste o de cualquier otra molestia, porque esos trabajos constantes, al tiempo que lo distraen, obran como entrenamiento contra el dolor físico, y el acostumbamiento a la incomodidad contribuye a que los efectos de la incomodidad desaparezcan del plano sensitivo. *Ex*: En 90°, los trabajos que se realizan ya no son tan desinteresados, pero la fuerza de voluntad del individuo sigue siendo enorme y su entrenamiento constante, y entonces los dolores no se le agudizan demasiado. *Tpp*: No se trabaja desinteresadamente, pero tampoco con demasiado interés por los premios personales, y por lo tanto se realiza el trabajo sin incentivos suficientes como para desdeñar con él su incomodidad y los demás dolores que pudieran existir en el momento. Y además, el entrenamiento de estos individuos es moderado, porque se satisface al temperamento ávido de acción más moviendo mecanismos externos o queriendo mover a los demás seres que haciendo las cosas por propia cuenta. *Tp*: Se incrementa la actividad tiránica. Los deseos de poder *sobre* las cosas opacan con mucho al poder *de* hacer cosas, y en consecuencia el entrenamiento es escaso al igual que la inhibición de dolores. *Tc*: En 180°, el deseo de dominar y a su vez de ser dominado (sodomismo) constituye por sí mismo un perfecto anestésico que impide notar cualquier dolor físico.

C'-1. Capacidad de inhibición psicológica de los dolores físicos. At: En 0° no se razona; luego, no se puede utilizar el poder mental como anestésico. Un gato que no gobierna demasiado sus pensamientos --tal como le sucede a la mayoría de los felinos-- no puede convencerse a sí mismo de que el dolor es puramente mental, y, por lo tanto, cuando lo pisan grita. En 30°, se razona escasamente, y es también escasa la capacidad de anestesiar los dolores físicos inhibiéndolos mentalmente. *Sub*: En 60°, el sistema nervioso es dominado a la perfección. Si se desea que un dolor cese, simplemente se piensa en ello y éste desaparece. *Ex*: En 90°, la excesiva concentración opaca en buena medida a todo aviso de dolor. *Tpp*: El sistema nervioso está muy desarrollado, es muy sensible, y a la vez no tiene un gran poder de concentración, no apunta a objetivos bien definidos que impidan pensar en que lo que duele, duele. Por esas razones muchos malestares físicos provocan gran incomodidad sin que puedan ser repelidos por el raciocinio. *Tp*: Se achica el poder de razonamiento crítico a expensas del razonamiento utilitario. Esto significa que no se piensa tanto en por qué son así las cosas y sí en para qué pueda utilizarlas con el fin de favorecerme. En esos pensamientos se embarca el individuo casi todo el tiempo, y así muchas veces deja de pensar en los dolores. Pero su sensibilidad nerviosa es enorme, por lo que, aunque no piense en ello, sufre con rigor los dolores corporales. *Tc*: En 180°, el individuo no hace más que pensar en lo superior que cree ser respecto de los demás y en la forma de mostrar esta su realidad al mundo. Es hipersensible al máximo, pero los pensamientos antedichos le mantienen la conciencia totalmente desconectada de las funciones vitales, y por eso no es capaz de sentir dolor físico alguno.

El siguiente es un gráfico estimativo de la relación entre el puntaje otorgado a un determinado rasgo de este grupo 1 y su poder anestésico sobre los padecimientos corporales:

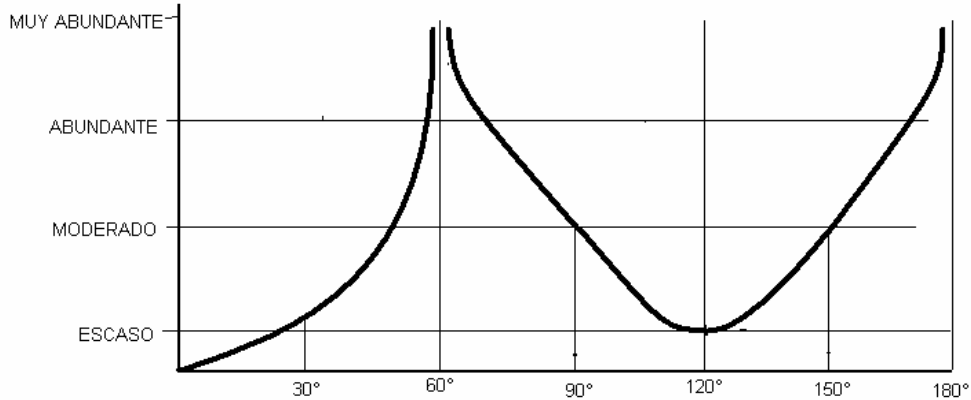


fig. 28

Como se ve, tanto los rasgos que tienden a los 60° como los que tienden a 180° muestran que el individuo tiende a la inmunidad total respecto de los padecimientos físicos. La diferencia está en que los que tienden a 60°, además de no padecer malestares corporales, tampoco sufren angustias espirituales, mientras que los que tienden a 180° desconocen la ética y su aplicación práctica, y esto hace que vivan envueltos en dolores menos localizados que los corporales, pero mucho más terribles y duraderos que estos. Cuando el alma llora, no hay médico ni medicina capaz de aliviarla.

Respecto de la infinitud anestésica que denota un puntaje de 60°, esta es relativa. Pero prefiero terminar las descripciones y después sí aclarar este punto.

Descripción de los rasgos integrantes del grupo 2

V'-2. Capacidad de transformar los mensajes sensitivos en emociones sublimes. At: en 0°, esta capacidad no existe por la sencilla razón de que no existen las emociones, ni las sublimes ni las otras. En 30°, es escasa. *Sub:* en 60°, la transformación de información sensitiva a emoción sublime se da en todos los casos. Hasta el olor a caca, por dar un ejemplo grosero, inspira un infinito amor por el mundo. *Ex:* En 90°, es apreciable la capacidad que se tiene de absorber la poesía subyacente dentro de todas las cosas. Aunque a veces el individuo se confunde y cambia el amor que siente por las cosas por el amor que siente por los placeres sensitivos que esas cosas le proporcionan. Ahí es cuando su poder de transformación decrece. *Tpp:* Es escasa. *Tp:* Es muy escasa. *Tc:* En 180°, es inexistente. Todos los mensajes sensitivos se transforman en dolorosas emociones necrófilas.

S'-2. Capacidad sensitiva para la supervivencia; sentido de la orientación. At: En 0°, no hay sentido que funcione. El individuo es absolutamente vulnerable al medio que lo rodea. En 30°, la persona está poco preparada para dejar librada su supervivencia al único auxilio de sus propios sentidos. Depende mucho, para subsistir, de la protección que le dé su entorno. *Sub:* En 60°, todos los sentidos están perfectamente capacitados para prevenir al individuo de los peligros del ambiente y para orientarlo hacia los sitios en que las condiciones de vida son más favorables. *Ex:* En 90°, esta capacidad está muy desarrollada, pero a la par de ella

se le tildó al tipo el instinto de riesgo utilitario³⁵, el cual se le activa cada dos por tres ante situaciones en que la acción se torna poco razonable por el excesivo riesgo que implica, y entonces cae en la temeridad. Por eso es que suele salir perjudicado —e incluso perjudicar a quien pretendió ayudar— a pesar de su destreza sensitiva. *Tpp*: Estas capacidades están bastante desarrolladas, pero el instinto de aventura se hace a veces más potente que el de supervivencia y posibilita que el sujeto vaya hacia el peligro por el peligro mismo, y a veces se malogre por eso. *Tp*: Los sentidos no se ocupan tanto de permitirle al hombre sobrevivir como de buscar la forma más placentera de morir: el instinto de aventura se ha hecho netamente necrofílico. *Tc*: En 180°, sólo interesa el poder sobre el mundo, y los sentidos todos se enderezan a ese propósito. Si se sobrevive o no en el intento es algo secundario, pues en el fondo los sádicos saben que justo antes de llegar al máximo nivel de sadismo, necesariamente crepan.

C'-2. Capacidad de racionalización de los mensajes sensitivos; aprendizaje intelectual. *At*: En 0°, no se razona ante nada. Aquel gato que mencioné anteriormente no sabrá interpretar el fenómeno de la combustión al observarlo, pero sí sabrá, una vez quemado por el fuego, que el fuego quema, y eso porque los animales tienen, paralelo a sus instintos, un nivel de cerebrotonía, aunque muy modesto, mayor a los 0°. En 30°, esta capacidad es escasa, aunque mayor que la de los animales no humanos. *Sub*: En 60°, toda información sensitiva es racionalizada por el cerebro. La mesidad de las mesas, la vaseidad de los vasos..., todo lo que haya de verdad en una percepción sensitiva se incorpora directamente a la pensadora, quedando todo lo ilusorio de su presentación lejos del peligro de traspapelarse con las certezas. La cáscara se separa de la pulpa sin necesidad de utilizar cuchillos. *Ex*: En 90°, se posee una notable habilidad intelectual para sacar conclusiones sobre percepciones, aunque no para descubrir la verdad última que mora en cada una de ellas. *Tpp*: Estrictamente hablando, esta capacidad es aquí notable, pero las conclusiones que se sacan gracias a ella no pasan a engrosar las filas del conocimiento del individuo, quien entrevé la verdad muy oscuramente y carece de una buena memoria en donde las informaciones puedan perdurar para luego ser combinadas con otras. *Tp*: El individuo se limita a utilizar racionalmente sus sentidos para favorecer su erudición, y se limita a incrementar su erudición con el singular objetivo de estimular su vanagloria. Pero lamentablemente ya casi no distingue la verdad que hay en las percepciones, entreteniéndose sólo con lo que menos interesa. *Tc*: En 180°, el individuo cree que se le ha conferido el don de transmutar en razonamientos perfectos todo lo que percibe, y que es por eso una especie de dios ordenador que nunca se equivoca. Pero en realidad no ve más que la cáscara, y ni siquiera tiene habilidad como para llegar a saborear un poco de pulpa utilizando el más filoso de los facones.

Este es el gráfico estimativo de la relación entre los puntajes otorgados a los rasgos del grupo 2 y el poder de aprovechamiento de los sentidos del individuo en cuestión:

³⁵ Ver la nota 3 de la secc. II de este apéndice.

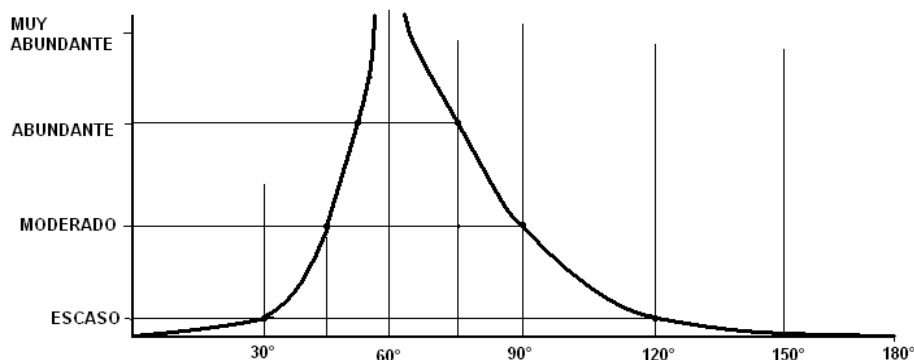


Fig. 29

Descripción de los rasgos integrantes del grupo 3

V'-3. Capacidad afectiva. At: En 0°, el individuo no es capaz de amar (ni odiar) a nada ni a nadie. En 30°, ama (y odia) muy poco. *Sub:* En 60°, todo el mundo es amado y con él todos sus habitantes. *Ex:* En 90°, se siente un sincero cariño por la vida, aunque matizado con algunos odios menores. *Tpp:* El afecto a entregar no es mucho, y sí es apreciable la dotación de odio. *Tp:* Se ama muy poco a todo lo que no sea susceptible de ser comprado --aunque hablando con propiedad, tampoco se aman las riquezas, porque no puede catalogarse como amor al deseo de poseer algo. *Tc:* En 180°, no se es capaz de amar a nada ni a nadie por lo que es en sí mismo, y en cambio hay un odio constante que culmina en la desesperación.

S'-3. Capacidad de movimiento. At: En 0°, el individuo está impedido de movimiento alguno, conciente o inconciente. El corazón no le late. En 30°, los movimientos inconcientes del organismo se realizan con cierta normalidad, pero las capacidades motoras que requieren de órdenes expresas para manifestarse (el caminar, andar en bicicleta, etc.) no funcionan aceitadamente cuando se las exige un poco. *Sub:* En 60°, los músculos y articulaciones se complementan a la perfección para realizar cualquier tarea, desde una trepada de árbol hasta la más refinada danza clásica. *Ex:* En 90°, los movimientos son enérgicos, mas no demasiado precisos. *Tpp:* La mucha energía no acierta a encauzarse. Las pifias, golpes y caídas son continuas. *Tp:* La gran dotación energética no se utiliza tanto para el movimiento personal como sí se usa para ordenarles a los demás que se muevan. El individuo, por no entrenar, se vuelve torpe incluso en la realización de los menesteres más sencillos, lo que unido a su mal encausamiento energético lo convierte en un manojito de nervios anarquistoides. *Tc:* En 180°, la inquietud es constante, pero en el desorden total. El individuo se asemeja a un epiléptico presa de un ataque que nunca finaliza³⁶.

C'-3. Capacidad de razonamiento puro. At: En 0°, nula. En 30°, escasa. *Sub:* En 60°, el individuo no necesita valerse de las percepciones sensitivas o de la imaginación para razonar (a pesar de estar perfectamente capacitado para utilizarlas con ese provecho), puesto que ha comprendido que la totalidad de los conocimientos universales reposan dentro de su cerebro, y ha encontrado la llave

³⁶ Es un dato más que curioso el de que algunos historiadores les adjudiquen a Alejandro Magno, a Aníbal y a Julio César, tres de los somatoróticos más tristemente célebres, el padecimiento de frecuentes ataques de tipo convulsivo.

interior que abre la celda que los mantenía encerrados y apartados de su conciencia. *Ex*: En 90°, unas pocas referencias externas y un mínimo de imaginación son suficientes para elaborar ideas bastante aceptables. *Tpp*: El razonamiento abstracto existe, pero rara vez en forma pura. Necesita el combustible de la imaginación y la percepción sensorial para desarrollarse a partir de él. *Tp*: Las ideas son muchas y muy variadas, pero descansan sobre percepciones e imaginaciones, casi nunca sobre la base de un razonamiento crítico aislado. *Tc*: En 180°, el cerebro está en continuo proceso, pero el poder de razonamiento puro es nulo. El individuo se guía por lo que percibe, tomando esta información tal cual se le presenta en los sentidos, es decir, erróneamente. No se toma el trabajo de tamizarla con la razón crítica más honda y así depurarla. Incluso su imaginación depende absolutamente de lo que ve, oye, huele, gusta y tacta; es incapaz de crear algo por propia cuenta. Elabora complejísimas ideas, pero no con materia prima autóctona. Su cabeza es una fábrica que se dedica a ensamblar, en contraposición con la cabeza equilátera que hace las piezas que serán ensambladas. De más está decir que estos ensambles son calamitosos, a pesar de que él crea todo lo contrario.

El gráfico estimativo de la relación entre los puntajes de estos rasgos y el poder de amar, accionar y razonar, es el mismo que el que dibujé para el grupo 2 (fig. 29).

Descripción de los rasgos integrantes del grupo 4

V'-4. Capacidad de experimentar placer emocional. At: En 0°, no existen las emociones. En 30°, las emociones placenteras son escasas en la misma proporción que las dolorosas (el odio y sus derivados). *Sub*: en 60°, las emociones dolorosas no existen. Todo es un constante y placentero lecho de rosas. *Ex*: En 90°, se vive saboreando un medido placer afectivo, a veces opacado por un excesivo apego a los toscos placeres puramente sensitivos. *Tpp*: El placer emocional se ve opacado tanto por el placer sensitivo como por el dolor que provoca el odio. *Tp*: El placer de amar casi no aparece. Y hasta el efímero placer sensitivo tiende a ocultarse ante la insoportable picana de las pasiones que se nutren con la ira y el rencor. *Tc*: En 180°, no hay amor ni placer sensitivo, tan sólo odio.

S'-4. Capacidad de experimentar placer en el trabajo. At: En 0°, no se trabaja. En 30°, se trabaja poco, experimentándose poco placer al hacerlo. *Sub*: En 60°, el trabajo sin finalidad es una constante y extasiante fuente de placer. *Ex*: En 90°, se trabaja mucho, pero no se obtiene un gran placer al hacerlo. *Tpp*: El trabajo es intenso, pero el individuo no parece disfrutarlo. Más bien se lo nota preocupado. *Tp*: El trabajo es impulsivo y desordenado, provocando poco placer y mucho dolor. *Tc*: En 180°, se trabaja todo el tiempo --si es que trabajar y estar inquieto son la misma cosa--, pero todo el tiempo se sufre una angustia sofocante, angustia que aparece siempre que uno trabaja motivado por un interés externo, sin que el trabajo provoque por sí mismo ninguna sensación placentera. (Y da lo mismo que el interés externo al trabajo sea éticamente loable o detestable. Siempre que no se trabaja por el simple gusto al trabajo, se sufre --excepto cuando se trabaja como última alternativa de supervivencia; en esas ocasiones,

los trabajos que otrora fueran desagradables, se vuelven mágicamente placenteros³⁷.)

C'-4. Capacidad de experimentar placer en los razonamientos. *At:* En 0°, no se razona. En 30°, se razona poco, experimentándose poco placer al hacerlo. *Sub:* En 60°, los razonamientos son perfectos, llegándose permanentemente al placer intelectual que se muestra toda vez que se logra descifrar una verdad escondida. *Ex:* En 90°, se producen razonamientos muy elevados que vienen acompañados de sus respectivas sensaciones, pero no son muy frecuentes. Además, estos sujetos son demasiado introvertidos como para exteriorizar sus sensaciones, y si el placer no se exterioriza, no se disfruta completamente. *Tpp:* Se razona mucho, pero a veces productivamente y otras improproductivamente. Los razonamientos productivos (críticos, abstractos, desinteresados) provocan, por ser aquí abundantes, un gran placer intelectual, pero junto con ellos vienen los razonamientos improproductivos (utilitarios: que están al servicio de algún fin, trascendente o intrascendente, éticamente deseable o éticamente nefasto), que son causales de poderosas angustias mentales. Este vaivén entre los placeres y dolores intelectuales hace que la ciclotimia sea un síntoma muy común en esta clase de gente. *Tp:* El razonamiento productivo es escaso y el improproductivo abundantísimo, por lo que el placer intelectual se hace pobre y elevado el sufrimiento. *Tc:* En 180°, se razona sin cesar, pero siempre improproductivamente. Como consecuencia no se descubre nunca nada verdadero y no hay placer intelectual.

El gráfico estimativo de la relación entre los puntajes de estos rasgos y el poder de desarrollo de las diferentes fuentes de placer no sensitivo, es también el mismo que el utilizado en el muestreo del grupo 2 (fig. 29).

Este sistema parece más extravagante que el primero, pero, al menos en lo que respecta a las calificaciones, es mucho más sencillo, ya que no existen aquí las restricciones engorrosas que aquél tenía. La única condición a respetar es la de que la suma de las tres graduaciones dé siempre 180° en cada grupo tripolar. Si, por ejemplo, le adjudicamos a una persona 40° en el rasgo V'-1 y 50° en S'-1, inexorablemente deberá puntualizarse con 90° en C'-1. Esta es la razón técnica por la cual se cumplen las reglas defectivas (que relacionan defectos) a, b, y c (pág. 482): si uno de los rasgos se califica como obtusangulótico extremo, los dos que lo acompañan serán sí o sí acutangulóticos extremos.

La definición de los rasgos la hice de manera independiente, sin involucrar a los otros dos que acompañan al definido en cada grupo. Pero procedí así sólo para que no se bifurcaran demasiado las descripciones. El valor real de un determinado rasgo no sólo depende de la suma de la puntuación de sus correspondientes grupales, sino también del equilibrio o desequilibrio que ostenten estas dos puntuaciones entre sí. Esto hay que tenerlo en cuenta sobre todo cuando aparecen ángulos de 60°. En estas descripciones, el rasgo aparece idealizado, perfeccionado al máximo, pero lo cierto es que un 60° en algún rasgo

³⁷ (Nota añadida el 26/08/2005.) El conde Tolstoi fue el primero que publicitó esta gran verdad. "El trabajo --dijo-- no es un placer más que cuando es absolutamente necesario" (*Cuál es mi fe*, cap. X).

sólo indica perfección cuando es acompañado por otros dos 60° correspondientes a sus acompañantes grupales. Si no es así, la puntuación de 60° no señalará la perfección absoluta del rasgo, sino simplemente su abundancia, que será mayor o menor según sea mayor o menor la proporción entre los dos rasgos no intervinientes. Gráficamente, esto significa que el eje de los 60° sólo permanecerá intocado en un puntaje grupal que arroje 60-60-60; en otros casos, la parábola de la función le pasará por arriba y se unirán las dos curvas. Con un resultado de 60-50-70, por ejemplo, los 60° no significarán perfección, sino abundancia extrema:

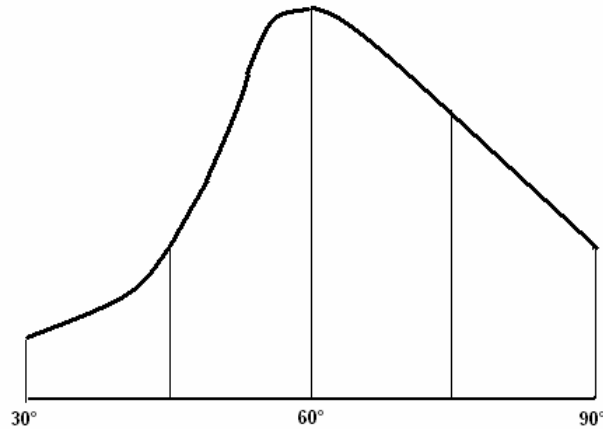


Fig. 30

mientras que un 60-10-110 hará que los 60° denoten no más que una leve abundancia:

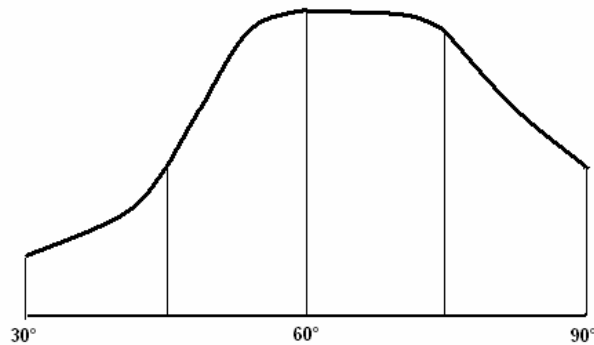


Fig. 31

Y no sé si esta parábola no se achata más todavía, porque me late que en un puntaje de 60-10-110 o aun con mayor desequilibrio entre los dos rasgos más dispares, los 60° tan sólo indican medianía en el rasgo, no abundancia.

Del mismo modo, el resto de los gráficos también se distorsionará cuando los rasgos no involucrados no estén equilibrados entre sí, y la distorsión será mayor cuanto mayor sea este desequilibrio --aunque no creo que en ningún caso el dibujo se modifique tanto como cuando hablamos de los 60°. Las distorsiones se verificarían siempre en forma de achatamiento.

Cuanto más exhaustiva sea la investigación, los diferentes triángulos que se formen con las puntuaciones de cada grupo deberían tender a ser coincidentes, ya

que uno solo de los grupos, si fue bien captado, es muestra suficiente del triángulo temperamental general de la persona en cuestión. Pero como en la práctica los análisis siempre son más o menos erróneos, se hace necesario un sistema que trate de aproximarnos todo lo posible al verdadero temperamento cuando cada triángulo grupal difiera notablemente de los otros. Llegar al resultado final promediando las notas como hiciéramos en el primer sistema es una de las posibilidades, aunque no me convence demasiado. Esto es muy improbable, pero ¿qué pasaría si los triángulos grupales arrojasen resultados tales como 170-5-5, 25-150-5, 25-5-150 y 20-80-80? ¡El promedio daría 60-60-60, o sea, un temperamento perfecto! Pero analicemos qué descripción le corresponde a cada uno de estos puntajes y nos daremos cuenta de que la perfección está muy lejos de un sujeto como este.

Aunar los diferentes triángulos gráficamente en una sola figura parece dar un resultado acorde a la verdad e inteligible sólo si los cuatro triángulos parciales son ya perfectos:

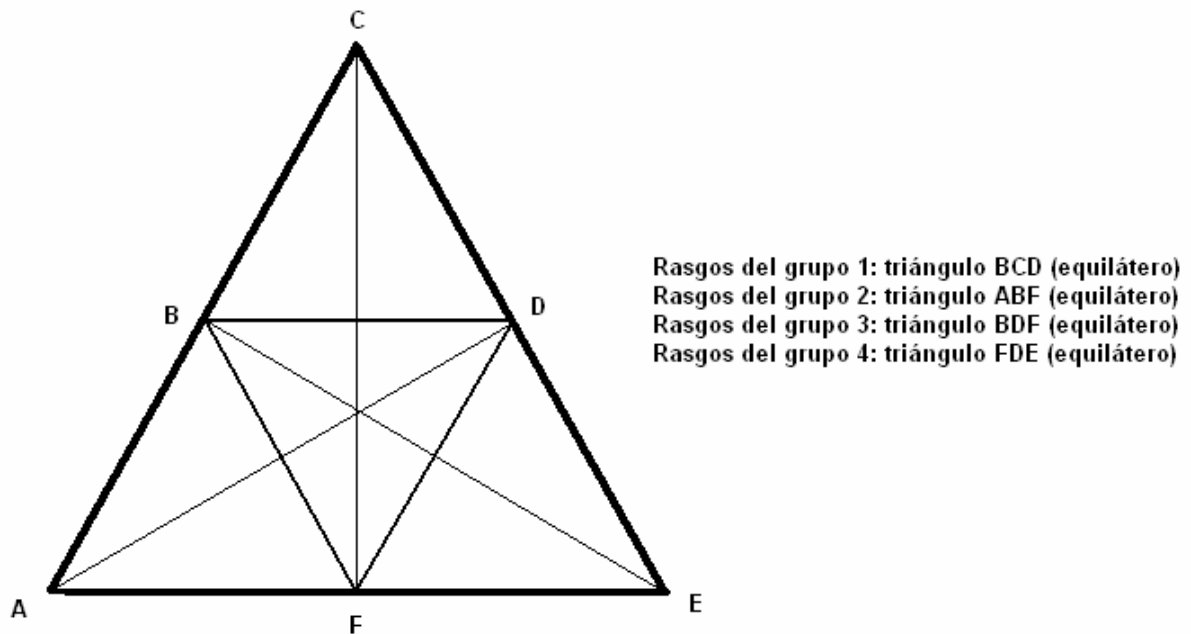


Fig. 32

Pero si no lo son, comienzan a formarse polígonos tan extraños como indescifrables a los efectos requeridos.

Todo esto me llevó a pensar que había llegado el momento de ir más allá del intento de analizar qué variedad de temperamento presenta una determinada persona. William Sheldon nunca involucró a la perfección humana en sus discurrecimientos, pero yo sí lo hice, y entonces no cabía detenerse demasiado tiempo en la elaboración de un sistema que permita comprender inclinaciones temperamentales cuando hay la posibilidad de identificar el grado de bondad o maldad que la gente tiene.

Parece ser (siempre dentro del improbable, improvisado e inconsistente terreno que mis suposiciones vienen pisando en toda esta triangular teoría),

parece ser que se puede conjeturar el grado de perfección de una persona confeccionando una escala numérica lineal basada en las cifras angulares que arrojen los doce rasgos investigados. La escala es también decimal como en el primer sistema, pero mientras que en aquél las puntuaciones eran tres que confluían en un triángulo, en éste se llega a una única y reveladora cifra que denota por sí misma el nivel de bondad, sabiduría y belleza --el nivel de perfección-- del individuo evaluado.

El funcionamiento de la escala es el siguiente: Una vez halladas las doce graduaciones según los diferentes y múltiples sondeos que habrán de efectuársele al individuo a investigar, se sumarán los valores de los senos de todos los ángulos implicados. Así, sin más trámite, se decretará el grado de perfección de una persona.

Nótese que esta escala no admite el cero: los únicos ángulos cuyos senos dan cero son los que miden 0° y 180° , precisamente los dos que no pueden existir en ningún triángulo. El malvado "perfecto" no existe, ni podría existir.

Sí existe, o al menos es potencialmente capaz de existir, el individuo perfectamente bueno.

El nivel de perfección tiene un tope que es el triángulo equilátero. Si los cuatro grupos de rasgos diesen como resultado de sus análisis sendos $60-60-60$, tendríamos 12 ángulos de 60° cada uno. El seno de 60° es 0,866, lo que multiplicado por 12 da 10,39. Sí, sobrepasa por unas décimas los límites de nuestro espectro decimal, ¡y eso es porque la perfección siempre tiende a ser más perfecta que la perfección misma!, digo yo buscando un sofisma que tape el agujero.

Esta relación seno-perfección es la clave para determinar quién es mejor que quién en los casos en que, aun sabiendo de un modo u otro las características de los triángulos generales, a simple vista no se acierta a establecer qué parámetros anteponer para inclinar nuestro juicio hacia unos u otros temperamentos. Si un individuo es

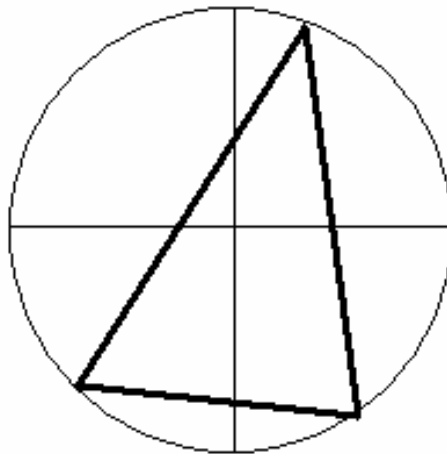


Fig. 33

y otro es

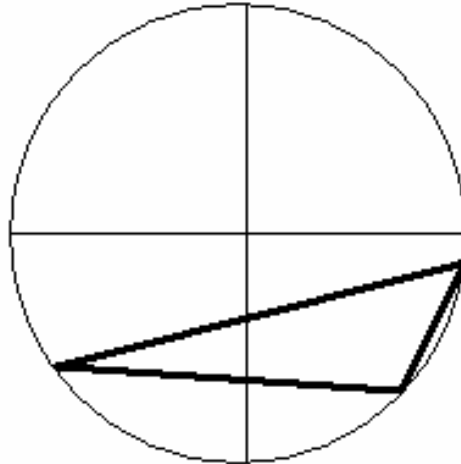


Fig. 34

es sencillo darse cuenta de que el primero presenta un mayor grado de perfección que el segundo. Pero ¿quién es capaz de discernir visualmente si un temperamento representado por un triángulo 85-8-87 (que se repite en los cuatro grupos de rasgos) es más equilibrado que un cuadruplicado triángulo 38-107-35? El 85-8-87 es agudo, y por ende biofílico y generoso, mientras que el 38-107-35 es egoísta y necrofílico. Pero este último supera ampliamente la personalidad del primero, y en humildad se puede decir que hay un virtual empate. A simple vista uno tiende a inclinarse a favor del acutángulo, porque supone que la gente biofílica es siempre mejor que la necrofílica. Pero la biofilia es sólo *una* de las cuatro variables que conforman el conjunto de altas perfecciones. Puede que sea la más significativa, pero su posición en el tablero no necesariamente condiciona el resultado final del juego, ya que nunca debe despreciarse lo que tengan para decir las otras variables. De ahí la importancia de esta escala trigonométrica: agrupa la biofilia, generosidad, humildad y personalidad de un ser y las analiza relacionadamente según cada una de sus potencias e influencias para así determinar el grado exacto de perfección, que será de 8,54 puntos en el primer caso y de 8,58 puntos en el segundo, lo que indica que, en esta oportunidad, el triángulo obtuso resultó ser mejor que el agudo. La marcada diferencia entre sus superficies fue la que volcó la balanza.

Tampoco ha de caerse en el error de suponer que toda persona con mayor personalidad que otra es, por ese solo hecho, más equilibrada. Un triángulo general 84-9-87 tiene menor superficie y a la vez mayor grado de perfección (8,60) que nuestro 38-107-35, y este es sólo uno de los tantos ejemplos que podrían citarse. La función seno, lo repito, es la que nos libraré de cometer estos deslices gracias a su poder de homogeneización de las altas virtudes.

Me tomé la placentera molestia de averiguar el grado de perfección de varios triángulos temperamentales para que se tenga una mejor idea de lo que significa para esta teoría el ser una persona más o menos equilibrada. Aquí también, para no tener que hacer tantas cuentas, supongo que el mismo triángulo se repite en cada análisis de los cuatro grupos de rasgos:

60-60-60 = 10,39 p.	5-80-95 = 8,27 p.	20-20-140 = 5,31 p.
40-60-80 = 9,97 p.	2-89-89 = 8,14 p. ³⁸	10-30-140 = 5,27 p.
30-70-80 = 9,70 p.	1-74-105 = 7,78 p.	15-15-150 = 4,07 p.
45-45-90 = 9,66 p. ³⁹	30-30-120 = 7,46 p.	5-25-150 = 4,04 p.
30-60-90 = 9,46 p.	5-60-115 = 7,44 p.	10-10-160 = 2,76 p.
40-40-100 = 9,08 p.	10-50-120 = 7,22 p.	5-15-160 = 2,75 p.
37,5-37,5-105 = 8,73 p.	1-60-119 = 7,03 p.	5-5-170 = 1,39 p.
10-70-100 = 8,39 p.	25-25-130 = 6,44 p.	2,5-2,5-175 = 0,70 p.
15-60-105 = 8,36 p.	10-40-130 = 6,33 p.	1-1-178 = 0,28 p. ⁴⁰

Todas estas cifras son independientes de la relación viscerotonía-somatotonía-cerebrotonía. Por ejemplo, un individuo con 40° en viscerotonía, 20° en somatotonía y 120° en cerebrotonía, presentará el mismo grado de perfección que un 120-40-20 o un 20-120-40 --aunque, claro está, sus temperamentos intrínsecos serán muy diferentes.

////////////////////////////////////

Soy un idiota. Lo que llamé "grado de perfección" no es otra cosa que la humildad. Si mi puntuación en C'-3 no fuera tan obtusa me habría dado cuenta de esto mucho antes. La matemática demostró una vez más su perfecta sabiduría impidiendo que un pelotudo como yo la intercepte.

Y lo demás tampoco sirve. Todo es un gigantesco juego, y quien no lo tome como tal correrá el riesgo de hacerse más boludo de lo que ya es. Sí, porque no me cabe duda de que vos, vos que está leyendo esto, sos un flor de boludo. La inteligencia consiste en saber aprovechar el tiempo, y yo, junto con el boludo que me lee, me especializo en hacer todo lo contrario.

Feliz año nuevo.

0 0 0

Lunes 02/01/1998; 2,20 p.m.

Sepan disculpar el exabrupto. Tenía en la garganta una expectoración con gusto a sinceridad que me era menester gargajear. Volvamos ahora al estudio del temperamento humano y veamos si mi paz interior me permite ir redondeando la idea para sacar así alguna que otra conclusión de todo lo actuado hasta la fecha.

La evolución de la raza humana no depende de otra cosa que de la evolución del carácter de los individuos que la componen. En la página 504 me preguntaba yo sobre la relación entre temperamento y carácter; luego, con el devenir de las sucesivas explicaciones, se formaría la hipótesis que dice que estos dos factores

³⁸ Los temperamentos acutangulóticos (revolucionariótico, corderótico y ascetótico), al igual que los rectanguloides (cientificótico, glotón y escepticótico), tienden a los 8 puntos mientras más extremos sean. Ningún triángulo acutángulo o rectángulo está por debajo de este puntaje.

³⁹ Este es el puntaje de los individuos que poseen temperamentos rectangulares optimizados (cínicoestoicos, epicúreos y escépticos).

⁴⁰ Los temperamentos obtusangulóticos tienden a los cero puntos mientras más extremos sean.

están estrechamente ligados. También me pregunté si el carácter íntimo de un individuo era susceptible de ser modificado, y me contesté que sí, que el carácter es modificable. El primer postulado lo mantengo tal como lo anuncié. Y el segundo también, pero aclarando que las modificaciones que puedan darse para mejor o para peor en el carácter de cada hombre en particular, aparentemente no serían un factor decisivo en las evoluciones e involuciones del hombre a través de la historia.

Veamos, con un ejemplo sencillo, cuál era la opinión de Lamarck (el principal referente con que contó Darwin) acerca de la evolución de las especies: Las jirafas, hace algunos millones de años, tenían el cuello más corto de lo que lo tienen actualmente. Pero resulta que día tras día se esforzaban más y más por alcanzar los brotes de hojas más tiernos que se hallaban en la parte superior de la copa de los árboles, y así sucedía que, al cabo de su vida, una jirafa, mediante un entrenamiento continuo, lograba aumentar la longitud de su cuello digamos en una fracción de milímetro. Este aumento ínfimo de longitud de su cuello era heredado por sus crías, quienes a su vez continuaban el entrenamiento propiciando que los nuevos descendientes nazcan todavía más altos, y así sucesivamente hasta llegar a la envergadura que hoy tienen estos mamíferos. Esta teoría evolutiva se dio en llamar "herencia de los caracteres adquiridos", y Darwin la tomó como verdadera en sus investigaciones y la catalogó como factor de peso en su explicación de la evolución de los seres vivos. La teoría lamarckiana es muy apetecible a los ojos de cualquiera que se interese por la evolución de la vida en el planeta: es sencilla y el sentido común tiende a darle la derecha. Yo mismo la supuse verdadera... hasta que ese bastión de la nueva humanidad, la ciencia genética, me sugirió lo contrario.

Lamarck difícilmente hubiera podido evitar el error que tal vez signifique su herencia de caracteres adquiridos: en su época no se tenía ni la más pálida idea de lo que es el ADN. Darwin tampoco conoció investigación genética ninguna, pero ya en su segundo gran libro, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, comenzó a sospechar, tal como el título de su obra lo indica, que la sexualidad era el factor que más contribuía a la evolución de la especie humana, incluso por encima de la herencia de los caracteres adquiridos. Yo me dejé llevar, en principio, por Lamarck y por su muy razonable hipótesis, pero por suerte se presentó ante mí, en forma de libro, el señor Alberto Kornblihtt, brindándome una clase magistral de biología molecular básica y haciéndome comprender por qué la ciencia genética de hoy nos dice que las probabilidades de que los caracteres adquiridos puedan ser heredados por nuestros descendientes son bastante precarias⁴¹.

Sintéticamente, parece que la cadena de ADNs, que es la que lleva dentro de sí toda la información genética que podrá ser heredada, no puede ser modificada por el accionar, los pensamientos o las emociones que un ser experimente durante su vida, así éstos lo hayan transformado a él de un modo radical con respecto a cómo era física o espiritualmente en épocas pasadas. A los efectos de

⁴¹ Lo sigo a Kornblihtt desde su ensayo "Biología molecular: Consecuencias evolutivas del azar y de los procesos reversibles e irreversibles", incluido en el libro *Temporalidad, determinación, azar* (compilación de Silvia Bleichmar).

mi teoría triangular, esto significa que si un hombre nacido necrofílico que con el tiempo se ha vuelto biofílico se uniese sexualmente con una mujer nacida necrofílica que con el tiempo se ha vuelto biofílica, es más probable que su futuro hijo resulte necrofílico que no biofílico como sus padres en el momento de concebirlo. Este es un punto decididamente trascendental, porque da a entender que por más esfuerzos individuales que hagamos para mejorar la especie, nuestra cadena genética no se modificará y nuestros hijos saldrán tan pavos o tan genios como si nada hubiésemos hecho durante nuestra vida que nos haya volcado aunque sea un poco hacia la genialidad o la pavada.

Pero si las especies no evolucionan ni involucionan debido a la herencia de los caracteres adquiridos, ¿cómo se produjeron las modificaciones genéticas que nos han dejado tal como somos? Simple: por puras, y hasta cierto punto azarosas, *mutaciones*.

Supongámonos en el África de hace diez millones de años. Allí, un homínido de piel clara se aparea con su hembra también de piel clara y, a causa de una "azarosa"⁴² mutación genética, el bebé nace con piel oscura. Este tipo de piel lo protegerá del sol ecuatorial más eficazmente que si tuviera tez clara, lo que hace que, en este sentido, tenga mayores probabilidades de sobrevivir que otros homínidos carapálidas enfrentados a los mismos rigores climáticos, y a la vez las hembras --por lo menos algunas-- juzgarán esta variante pigmentaria como algo atractivo y procurarán ganarse el favor del mulato antes que el de algún blanco, con lo que se cumple el segundo requisito: la mutación resultó interesante sexualmente hablando. Los resultados están a la vista: este negro sobrevivió y tuvo más hijos que los otros blancos, y por eso África es hoy un continente de gente morocha⁴³. Tal vez haya sucedido que, al tiempo que el primer hombre mulato veía el mundo, en otra mutación genética ocurrida por la unión de otra pareja africana, un niño color verde surgiera de las entrañas de su estupefacta madre. Pero sigamos suponiendo, y supongamos que tal coloración, lejos de protegerlo del sol, hacía que se chamuscara todo cada vez que pasaba media hora bajo sus rayos, hasta que un día se insoló de lleno y no pudo sobrevivir; o supongamos que el color verde sí lo protegía muy bien de la radiación solar, pero las hembras de su comarca no se interesaban en él sexualmente, lo veían como un engendro repugnante y se negaban a complacerlo, muriendo entonces de viejo --un viejo verde-- sin que ningún hijo verdolaga lo secundase.

Una mutación genética (que, desde ya, no suele presentarse tan explícitamente como en las dos historias recién contadas, sino que suele ser imperceptible para ir agrandándose luego, generación mutógena tras generación

⁴² Que nadie sepa por qué se produce una determinada mutación genética no quiere decir que esta mutación sea completamente azarosa. Nada de lo que hace la Naturaleza es inconsecuente.

⁴³ Schopenhauer no habría estado de acuerdo con esta historia: "Para el hombre el color blanco de la piel no es natural, sino que naturalmente tiene piel negra o morena, como nuestros antepasados los hindúes; nunca, por lo tanto, ha salido un hombre blanco originariamente del seno de la naturaleza, y no hay entonces raza blanca, por mucho que se hable de ella, sino que cada hombre blanco es un ser que ha perdido su color. Empujado hacia el norte extraño, donde subsiste como las plantas exóticas y, como éstas, necesita durante el invierno del invernadero, se hizo el hombre en el curso de los milenios blanco" (*Metafísica del amor sexual*, p. 59). ¡Si hubiera sabido Hitler que su "raza pura" derivaba de los negros que tanto le repugnaban!

mutógena, tal como se agrandaba el cuello de las jirafas); una mutación genética, decía, puede resultar positiva o negativa para la evolución de una especie. En el caso del mulato resultó positiva; en el caso del verdoso, negativa. Si resulta positiva, la especie tiende a modificarse de acuerdo al nuevo patrón; si resulta negativa, el nuevo patrón desaparece y todo queda como estaba. Pero a veces las mutaciones negativas consiguen un cierto éxito adaptativo que las hace propagarse dentro de la especie. Ahí es cuando se produce lo que llamamos involución, o sea, una modificación para peor.

La historia evolutiva de las especies es una sucesión de mutaciones positivas y negativas, de evoluciones e involuciones. Lógicamente, las involuciones son en principio más numerosas que las evoluciones (a las africanas les gustaban los negros, no los verdes, ni los amarillos, ni los plateados...), pero las involuciones a la larga perecen, mientras que las evoluciones perduran. Sin embargo, si le damos al tiempo un valor mucho más absoluto del que realmente tiene, podemos llegar a creer que una mutación claramente involutiva se ha hecho crónica en una especie. Tal vez el muchacho verde sí consiguió procrear un hijo, y éste otro, y éste otro. Pero si estos hombres verdes continúan siendo repulsivos o poco aptos para la supervivencia, esa involución, que podrá durar años, siglos o incluso milenios, a la larga se desintegrará por completo.

Si mis intuiciones son certeras --porque admito que de esto no tengo mucha información--, cuanto más disímiles son los ejemplares que intervienen en una crua, mayores posibilidades hay de que el fruto de la crua presente mutaciones⁴⁴. Si cruzamos un perro pequinés con otro perro pequinés es casi seguro que obtendremos cachorros perfectamente pequineses, pero si cruzamos un gran danés con un perro salchicha... Dios sabe lo que podremos obtener del experimento. Ahí está el riesgo de los que se la juegan. Porque quien quiera un pequinés, nada más y nada menos que un pequinés, ya sabe lo que tiene que hacer, mientras que quien desee el mejor ejemplar canino jamás imaginado... tendrá que apostar a la mutación si quiere contar con alguna posibilidad de que su deseo se haga realidad --y tolerar las consecuencias si la mutación no le viene en gracia.

En la especie humana, la naturaleza se ha comportado de manera tan sabia que ya de por sí cualquier unión hombre-mujer tiende a ser una crua despareja de temperamentos que garantiza infinitas mutaciones. Los hombres tienden a ser más activos y pensantes que las mujeres, y las mujeres tienden a ser mucho más desinhibidas en sus pasiones que los hombres. Cualquier pareja incluida en esta generalidad tenderá a procrear hijos mutantes, o al menos más equilibrados temperamentalmente, lo que por cierto contribuye también a mejorar la especie. Y ni que hablar de la verdad de aquel refrán que dice que "los polos opuestos se atraen". ¡Claro que se atraen! El introvertido suele buscar una mujer extravertida, la mujer romántica un hombre de acción, etc. etc. Este es un recurso natural,

⁴⁴ (Nota añadida el 16/08/2003.) Y a la vez nos alejamos, con esta disparidad, del peligro de la endogamia, peligro que Darwin bien conocía cuando publicó *El origen de las especies* pero del cual no tenía noticias, o lo desdeñó completamente, cuando se casó con su prima Emma Wedgwood en 1839. Charles terminó pagando muy caro su descuido (o su amor incondicional): de sus diez hijos, dos murieron al poco tiempo de nacer, y un tercero, su querida hija Annie, murió de una extraña enfermedad cuando tenía diez años.

instintivo, que garantiza, por ejemplo, que los cerebróticos no se juntarán en masa con mujeres cerebróticas para procrear hijos cerebróticos tan desequilibrados como ellos y que rara vez presentará mutaciones por ser nacidos de padres muy similares⁴⁵.

Cuanto más dispares sean los temperamentos de una pareja que se une sexualmente, mayores posibilidades habrá de que, como resultado de la unión, la especie que integran alcance un nuevo escalón evolutivo, sea por haber propiciado una mutación psicológica⁴⁶ positiva o simplemente por producir individuos "promediados" temperamentalmente entre los polos opuestos de sus padres. Pero ¿por qué se hace tan lenta la evolución humana si es que los temperamentos siempre tienden a equilibrarse?

Naturalmente, los temperamentos tienden a equilibrarse en forma rápida, pero culturalmente la cosa no es tan sencilla. Si bien los individuos tomados aisladamente tienden instintivamente a formar pareja con individuos de temperamentos diferentes, a su vez las diferentes culturas existentes en todo el planeta tienden a realizar su propia selección con relación a los temperamentos, y así sucede que en los lugares en donde, por ejemplo, son bien vistos los individuos predominantemente viscerotónicos, éstos serán preferidos sexualmente, y las facilidades para la supervivencia que toda sociedad crea para sus protegidos serán dimensionadas teniendo en cuenta sobre todo los puntos débiles de los viscerotónicos, haciendo entonces que éstos tengan mayores probabilidades de sobrevivir y de procrear que las que tendrán tanto los somatotónicos como los cerebrotónicos. Cuanta más predilección cultural haya en un lugar por un determinado tipo de temperamento, menos cabida tendrá el instinto natural de la gente de relacionarse sexualmente con sus opuestos. En donde no hay más que viscerotónicos, los viscerotónicos se reproducen entre sí, y por este motivo no hay grandes posibilidades de que nazcan seres más equilibrados o mutantes que introduzcan un escalón evolutivo en esa civilización.

⁴⁵ (Nota añadida el 28/08/2005.) La exogamia no actúa, me parece, propiciando mayor cantidad de mutaciones, sino *impidiendo un buen porcentaje de recombinaciones genéticas problemáticas*. Es menester distinguir las meras recombinaciones de las mutaciones. Las mutaciones, según mi actual punto de vista, aparecen merced a diversas causas que poco y nada tendrían que ver con el parentesco genético de los progenitores.

⁴⁶ Las mutaciones se producen en todos los órdenes posibles; no sólo son físicas o fisiológicas, también pueden ser espirituales. Cuando nos encontramos con grandes santos, filósofos o revolucionarios procreados por padres mediocres, podemos tener la relativa certeza de que en ellos se operó una mutación espiritual positiva (como no sea que sus abuelos o tatarabuelos sí eran grandes personas y sus cualidades espirituales "se apagaron" genéticamente en una o más generaciones de descendientes, para volver a resurgir luego. El eclipsamiento de información genética que resurge después de varias generaciones es un fenómeno que se ha comprobado a nivel fisiológico, y que seguramente algún día se comprobará que ocurre también a nivel espiritual). Y si se unen dos temperamentos sublimes y procrean un hijo bobo, cobarde o frígido, sospechamos que hay una mutación espiritual negativa. Aunque creo que en realidad el proceso de mutación es uno solo e inseparable: una mutación corporal repercute necesariamente en el espíritu y lo obliga a su vez a mutar conjuntamente, y viceversa. Pero como aún no conocemos muy bien la estrecha relación que hay entre nuestros dos sistemas, se habla de mutación corporal cuando percibimos un cambio en la estructura del cuerpo y de mutación espiritual cuando el cambio que pudimos notar se produjo en el temperamento, y no tomamos en cuenta qué posibilidades hay de buscar la mutación que no encontramos en base a la que percibimos y que, aunque en otra dimensión, es su complemento.

Y si nacen, a pesar de ser mejores serán marginados, y deberán luchar con todas sus fuerzas para sobrevivir y reproducirse en un lugar que no los acepta. Esta gente, por lo general, termina huyendo hacia tierras más acordes a su temperamento.

Actualmente, en Oriente la moda dicta que la virtud pasa por la cerebrotonía, mientras que en Medio Oriente y en África gustan de la somatotonía y en Europa y América de la viscerotonía --aunque en Occidente la somatotonía viene ganando terreno, dejando casi sin oxígeno a la cerebrotonía. Por supuesto, todas estas son tendencias muy generales, que bien pueden no cumplirse en las preferencias de millones de gentes que por algún motivo han escapado del influjo de su entorno, o han creado, dentro de los grandes grupos que cité, pequeños subgrupos de temperamentos no coincidentes con la generalidad que impera en sus geografías.

Como toda civilización temperamentalmente inclinada hacia una única variable tiende a engendrar descendientes que hagan perdurar esa misma inclinación, la lógica nos revela que *la sociedad que más rápido evoluciona es aquella que propicia el ingreso a su seno de personas provenientes de otras culturas temperamentalmente diferentes*. Cuando los orientales excesivamente cerebrotónicos comienzan a mezclarse con gente más somatotónica y viscerotónica, dejan de meditar todo el tiempo en la vida después de la vida y tienden a ocuparse un poco más de la vida presente y de la forma de hacerla menos miserable, tanto para ellos mismos como para el desbocado entorno de indigencia que es marca característica de muchos de sus países y por la que los mismos orientales poco y nada hacen en pro de su desbaratamiento. Y dejan también esa típica soberbia religiosa que muchos de ellos manifiestan cuando se topan con algún occidental y que consiste en decir, o al menos en creer ciegamente, que tanto el budismo, el hinduismo, el brahmanismo, el taoísmo y el confucianismo, cada uno con sus diferentes variantes o desprendimientos, son superiores *en todo sentido* al cristianismo, al judaísmo, al islamismo y a cualquier otra religión que ellos no conozcan ni se tomen el trabajo de conocer. Del mismo modo, cuando en el mundo árabe y judío comienzan a hacer concesiones a sus estrictos mandatos religiosos que prohíben unirse con gente de otro credo (y, en consecuencia, de otro temperamento), dejan de actuar sólo con el objetivo de dominar a sus "enemigos naturales" y comienzan a pensar, aunque sea por momentos, en amar a quien en el pasado vivió castigándolos, es decir, comienzan a olvidar su pasión necrofilica más arraigada: la venganza. Y los negros, que son tan somatotónicos como los habitantes del Medio Oriente, evolucionarán en un grado superlativo cuando se unan en masa con gentes de otras latitudes que, a la gran fuerza, destreza y resistencia físicas propias de los morochos, junto con su apasionada sensibilidad, les adosen la cuota de introversión necesaria para poder pensar clara y elevadamente. Mas en esto de pensar clara y elevadamente, nosotros, los occidentales, somos quienes más hacemos agua. Esto, entre otras cosas, se corregirá cuando abramos decididamente las puertas de nuestro súper tecnológico mundo y dejemos entrar al mismo tiempo a la capacidad de trabajo y voluntad de los africanos, a la milenaria sabiduría y percepción de los orientales y

a la valentía, decisión y capacidad de abstracción intelectual⁴⁷ de los hebreos y

⁴⁷ Tanto los árabes como los judíos tienden a ser más somatotónicos que cerebrotónicos, pero el hecho de que les haya tocado vivir en zonas desérticas, en donde los sentidos no tiene mucho en qué distraerse, los ha dotado, por medio de la selección natural, de una facilidad tremenda para el aislamiento de conceptos puramente psíquicos, o sea, para pensar sin imaginar, que es el ideal del pensamiento analítico. Cuando estos individuos alcanzan a equilibrar notablemente sus componentes temperamentales primarias, surgen en el mundo figuras tan geniales como Spinoza, Einstein o el mismísimo Jesús, sin contar a las de origen musulmán que desconozco por no haber en Occidente suficiente información relacionada con esta controvertida cultura. Pero cuando un hombre de gran poder de abstracción intelectual no resulta equilibrado temperamentalmente, su inclinación natural deja de buscar las reconcentraciones elevadas para ocuparse del emblema de abstracción más burdo y popular que se da en el mundo todo: el dinero. Por eso es que los habitantes del Medio Oriente son tan buenos para la matemática y la lógica en algunos casos y para la avaricia y acumulación de capitales en otros.

(Nota añadida el 14/04/2003.) Bernard Lazare se acerca bastante a esta opinión mía cuando afirma que "el alma del judío es doble: mística y positiva. [...] Pero si el misticismo lleva a un Filón o a un Spinoza, el racionalismo conduce al usurero, al traficante de oro: hace surgir al comerciante ávido. Es cierto que a veces las dos mentalidades se yuxtaponen, y el israelita, como sucedió en la Edad Media, puede dividir su vida en dos partes: una dedicada al sueño del absoluto y la otra, al comercio más astuto" (*El antisemitismo*, p. 25). Pero ¿cuál es la verdadera causa detonante de la proverbial avaricia judía? Puede ser que se deba en parte a su desértica geografía, pero ahora me parece que no es ésta la explicación principal, la cual habría que buscar más bien por el lado del espíritu mercantil que este pueblo atesora incluso desde antes de la diáspora desatada por los romanos (pues Jerusalén y sus alrededores operaban a modo de nexo entre los pueblos europeos y los asiáticos, y toda tierra fronteriza, como es bien sabido, es ideal para el florecimiento de las actividades comerciales), aunándose a este mercantilismo ya innato su condición de nómades rechazados socialmente por todo pueblo cristiano (¡y también no cristiano!) al que quisieren ingresar, pueblos que además les negaban el derecho a la compra de cualquier tipo de tierras. ¿Qué podía hacer, en la Edad Media, un señor con mucho dinero al que le prohibían ser terrateniente? Si el dinero no puede gastarse... ¡juguemos con él, y gocemos contemplando cómo se reproduce por sí mismo! La tacañería del judío no tiene, en el fondo, más que un fundamento lúdico. Todo esto se consigna de manera magistral en la disertación que Sol Nazerman (Rod Steiger) le dirige a su empleado y discípulo Jesús Ortiz cuando éste lo interroga acerca del porqué de la facilidad judía para medrar en los negocios (*El prestamista – The Pawnbroker--*, película dirigida por Sidney Lumet, 1964). Dice Nazerman en otro pasaje del film: "Yo soy ateo. En lo único que creo es en el dinero". Le da con esas palabras la razón a Marx, un judío que al igual que Lazare criticó a su propio pueblo. Dijo Marx: "¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés egoísta*. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La *usura*. ¿Cuál es su dios secular? El *dinero*". "El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro dios". "El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el dios real del judío" (*La cuestión judía*, pp. 11, 15 y 16).

Ahora bien, ¿es dable acusar a todo el pueblo judío por una inmoralidad --la usura despiadada-- que sólo es practicada por un pequeño porcentaje de estas gentes? Tal vez sea cierto que, como decía Henry Ford, todos los financieros internacionales son, confesos o no, judíos, pero esto no significa que todos los judíos sean financieros internacionales o que aspiren a serlo. Lo que todo judío, casi sin excepción, lleva en las venas es el comercio, no la usura; y si bien no es fácil delimitar cuándo un judío es un honesto comerciante y cuándo un usurero, nuestra lucha (lucha intelectual, no física) debe ser selectiva si no queremos caer de nuevo en el atropello nazi, cuya discriminación inversa mató a los judíos pobres y se alió con los ricos. (No se interprete que yo quiero asesinar a los financieros judíos: simplemente quiero convertirlos, o si esto no es posible, aislarlos socialmente, hasta que los mismos judíos vomiten de asco al estrechar sus manos.) Cito nuevamente a Ford: "Si bien es cierto que la verdadera causa del antisemitismo consiste siempre en la intolerable usura de los judíos internacionales, [...] la víctima resulta ser siempre el judío pobre" (*El judío internacional*, p. 31). Esto lo profetizó el famoso empresario automotriz en 1920; Hitler no quiso escucharlo --o los judíos ricos le taparon los oídos con sus billetes. El odio hacia los judíos tiene raíces que algún día tal vez yo intente desentrañar; pero lo que es hoy, al judío se lo odia casi exclusivamente por causa de aquellos compatriotas que olvidaron al dios bíblico para postrarse ante la Bolsa y cuya tierra prometida no se llama Israel ni Palestina, sino Wall Street. "Esos fanfarrones del dinero --decía el judío Nordau-- son los seres más bajos del judaísmo, desprecian todo lo que apreciamos y aprecian todo lo que despreciamos" (citado por

musulmanes. Cuando eso suceda, dejaremos de pensar sólo en nuestra comodidad material para suscribir a ideales mucho más altos y placenteros que abarcan, además, al conjunto social, y no al individuo angustiosamente desconectado típico del modelo capitalista que tanto fascina a los visceróticos, modelo que, cuando el mundo evolucione un poco más, se convertirá en un objeto de museo, en una vetusta reliquia política de la que se reirán nuestros tataranietos, quienes considerarán al capitalismo tal como nosotros consideramos hoy a la monarquía.

Asimismo, paralela a la evolución del hombre como tal, va la evolución de la cultura humana, y ésta se diferencia de aquélla en un ítem fundamental: los caracteres adquiridos culturalmente sí son hereditarios. La jirafa, por mucho que estirara el cuello durante su vida, no engendró hijos más cogotudos, pero sí posibilitó que sus hijos imitaran su hábito cultural-instintivo de buscar las hojas altas de los árboles, hábito que no por sangre, pero sí por cultura, se une al instinto natural de estos bichos y a su mutante cuellazo y hace que por los siglos de los siglos sigan sobreviviendo.

El hombre, como la jirafa, actúa movido por su instinto, su temperamento y su cultura. Pero nuestros instintos están mucho más atrofiados que los del resto de los animales, y nuestros temperamentos y culturas mucho más desarrollados. Esto significa --yendo en contra de lo que opinaba Freud sobre la relevancia del instinto sexual--, significa que el hombre se maneja casi exclusivamente por lo que le dictan tanto su triángulo temperamental como la sociedad que lo ha criado.

Si el desarrollo pleno de la personalidad de un individuo es escaso, él actuará más de acuerdo con lo que le dicta su cultura que con lo que le sugiere su temperamento. Es decir, la cultura tenderá a moldear sus acciones. Si, por el contrario, el individuo posee una gran personalidad, actuará más de acuerdo a su temperamento y su misma fuerza personal influirá dentro de su entorno. Es decir, su accionar tenderá a moldear la cultura en que vive.

Y ¿qué es mejor, que el individuo moldee a la cultura o que la cultura moldee al individuo? Pues todo depende de la moralidad de cada parte. Si el individuo es biofílico y la cultura en la que le tocó nacer es necrofílica, es deseable que la cultura imite las virtudes de la persona y no la persona los defectos de la cultura. Pero si el individuo es necrofílico y su ámbito cultural biofílico, bueno será que el traspaso sea inverso, que el individuo sea el hierro al rojo y la cultura el martillo y el yunque que lo forjen.

Examinemos ahora las dos variantes y veremos que tanto el nivel cultural de las sociedades como el equilibrio temperamental de las personas que las componen tienden a perfeccionarse mutuamente.

Las personas con escasa personalidad poseen por lo general un escaso grado de perfección temperamental. El grado de perfección de sus culturas, entonces, tenderá a ser superior a sus perfecciones individuales, y como los individuos con poca personalidad actúan de acuerdo a su entorno, tenderán a

Lázaro Schallman en *Max Nordau*, p. 26). Si el pueblo judío no empieza, como Nordau, a despreciar (primero a intentar convertir; si esto no resulta, a despreciar) a sus opulentos congéneres, no se queje después si algún encabritado grupo de fanáticos los mete a todos en la misma bolsa --y no estoy hablando de la Bolsa de Valores precisamente...

comportarse mejor de lo que en realidad son, y es probable que a la larga esta constante traición a sus raíces temperamentales haga que éstas se modifiquen de acuerdo a sus acciones, o sea, de acuerdo a lo que una sociedad con más "personalidad" que ellos les sugiere. En definitiva, el individuo habrá mejorado sin que su entorno cultural haya empeorado en el esfuerzo por contribuir con su mejoramiento. Por otra parte, los individuos que no se dejan influenciar por su entorno tienden a poseer un alto grado de perfección temperamental. El grado de perfección cultural del ambiente donde viven será seguramente inferior a sus aptitudes, y la fuerza de sus pasiones, acciones y pensamientos nobles dejarán su marca indeleble, adelantando un poco el rezago social de su mundo externo. En definitiva, el nivel cultural habrá mejorado sin que el individuo haya empeorado por contribuir con su mejoramiento.

Lógicamente, no existen los hombres capaces de modificar el nivel cultural de su entorno sin ser a su vez modificados por éste, ni tampoco existe cultura capaz de modificar el temperamento de los hombres y que no absorba, a su vez, parte de las esencias temperamentales de estos. Todo es un ida y vuelta constante: la cultura te moldea y vos moldeás a la cultura. Pero cuanto más equilibrado sos, mas te resistís a ser moldeado por fuera, y cuanto más perfecto es tu ambiente cultural, más se resiste a ser contaminado por las acciones de los hombres necios. He ahí el principio básico que parece indicar que tarde o temprano todo será perfecto.

Pero la evolución cultural, así como sucede con la individual, no es rectilínea ni mucho menos. También hay *involuciones culturales*, que se pueden graficar como retrocesos o caídas en el proceso de socialización masiva que tiende a unificar al mundo, y que si bien pueden durar desde segundos hasta milenios, comienzan a desaparecer al instante en que sus consecuencias se tornan más dolorosas que placenteras en la conciencia colectiva mayoritaria. (Téngase siempre presente que tanto la sociedad en su conjunto como los individuos en particular buscan el placer y sólo el placer, rehuendo al dolor y sólo al dolor, y que bien hacen en comportarse así, porque la suma perfección es el sumo placer y la total ausencia de dolor. Que a veces se confundan y supongan que hay más placer que dolor en algo que en realidad es más doloroso que placentero, o viceversa, o que prefieran un placer efímero y superficial a uno perenne y profundo, no invalida la idea hedonista y para mí verdadera de que la suscripción al placer y el rechazo al dolor motivan la conducta, pensamientos y emociones de todos los seres y auspician sus evoluciones individuales y culturales.)

Una de las involuciones culturales más duraderas --lleva miles de años, y aún está muy difundida en Occidente y Medio Oriente-- es la matanza gratuita de seres no humanos, sea para comerlos, para protegerse del frío con sus pieles, etc. Muchos hombres contribuyen con estas muertes porque suponen que los placeres que de ellas provienen son superiores al placer que la ética descarga en quienes no son responsables concientemente⁴⁸ de muerte alguna, o que las

⁴⁸ Los que no son responsables concientes de ninguna muerte se dividen en dos grupos. El primero lo forman quienes no están involucrados en ninguna matanza intencional (no se puede evitar el matar constantemente microorganismos, hormigas que accidentalmente se pisan, etc.) y a ellos específicamente me refiero cuando digo que un cierto placer ético invade a quienes deciden no matar ni hacer daño a nadie. El segundo grupo,

incomodidades que evitan son mayores que la insoportable contradicción psicológica de quien ama la vida y el placer y vive a expensas de la muerte y el dolor ajenos. Cuando caigan en la cuenta de que los dolores que les deparan a ellos mismos las matanzas son siempre superiores en cantidad y calidad a los placeres que le siguen, este proceso involutivo fenecerá y la cultura universal dará un salto gigantesco.

Otra involución cultural milenaria, y que está muy relacionada con la anterior, es la de haberse trasladado muchas civilizaciones hacia lugares climatológicamente desfavorables para el desarrollo humano. El hombre comienza a vivir --por decirlo de alguna manera-- cuando sus necesidades biológicas se ven satisfechas; recién después de eso aspira a vivir feliz y no sólo a sobrevivir como el resto de los animales, que pasan la mayor parte de su vida conciente atareados en este poco edificante menester. En los lugares cálidos y húmedos la supervivencia se hace muy sencilla, pues no hay necesidad de protegerse del frío y abundan los alimentos provenientes de la tierra --siempre que se sepa cultivarla y que no lleguen las frías sociedades improductivas a piratear las generosas cosechas. Esto significa que son éstos y sólo éstos los sitios ideales para el desarrollo del espíritu humano, que a fuerza de despreocuparse por lo que comerá o vestirá, o por el refugio que lo guarecerá, puede ocupar su tiempo en trabajar, pensar o emocionarse desinteresadamente, sin necesitar de los frutos de esas operaciones para seguir viviendo, lo que se parece mucho a un pasaporte sin retorno al país de la jauja eterna. Y digo que la involución cultural de vivir en el frío o en el desierto se relaciona con las matanzas porque no hay motivo mayor que las bajas temperaturas o la infertilidad de los suelos que incite al hombre a destruir a otros animales, ya porque su suelo no le provee alimentos, ya porque su piel no es un aislante suficientemente bueno contra los rigores del clima. Un esquimal no tiene otra alternativa que matar osos polares para abrigarse con sus pieles y focas y peces por la imposibilidad de plantar naranjos en esos parajes. Aquí vemos claramente cómo un error cultural se sitúa por encima de los temperamentos individuales: hay esquimales buenos que sin embargo deben matar para sobrevivir. Esta gente biofílica será la encargada de biofilizar la cultura que la contiene; y así el esquimal, conforme vaya evolucionando sobre todo en inteligencia y pasión, irá dejando gradualmente los hielos, y lo veremos algún lejano día viviendo como viven los auténticos hombres, despreocupado de su propia supervivencia y gozando de la vida --seguramente tomando sol junto a una hermosa caribeña en alguna playa centroamericana⁴⁹.

aparentemente muy numeroso, está compuesto por los denominados asesinos por encargo, que son quienes, aunque se valen de las "ventajas" de consumir productos animales, no los matan con sus propias manos, y así suponen conscientemente que no le han hecho daño a nadie. Este grupo no siente placer ético como el anterior, pero tampoco siente dolor ante sus asesinatos. Al parecer, la escala evolutiva individual es la siguiente: a) inconciencia del dolor que se está provocando, b) conciencia de este dolor, que pasa a ser parte del dolor personal, y c) cesación de la participación en las matanzas, que trae consigo la cesación del dolor personal y la aparición del placer ético. La involución cultural decrece a medida que estos últimos temperamentos individuales proliferan y contagian a la cultura poco personal que los imita.

⁴⁹ Dejo para otro día el análisis de cómo harían para subsistir seis mil millones de personas reducidas a vivir solamente en los espacios cálidos y húmedos que el planeta tiene, y encima sin estar apelotonadas en ciudades

Pero en un entorno social viciado, admitámoslo de una vez, no se puede dar ninguna perfección individual. Esto choca con la creencia de los antiguos estoicos, que también supo ser la mía, de que un hombre puede hacerse virtuoso independientemente de las circunstancias por las que atraviesan él y los demás seres. Es posible hacerse virtuoso individualmente hasta cierto punto, pero llegado ese límite, si los demás no acompañan el virtuosismo se estanca⁵⁰. Siguiendo esta lógica, deduce uno que la evolución individual del hombre, que se origina en las mutaciones generacionales, y la evolución general de la cultura, que se produce por la herencia cultural del comportamiento adquirido por sus antepasados, tenderán a rozar la perfección en forma simultánea, no pudiendo suceder que los hombres lleguen a perfeccionarse en grado sumo mientras la sociedad que los cobija es decididamente imperfecta, o que una sociedad casi perfecta cuente con gente frígida, cobarde o estúpida. Nuestro temperamento nos indica lo que nosotros mismos deseamos hacer, mientras que nuestro entorno social nos señala lo que nuestra sociedad quiere que hagamos. Dejando de lado la variable de si nuestro temperamento individual está más evolucionado que el temperamento cultural de nuestra sociedad o a la inversa, siempre que nuestro impulso interior tire para un lado y nuestro entorno social tire para otro, habrá cuando menos un mínimo conflicto en el seno de nuestra sociedad y en el seno de nuestro espíritu, y no existe perfección social ni crecimiento espiritual en donde impera el disenso. De ahí que el hombre perfecto y la sociedad perfecta no puedan existir sino al unísono.

como las actuales. Por ahora, baste saber que el calor y la humedad no sólo permanecen fijos en algunos sitios, sino que además suelen ir de un lugar a otro según la época del año, lo mismo que haría cualquier humano que se precie de ser evolucionadamente nómada. Y no nos olvidemos de que al individuo hiperevolucionado le bastan poquísimas cosas, incluso poquísimos alimentos, para vivir y vivir feliz, y que las almas grandes ocupan menos espacio que las residencias y las fábricas de gaseosas.

⁵⁰ Esto ya lo di a entender en mis anotaciones del 15/8/97 que a continuación reproduzco:

[...] El universo funciona gracias a una suerte de engranajes tan complejos que se me antoja que ningún ser humano podría en la actualidad descifrarlos. La clave para llegar al conocimiento exacto de semejante maquinaria estaría en la comprensión exacta de lo que es el Bien, pero sucede, o me parece que sucede, que ningún individuo aislado podría llegar a esta comprensión exacta sin la colaboración de su entorno. Se me figura la humanidad como un grupo de infantes al que la maestra rodeó con una cuerda para evitar que se perdiesen. Si uno de los niños pretendiese caminar hacia determinada dirección y sentido por propia iniciativa, sólo podría hacerlo hasta toparse con la cuerda, o tal vez un poco más según su fuerza, ya que la soga es un tanto flexible y cede un poco. Pero si quiere seguir avanzando, si es lo suficientemente obstinado como para llegar a su meta sin darse por vencido por los detalles, o bien deberá tener tal ímpetu en su sangre que lo haga tirar de la cuerda y arrastrar a todos los demás niños detrás suyo --algo difícil de creer, y feo de creer, por el desparramo que se armaría--, o bien deberá comentarles a todos los críos su idea de avanzar hacia ese sector, idea que, si es aprobada por todos, se concretará rápida y mansamente, sin necesidad de que nadie ruede por el suelo mientras los demás caminan.

No sé si me entiende lo que le quiero significar. No creo que aquel hombre [...] que conoce bastante de cerca lo que es el Bien en sí mismo, pueda existir sin que junto a él, tal vez un paso atrás pero siempre pegado a él, existan todos los demás hombres que lo acompañan en la travesía de la vida terrena. No podrá ser un sabio aislado, ni un santo aislado, ni un héroe aislado; quiéralo o no, si pretende ir hacia el Bien deberá llevarse a todos consigo. (No sé cómo explicar esto en relación a Cristo, Buda y algunos otros menos conocidos. Tal vez la cuerda que circunda a las diferentes humanidades nació elástica y se va secando y enrigideciendo con el tiempo. O tal vez la humanidad de aquellos entonces no era tan mala como se supone. O tal vez... No; olvídenlo. Iba a decir una idiotez.)

Y ¿podrían existir hombres perfectos, que llegasen a la perfección junto con sus culturas, pero que hayan formado su perfecta sociedad aisladamente respecto de otros imperfectos conglomerados distribuidos en otras partes del planeta? No. Una y mil veces, no. El alcance geográfico de lo que un individuo llama su entorno social se amplía más y más conforme tal individuo se perfecciona. El egoísta puro, de poder existir, no tendría otro entorno social que sí mismo, ni siquiera su madre sería digna de pertenecer a su exclusivísima sociedad unipersonal. Habrá otros egoístas menos extremos que querrán relacionarse al menos con sus familiares y amigos, otros que tomen como entorno social al conjunto de los habitantes de su barrio, y por fin encontraremos gente que se interese por la vida y los problemas de todos los que comparten su ciudad, su pueblo o su país entero. Pero el individuo que tiende a la perfección no puede ni quiere circunscribir sus virtudes a un determinado territorio. Para él, su entorno social es el mundo todo, su cultura es la síntesis de la cultura del universo --incluida la cultura extraterrestre, si la hubiere. Y nadie, pero nadie, puede acercarse a la perfección siendo consciente de que en otras tierras, tal vez muy lejanas, existen individuos que, por ser imperfectos, sufren. Quien tiende a la perfección, tiende a ser consciente de todo lo que acontece, y sufre los dolores ajenos tanto como quienes los padecen. Pero la perfección absoluta radica en la total ausencia de dolor; luego, no puede haber perfección individual ni social hasta que el dolor de toda criatura cese, es decir, hasta que todo ser se sumerja en una misma y única fuente de placer, y así se unifique con todos los demás seres. Hasta que todos sean Uno, y Uno no sea otra cosa que la suma de todos.

Se me dirá que ya es bastante difícil imaginar un mundo de hombres que no sufran como para que tenga yo la ocurrencia de incluir en esta utopía indolora a todos los demás seres. ¿Un hombre que no sufra? Concedido. ¿Cien hombres que no sufran? Vaya y pase. ¿Un paraíso en el que todos los hombres sean partícipes de una felicidad suprema, y conscientes de ella? Complejo asunto, pero digamos, como cualquier buen filósofo o científico diría, que no hay que descartar ninguna idea, por improbable que parezca. Pero de ahí a decir que ningún ratón sufrirá mientras es devorado por un gato...

Es difícil imaginarlo. Diría que imaginarlo es imposible... Pero no es imposible sentirlo. El tema no pasa por los gatos, los ratones y los hombres de hoy, sino por los de mañana. Un cangrejo es hoy nada más que un cangrejo, pero ¿seguirá siéndolo dentro de mil, diez mil o quichicientos mil millones de años? Por las plantas no me preocupo, porque como ya dije, algo muy raro sucede con ellas, y esa rareza creo que se debe a que los vegetales, en especial los árboles, son capaces de pensar y apasionarse de un modo tal vez más profundo que el humano. No me preocupo por el reino vegetal, pero tampoco por el animal, porque no me imagino ratones que no chillen ante los tarascones de un gato, pero tampoco imagino que los gatos del futuro tengan que sobrevivir a expensas del dolor de otros seres. Las leyes de la naturaleza nos parecen crueles si las temporalizamos y las relacionamos sólo con el presente, pero ¿quién dijo que estas leyes, o mejor dicho las consecuencias de estas leyes, no evolucionan junto con todo el universo?

La Biblia no es sólo el "ojo por ojo", el castigo eterno en el infierno y otras análogas necedades; también hay en ella pasajes sublimes que le hacen pensar a

uno que tal vez esos profetas habían llegado a vislumbrar algo de la verdadera esencia de los tiempos. Isaías, en su capítulo 11, habla de cómo será la vida en la Tierra cuando el reinado del Mesías se establezca, y dice, en los versículos 6 y 7, que "morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará; el becerro y el león y la bestia doméstica andarán juntos, y un niño los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja". Este profeta no conoció las teorías darwinistas, ni tampoco la biología molecular y la genética. Y sin embargo, tenía su idea de cómo será el mundo y sus habitantes dentro de algunos millones de años.

Y yo, que de iluminado o de científico no tengo nada, me agarro de Isaías, de Darwin y de todos quienes supieron ver la verdadera dimensión del tiempo, y conjeturo, conjeturo y conjeturo. Conjeturo tal como siempre conjeturé, pero cada vez conjeturo más por deporte que por pretender salvar al mundo conjeturando.

Mil veces conjeturo, y de las mil conjeturas, una y sólo una, o dos cuantimás, tendrán algo de verdad.

Que esta idea del equilibrio temperamental sea correcta, es algo que no sé ni me interesa saber. Porque si me dijese que es falsa, me deprimiría, y si me dijese que es verdadera, me ensoberbecería.

La duda, la duda total sobre si soy un genio o un perfecto estúpido, es lo que me salva del naufragio en el que se ahogan los que creen, a fuerza de reparar en alabanzas y recriminaciones, que no hay nadie mejor o peor que ellos viviendo en este mundo prehistórico repleto de trajeados cavernícolas.

0 0 0

APENDICITIS

**En homenaje a Charles Darwin en el 150° aniversario
de la publicación de *El origen de las especies***

Apendicitis

La teoría de la evolución y sus grietas: un conjeturoso intento de salvataje¹

Lentamente nuestra razón extiende sus leyes a regiones remotas. Lentamente la ciencia integra los fenómenos en una unidad superior, cuya intuición es esencialmente religiosa, porque no es la religión lo que la ciencia destruye, sino las religiones.

Rafael Barrett, "El esfuerzo"

[...] Biológicamente hablando, todo comenzó aquí en la Tierra cuando la electricidad y/o las radiaciones ultravioletas provenientes del Sol (que eran muy fuertes en ese entonces, ya que no existía la barrera de la capa de ozono) sintetizaron, no por azar precisamente, las primeras moléculas orgánicas a partir de moléculas inorgánicas. Los azúcares, carbohidratos y aminoácidos fueron el primer esbozo de organización bioquímica que la naturaleza ensayó en su intento por concienciarse. Lógicamente no se puede hablar aquí de conciencia, de percepción de lo externo, pero sí de los ladrillos que la formarán. Cuando estos ladrillos se hicieron suficientemente numerosos, el roce y las afinidades electroquímicas los fueron uniendo para formar el edificio de la vida, muy precario en ese entonces, tan precario que ni siquiera puede decirse que esas uniones macromoleculares formaran algo tan complejo como una célula.

Estas microcélulas primitivas se diferenciaban de la materia inorgánica y de la orgánica no conciente en su irritabilidad perceptiva, es decir, en la capacidad de reaccionar de manera diferente a un mismo estímulo, siguiendo un principio interno, adosada esta capacidad a la de percibir algún aspecto tanto de la estimulación exterior como del agente que la provocaba. La otra propiedad inseparable de la conciencia es la memoria. A medida que una vida unicelular va percibiendo diferentes estímulos, nota que algunos de ellos le provocan malestar y otros bienestar. Al principio no evita los primeros ni se procura los segundos sino hasta que por accidente los percibe notoriamente, pero luego de haber acumulado cierta experiencia, aprende a identificarlos con un mínimo de percepción y se prepara para evitarlos o recibirlos. También aprende, en una etapa posterior de su desarrollo, que hay estímulos que comienzan siendo placenteros pero que indirectamente implican futuras consecuencias dolorosas; su memoria no olvida tales engaños de la naturaleza y la incita a desdeñar esos placeres de doble fondo. Y lo mismo para el caso inverso, cuando un estímulo en principio doloroso trae luego efectos placenteros. Este percibir no sólo en el espacio sino también en el tiempo es la base misma de lo que en los seres superiores se llamará inteligencia.

¹ Anotaciones de mi *Diario impersonal* correspondientes al 23/1/99 (extracto).

Las conciencias menos desarrolladas tienen un único sentido: el tacto, que en estos seres primitivos se limita a percibir variaciones térmicas y presiones. La célula desea vivir bajo una determinada temperatura que favorezca su existencia, y en cuanto ésta disminuye o aumenta, la célula, excitada por la variación, se hace más o menos permeable al calor al dilatar o contraer voluntariamente las moléculas de su protoplasma. Sin embargo, aún no puede ir en busca de la fuente calórica ni alejarse de ella, porque las células primitivas carecen de cilios o flagelos que las movilicen. A lo más, puede hacer que su densidad varíe y así subir o bajar a través del medio acuoso que la vio nacer y que configura su hábitat. Los órganos motores aparecerán después, cuando el deseo de las células se haga carne --tal es la esencia de las mutaciones.

Pero los individuos concientes, además de preocuparse por mantenerse calientes, tienen que alimentarse.

Todo lo que se esfuerza por sí mismo, todo lo que persevera en algo, se desgasta. Perseverar consume energía. De acuerdo a esto, el esfuerzo o *conato* inherente a todas las formas, incluso a las inconcientes, hace que deban alimentarse para reponer la materia perdida. Las moléculas, por ejemplo, pierden parte de su materia en su fuerza por unirse a otras moléculas. Esta materia combustible desaparece de la molécula en forma de energía, pero automáticamente la reemplaza por otras partículas que sustrae del aire, de las radiaciones solares o de alguna otra fuente. Algo similar le ocurre a la célula primitiva, con la diferencia de que ésta posee ya no un conato ciego como el de la molécula sino uno capaz de percibir lo externo y memorizarlo, procedimientos muy costosos a nivel energético. Mientras las percepciones no vayan más allá del tacto térmico y la memoria no se amplifique y ramifique, el combustible perdido podrá reponerse del mismo modo en que lo hacen las formas inconcientes; pero tarde o temprano el requerimiento energético se hará mayor y la célula necesitará un sistema que le permita recomponerse más fácilmente. A esta altura de los acontecimientos, las moléculas orgánicas ya eran comunes en el ambiente acuoso en que recién comenzaban a surgir las conciencias. Estas moléculas constituían una fuente de energía más concentrada y tal vez más abundante que la energía que pudiera tomarse del ambiente. Es de suponer que las células primitivas, de tanto rozarse con las moléculas orgánicas, adquirieron de algún modo la capacidad de adherírseles y extraerles parte de su sustancia, recuperando así la energía consumida en percibir y memorizar.

Estas seudocélulas pioneras, que llamaremos *plástidos* para que no se tomen como células hechas y derechas, tenían una forma más o menos esférica, pero a medida que crecían cayeron (inconcientemente) en la cuenta de que no era conveniente que continuaran buscando la redondez. Había tres razones fundamentales para ello. En primer lugar, siendo que se alimentaban por endosmosis, necesitaban una superficie de contacto con el mundo exterior que fuera lo más extensa posible respecto de su volumen, y una forma esférica es poco indicada para este propósito. Al duplicar su diámetro, la esfera cuadruplica su superficie, pero octuplica su volumen. Cuadruplica su capacidad de alimentarse, pero su necesidad de alimentación se octuplica: no es un buen negocio crecer como pelota. En segundo lugar, el protoplasma del interior de la

partícula necesitaba la misma cantidad de nutrientes ya sea que se situara cerca de su baricentro o lindando con el mundo exterior, y como en estos plástidos no existía nada parecido a un sistema digestivo o circulatorio que distribuyera los nutrientes uniformemente hacia todos los confines del organismo, el protoplasma que no se situara cerca de la superficie corría el riesgo de morir de inanición, y por eso presionaba por alcanzar los contornos de la esfera y propiciaba su achatamiento. Por último, los plástidos, al carecer de órganos motores, necesitaban una forma lo más hidrodinámica posible que favoreciera el impulso de las corrientes que los movilizaban hacia el alimento. Todas estas razones llevaron al protoplasma a evitar la redondez con la que se había originado. De ahí en más, hará todo lo posible para reducir al menos una de sus tres dimensiones al mínimo indispensable. Y es así que casi todos los organismos unicelulares actuales, al igual que casi todas las células que componen los diferentes tejidos de los organismos multicelulares, tienden a ser chatos e incluso, en algunos casos, chatos y finos, como esos fideos en forma de cintas.

Pero estos plástidos, a pesar de su chatez, se hicieron demasiado pesados.

Sucedió que las lagunas, lagos y después los océanos se poblaron tan abundantemente de azúcares y aminoácidos que al ser el alimento tan prolífico no hubo impedimento alguno para que los seres concientes crecieran de un modo descontrolado respecto del ínfimo tamaño que poseían al principio. A su vez, estos seres seguían sintetizándose a partir de los compuestos orgánicos que luego les servirían de alimento, por lo que la génesis de la cadena alimenticia se mantenía en equilibrio y facilitaba la vida de todos los seres... excepto de los que habían comido demasiado. En efecto, cuando un plástido, cebado por la comida fácil, aumentaba su masa en forma excesiva, se hacía más resistente a las corrientes de agua, se estatizaba, y entonces perdía grandes chances de saciar a su desmedida envergadura. Por su gran inercia, corría también el riesgo de sucumbir a la acción de la gravedad y hundirse con mayor facilidad que los seres más pequeños. Los azúcares se sintetizaban por acción de los rayos ultravioletas, que no penetraban con fuerza más allá de unos pocos centímetros debajo del nivel del agua, por lo que el alimento, en general, era más abundante cerca de la superficie que en el fondo. Y encima en el fondo el agua era mucho más fría que en la superficie, otro elemento que conspiraba contra la supervivencia de los pesados. Finalmente, la cuestión de la inestabilidad: al ser el plástido tan masivo y al no poseer ningún tipo de membrana que lo reconcentrara (era algo así como lo que la química llama un coloide), las plastídulas (las moléculas del plástido) perdían cohesión entre sí, debilitando la necesaria interacción molecular que hace posible la manifestación de una conciencia. Las probabilidades de supervivencia eran en estos tiempos inversamente proporcionales al grandor del organismo.

Estos seres enormes en comparación con los primitivos ya no eranseudocélulas; al menos por su forma y tamaño, merecen que los calificuemos como verdaderos animales unicelulares. Pero este título honorífico de nada les serviría a la hora de salvarse de la muerte: necesitaban imperiosamente perder masa. Privarse de comer era un buen truco a este respecto, pero había límites que no se podían franquear sin peligro y estos eran muy estrechos. Necesitaban perder al menos la mitad de su masa; ni siquiera las dietas que hoy están de moda

garantizan semejante resultado. Ahí fue cuando --siempre inconcientemente, desde luego-- se les ocurrió dividirse.

La división celular primitiva fue muy sencilla. No había membrana externa que dificultara la operación ni núcleos a partir en mitades proporcionales. La célula no era más que un anárquico grupo de protoplasma que se estrangulaba hasta dividirse cuando notaba que su tamaño comenzaba a traerle problemas. Antes de la estrangulación, la plastídula que albergaba el núcleo vital de la conciencia dejaba escapar de su seno la mitad de sus concienciones, emigración que nos recuerda a la que se da cuando un individuo muere², sólo que aquí los concienciones no buscan el exterior sino una nueva plastídula que, una vez "cargada" de conciencia, se dirigirá al otro extremo de la célula para conformar, corte mediante, un nuevo individuo, prácticamente idéntico al original en lo que concierne a su espiritualidad. Así convivieron durante milenios el nacimiento de conciencias por división con la generación espontánea.

Parece ser que los plástidos, paradójicamente "agrandados" por esta capacidad de achicarse que supieron descubrir en sí mismos, perdieron toda la

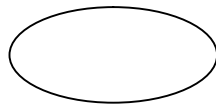
² Llamo "conciención" al corpúsculo o cuanto de conciencia. La explicación de lo que ocurre con los concienciones de una persona cuando ésta fallece aparece un poco antes del comienzo del presente relato, y es la que sigue: "Cuando el cerebro deja de funcionar, la conciencia se transforma, instantáneamente o después de algún corto período, en energía concienencial desbocada que pugna en tropel por abandonar aquel conjunto macromolecular orgánico que no tardará en convertirse en inorgánico, conversión que tal vez se deba a este mismo abandono, como si lo orgánico se hiciera inorgánico conforme la energía concienencial que ha quedado "atrapada" en los órganos encuentra una forma de escape hacia otro ser capaz todavía de percibir el mundo y que no se esté pudriendo. Los pelos, las uñas, los huesos y demás tejidos que no se desintegran tan rápidamente serían según esta teoría verdaderas fortalezas orgánicas que le han abierto las puertas a la energía concienencial cuando ésta se debatía por salir del sistema sensitivo... para luego encerrarla dentro y admirarla como quien, no pudiendo con armas nobles ganarse los favores de la mujer de sus sueños, aprovecha que su novio ha caído en desgracia para seducirla y secuestrarla. Por supuesto que esto no amerita el disparate de decir que los pelos de Tutankamón pueden percibir de algún modo el mundo exterior por el hecho de estar cargados de energía concienencial, porque esta energía fue concienencial sólo en un principio; luego se transformó en energía orgánica, que es una energía menor que precisamente intenta oponerse a la desmantelación de las moléculas orgánicas de los seres ya muertos y que se hace fuerte únicamente cuando ciertas condiciones ambientales le dan una mano; así nacen los fósiles. Por lo demás, la conciencia del ser que fisiológicamente ha muerto sale desperdigada por el espacio en busca, en principio, de otras conciencias afines o completamente diferentes, y si no las encuentra puede terminar formando parte de otro tipo de energía cuyo campo de acción se le cruce por delante, o mismo puede pasar a informar algún tipo de materia estable que por alguna razón "se abra" y acepte a las mónadas huérfanas. Todo esto es posible y completamente natural: la materia es indestructible y tiene que ir a parar a algún lado. Lo que no es válido es asociar la indestructibilidad de la materia concienencial con la inmortalidad de la conciencia individual, porque dijimos que muerto el cuerpo, la conciencia se desperdiga en todas direcciones por el espacio, y es no digamos imposible, porque imposible no hay nada, pero extremadamente improbable que alguna vez, en los 4000 millones de años de historia biológica que tiene la Tierra, haya habido una conciencia que, al morir el cuerpo que habitara, se desintegrara toda en la misma dirección, apuntando digamos a un cangrejo que pasaba por el lugar, informándolo por completo con la totalidad de la energía concienencial del difunto. Y aunque así sucediera, esta conciencia, por el hecho de haber abandonado su cuna orgánica y atravesado un cierto espacio inorgánico, habría perdido todo rastro de su antigua individualidad, y ni que hablar de las consecuencias del choque entre la energía concienencial entrante y la conciencia del cangrejo: esta última, parapetada en su ser y perseverante en él, asimilará todo vestigio de individualidad no cangrejil y lo transmutará en cangrejidad pura, y el cangrejo terminará siendo ahora más cangrejo que antes. No sueñen los orientales supersticiosos con que podrán utilizar esta teoría en apoyo de sus blandengues razonamientos metempsicóticos".

modestia tan característica de la materia inorgánica y se lanzaron desenfrenadamente a experimentar nuevas alternativas que contribuyesen a mejorar su poco lujosa calidad de vida.

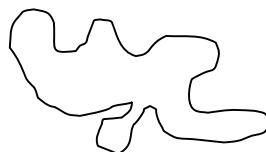
El protoplasma era la única sustancia existente dentro de las células-plástidos, pero esta homogeneidad no impedía que cada plastídula tuviera la voluntad individual de hacer algo diferente de lo que hacían las otras. Con esto ya se insinuaba, a pesar de la homogeneidad, la *división del trabajo* intracelular, cuya primera manifestación había sido el agruparse un sector del protoplasma de un lado de la célula opuesto al otro sector del mismo volumen para comenzar a remar internamente cada cual hacia su punta, produciendo así la mentada escisión. La célula, como entidad, no era la que dictaba los pasos a seguir. Lo único que hacía ella era reunir a la infinidad de individuos-protoplasma, nada más. Las decisiones las tomaban los individuos, no el ente que los agrupaba. Después, con el correr de la evolución, este patrón se repetiría una y otra vez invariablemente, incluso entre nosotros, los seres humanos. Hablo de la evolución orgánica, claro está. En política todavía no hemos llegado a ese punto...

Después de los éxitos sucesivos del abandono de la esfericidad y la división celular, el protoplasma por fin comprendió (inconcientemente) que la forma bajo la cual la célula lo mantenía aprisionado no era después de todo tan rígida. ¿Qué era lo que más le molestaba al protoplasma? El no poder ir por sus propios medios en busca de alimentos, el tener que depender de las corrientes acuáticas para sobrevivir. "Pero si tenemos la capacidad de movernos internamente hacia donde queramos, ¿por qué no podemos obligar a la célula a moverse hacia donde nosotros se lo indiquemos?", habrán pensado en determinado momento estas partículas. Y pensaron bien.

Tiempo después, luego de que la mayoría de las células se recubriera con una membrana plasmática, nacida del acercamiento íntimo de las plastídulas exteriores, que aumentaron su cohesión y que en el caso de los vegetales se haría por demás resistente y se llamaría celulosa, tiempo después estas pequeñas criaturas cobrarían una consistencia externa bastante bien definida; pero ahora, vírgenes de toda membrana, retenidos los individuos-protoplasma entre sí sólo por la fuerza de atracción de sus moléculas, descubrían las células que podían cobrar diferentes formas con sólo proponérselo, siempre dentro de la relativa planitud que les era indispensable para nutrirse bien. Una célula era algo así:



y al instante podía convertirse por propia voluntad en algo así:



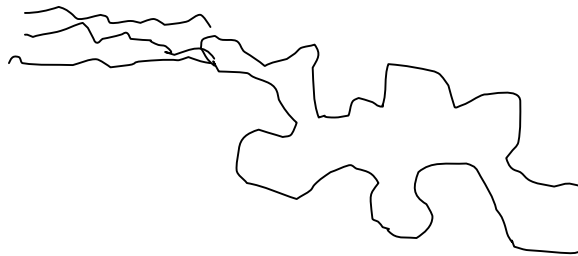
Este garabato podrá ser para un surrealista sólo un bello cuadro paisajista, pero la célula lo utilizará no con intenciones estéticas sino locomotivas, moviendo sus *seudópodos* (falsos pies) de un lado a otro para cortar con este movimiento al agua y así nadar hacia donde sus propios deseos la lleven. Lógicamente estos movimientos epilépticos conllevarían un gran gasto energético, pero la facilidad con que ahora la célula podía acercarse a la comida hacía que la energía gastada en el proceso fuera recuperada con creces.

El tacto térmico que caracterizaba a los primitivos plástidos se ha convertido ya en tacto propiamente dicho. No sólo aprecian los cambios de temperatura del ambiente, también perciben las texturas de las partículas alimenticias y de las venenosas, habiendo aprendido por ensayo y error individual o instintivo (heredado de su célula madre) qué sustancias deben comerse y cuáles deben evitarse. Este aprendizaje alimenticio hijo del tacto creó a su tiempo un segundo sentido externo, que denominaré *sentido de la nutrición*. Este sentido no tiene nada que ver con el del gusto, que es un sentido mucho más complejo que aparecerá después. El sentido de la nutrición se manifiesta con un tenue placer percibido en el momento de alimentarse, y con un tenue dolor que le avisa la llegada de la saciedad y por ende la inconveniencia de continuar comiendo. Nótese que el sentido de la nutrición *no provoca dolor* ante la falta de alimentación. *El hambre no es dolorosa para la célula ni para el individuo multicelular cuyas células imploran alimento*. No nos duele tener hambre, no duelen los desórdenes fisiológicos y sobre todo psicológicos que se derivan del hecho de no comer lo suficiente. Pero como los individuos de los que nos estamos ocupando carecen casi por completo de lo que llamamos fisiología o psicología, por eso es que no sienten dolor alguno incluso ante las puertas mismas de la muerte por inanición.

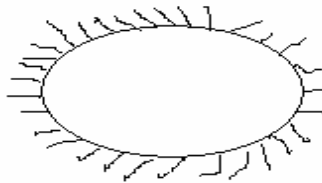
Tenemos ante nosotros una célula que desea, que memoriza, que tacta y que nutricional. También ha logrado movilizarse por sus propios medios. Y sin embargo, de sus cuatro sentidos, sólo el primero, que es exclusivamente de carácter interno, le es de alguna utilidad a la hora de ir hacia la comida. Pero no le es suficiente. Sin visión, sin audición y sin olfato, hace falta algo más que buenos deseos para conseguir un buen bocado. Así fue que desarrolló, locomoción mediante, el *sentido de la orientación*, que tiene su base, como todo sentido externo, en las sensaciones táctiles, aunadas a un sí es no es de percepción de los campos magnéticos terrestres. Esto funciona más o menos así: la célula se topa por azar --o digamos mejor por equis causa-- con un delicioso banco de moléculas azucaradas. Mientras las engulle, las tacta, y tacta también otras partículas no alimenticias que pudieran existir en el ambiente. Conforme realiza estas operaciones, se orienta magnéticamente respecto de la posición geográfica de tan inesperado banquete, y memoriza tanto la ubicación como las sensaciones táctiles que en ella se sucedieron. Al día siguiente, cuando el deseo de experimentar una nueva dosis de placer nutricional acicatee sus pseudópodos, y a pesar de que tal vez la corriente la haya llevado muy lejos del emporio del azúcar, la célula no tendrá más que apelar a su banco de memoria orientativa para dirigirse presta al lugar indicado, ayudada por las sensaciones táctiles que se le irán presentando en el camino y que comparará con las memorizadas

anteriormente a fin de contar con algún punto de referencia que dificulte los extravíos en que puede caer cualquier organismo por bien orientado que estuviere. El sentido de la orientación se ha conjugado así con el sentido del tacto para darle propiamente sentido a la locomotividad de la célula, que si no fuera por él sólo estaría al servicio de su termostato.

La locomotividad era el arma fundamental de los plástidos: quien mejor nadaba, más posibilidades de sobrevivir tenía. Cada unidad coloidal tenía perfecta inconciencia de esto, y deseaba mejorar su sistema natatorio. Y como los deseos de la inconciencia, si están bien planteados, son poco menos que órdenes para la morfología del organismo que la contiene, la célula comenzó a desarrollar cordones de protoplasma en uno de sus extremos



que le servirían de timón de cola y de motor propulsor a la vez, con lo que por primera vez fue capaz de vencer por completo el arrastre indeseado de las corrientes. Estos cordones o *flagelos*, que aún conservan los flagelados actuales, serían el punto de partida de la diferenciación orgánica en los unicelulares, que continuaría con la aparición de la *membrana plasmática* (una capa externa cuyo principal objeto era el aislamiento térmico), los *cilios* (pestañas que se repartían por todo el contorno celular



a efecto de facilitar la penetración de los gases respiratorios necesarios para la combustión orgánica, amén de facilitar la captación de alimentos y la locomoción; estas pestañas aún se conservan en los ciliados actuales) y el *núcleo celular*, círculo situado en el baricentro de la célula, el lugar más codiciado por las partículas protoplasmáticas por ser el de mayor aislamiento térmico (para ese entonces la temperatura del agua ya no era de unos cálidos 50 °C como al comienzo de la era biológica, sino que había descendido considerablemente), el sitio en donde se fueron juntando las partículas más poderosas, la *crème de la crème* del protoplasma que con el tiempo se apartaría de la plebe que se hacía llamar *citoplasma* bajo una membrana nuclear, dando inicio a concentraciones de vida muy crudas que terminarían creando, transformaciones químicas que desconozco mediante, a los tan famosos y nunca bien ponderados *nucleótidos* de nuestros días.

Llegado ese punto, la concentración acuática de organismos vivientes iba en desenfrenado aumento. Hablo de los que nacían por división celular, ya que los otros, los generados a partir de aminoácidos, veían reducir su población día tras día. Es que las condiciones necesarias para que la generación espontánea sucediera estaban poco a poco desapareciendo de nuestro planeta. Los lagos y lagunas ya no eran el caldo orgánico tan suculento del pasado. El sol no daba abasto con la sintetización de aminoácidos a partir de hidrocarburos, y ni bien los sintetizaba, no venía un descarado unicelular y se los comía. La temperatura de la corteza terrestre bajaba y bajaba y con ella la de los lagos y océanos (estos últimos colonizados por la vida en un periodo posterior), y el factor térmico afectaba mucho a este tipo de generación. Esta baja en los termómetros afectaba también la composición de la atmósfera, que comenzaba por primera vez a oponerse seriamente al ingreso irrestricto de los rayos ultravioletas, fundamentales a la hora de crear vida. ¡Y eso que aún no existía la capa de ozono! Después de formada ésta, algunos millones de años más tarde, la generación espontánea en la Tierra se haría imposible o prácticamente imposible.

Que los organismos sintetizados a partir de aminoácidos decrecieran en número no era un problema sino más bien una ventaja para los organismos propiamente celulares: se reducía la competencia. El problema surgió cuando los mismos aminoácidos dejaron de ser sintetizados con celeridad.

Cuando la temperatura de la corteza terrestre descendió hasta un punto crítico que no sabría yo precisar, el sol redujo al mínimo la síntesis de azúcares, componentes fundamentales de los aminoácidos. Comenzó a escasear el alimento, y lo que antaño era del paraíso de los unicelulares se convirtió en un océano cada vez más estéril, como aquella tierra que se agota de tanto cultivo ininterrumpido y al final termina por negarse a parir algo con vida. Las hambrunas se hicieron proverbiales, y habrían seguido así hasta extinguir por completo todo rastro vital de no ser por... el deseo. El deseo de vivir, o más bien el deseo de seguir experimentando placeres sensitivos, placeres que necesitan del hecho por demás anecdótico de vivir, fue lo que salvó a los unicelulares y lo que hizo que nuestro planeta no terminara como la gran mayoría de los astros, ayuno de conciencias.

Hubo dos ideas, dos ideas que marcarían a fuego el rumbo a seguir por la naturaleza animada en la Tierra. Un determinado grupaje de células divagó del siguiente modo: "Nosotras nos alimentamos con azúcares y aminoácidos, mismos que casi ya no se nos aparecen en nuestro magnético peregrinar. Los que sí se nos aparecen son otros individuos, que también andan en busca de comida. Pero estos individuos, ¿no están compuestos de protoplasma al igual que nosotras? Y el protoplasma, ¿qué cosa es sino un compuesto químico sintetizado a partir de azúcares y aminoácidos? ¡Cómo desearíamos poder abastecernos energéticamente de ese protoplasma extranjero, o de descomponerlo en sus moléculas originales y así seguir viviendo de azúcares y aminoácidos, que tanta dicha y salud nos han dado hasta el presente!" A decir verdad, ellas no se plantearon así las cosas, pues no sabían razonar. Pero se plantearon el deseo de no morir de hambre, y con ese solo combustible la naturaleza morfológica, de la mano de su amiga la mutación, razonó por ellas.

Un siguiente grupo (o anterior, quién lo sabe) forzó a la encarnación de su conciencia mediante un distinto razonamiento inconciente. Hicieron uso de su memoria heredada (en lo que fue, creo yo, la primera utilización trascendente del instinto, procedimiento que luego se haría imprescindible para la supervivencia de todo individuo con la posible excepción de los humanos) y recordaron la época en que sus ancestros recargaban las energías consumidas sin más ayuda que la del Sol y sus vivificantes desprendimientos termoeléctricos. Estos organismos eran ahora demasiado complejos como para satisfacer sus demandas energéticas por medio del Sol sin mediar algún milagro que interactuase con ellos. Y este milagro se llamó *clorofila*, pigmento que supieron desear los seres vivos que gracias a ese compuesto serían llamados *vegetales*³ y que les permitió realizar la *fotosíntesis*, proceso a partir del cual la célula en cuestión queda habilitada para sintetizar hidratos de carbono a partir del agua y el dióxido de carbono del aire, algo que el primer grupo mencionado, el de los *animales*, estaría completamente imposibilitado de hacer desde el comienzo de su historia y hasta un determinado milenio que aún no tiene visos de aparecer, cuando el privilegiado sistema locomotivo del animal y el privilegiado sistema digestivo de la planta se unan en el deseo bien planteado de un grupo de seres seguramente humanos que se hayan hartado de desear estupideces⁴. Pero de esto hablaré más adelante o en algún otro lugar, si es que sigo creyendo que así sucederán las cosas⁵.

Como se ve, no hay aquí margen alguno para el azar, ni siquiera para el azar que según la ortodoxia científica impera en las mutaciones. Y además se suma otro cuestionamiento: ¿cómo es posible que los primeros organismos coloidales hayan evolucionado hacia el unicelular propiamente dicho sin existir la herencia de caracteres adquiridos? Los coloides *deseaban* mayor capacidad sensitiva, y gracias a ese deseo la adquirían, porque se empeñaban en ello durante su vida individual y los frutos de su empeño recaían en los coloides hijos, que eran réplicas casi exactas del individuo progenitor. Tiempo después, cuando la reproducción de muchas especies cobrara carácter sexual, los genetistas

³ También aparecieron más o menos en esa época los vegetales sin clorofila, organismos capaces de crear sustancias orgánicas sin ayuda de las radiaciones solares. Las bacterias nitrificantes, ferrosas y sulfurosas de nuestros días serían sus descendientes directos.

⁴ "A un alma se la mide por la amplitud de sus deseos, del mismo modo que se juzga de antemano a una catedral por la altura de sus torres" (Flaubert, *Pensamientos*, 135). Del mismo modo, puede llegarse a una perfecta idea del pauperismo espiritual de nuestras actuales sociedades estudiando los mayores anhelos que persiguen (los que persiguen realmente, no los que declaran perseguir).

⁵ (Nota añadida el 24/10/8.) El fisiólogo español Santiago Ramón y Cajal atribuye, con bastante buen criterio, la génesis del sufrimiento y la maldad en el mundo a esta "decisión" de las células de alimentarse a costa de sus hermanas: "Parécenos indiscutible que la causa próxima del mal es la necesidad inexorable de nutrir y exaltar nuestra vida a expensas de otras vidas altas o bajas. Diríase que el Principio modelador del mundo orgánico, decidido a sacar la célula del callejón sin salida de la planta, abriendo con ello deslumbradoras perspectivas de progreso, ordenó al primer protoplasma animal la ley cruel de sacrificar al vegetal; por donde el mal resulta consecuencia ineluctable de la evolución" (*Charlas de café*, p. 135). "¿Por qué, Dios de amor y misericordia, permitiste que Pandora curioseara en esa caja?", pregunta el creyente impío, y Dios le contesta: "Porque si así no fuera, tú serías un zapallo".

contradirían a Lamarck y un poco también a Darwin aduciendo que no es posible que el comportamiento del individuo alcance a modificar su plasma germinativo, pero borremos por un momento de nuestra mente los procesos evolutivos de los organismos más complejos y pensemos en estos primeros engendros que di en llamar coloides. No había en ellos diferencia ninguna entre su genotipo y su fenotipo; al dividirse, todas las propiedades morfológicas que poseyera el coloide madre serían transmitidas sin excepción a los hijos. Cualquier modificación experimentada por la madre durante su vida sería inexorablemente heredada por sus descendientes; sería necio suponer que luego de la división los individuos resultantes retornasen, por no sé qué mágico proceso, al estado morfológico que tenía su madre en el momento en que se escindió de su propia madre. Explicar la evolución de estas insignificantes criaturas es admitir su capacidad de mutar y de transmitir esa mutación a la siguiente generación. Aun hoy se admite la existencia de agentes mutagénicos, como los rayos X u otro tipo de radiación, pero se niega de plano la posibilidad de que un cambio morfológico derivado del comportamiento altere los genes. Yo voy más allá. Yo digo que el propio deseo (conciente o inconciente) del individuo de modificar su organismo, incluso sin ser consecuente su comportamiento con ese deseo, hace que mute su estructura genética en esa dirección. Si debemos creerles a quienes afirman que la vida en la Tierra data de hace unos tres mil millones de años o a lo sumo de cuatro mil, la hipótesis que acabo de exponer es la única capaz de explicar la tremenda diversidad de especies existentes. Porque si las mutaciones fuesen pura y exclusivamente azarosas se necesitaría por lo menos multiplicar esa cantidad de años por sí misma para que la casualidad fabrique un organismo tan complejo como el ser humano. O la vida en la Tierra es mucho más antigua de lo que se piensa, o las mutaciones no se producen por azar. Las cosas juntas, no.

El proceso de la fotosíntesis, que no nació de un día para el otro sino que fue de aparición muy lenta, precedido de una capacidad que adquirieron ciertas células de descomponer las moléculas del agua y utilizar su oxígeno gracias a las radiaciones ultravioletas del Sol (proceso que el científico ruso Aleksandr Oparin⁶ llamaba fotólisis celular); el proceso de la fotosíntesis inició el mayor cambio de asimilación energética que tuvo lugar en el planeta. Anteriormente a ella, la fabricación de calorías (energía utilizable) dependía sólo de los fermentos o enzimas, moléculas orgánicas que habían ido evolucionando junto con el protoplasma y que se ocupaban de acelerar las reacciones químicas necesarias para que apareciese la energía; pero estos catalizadores naturales primitivos no eran muy efectivos a la hora de transformar el azúcar y el agua en calorías. Cuando aparecieron los primeros organismos pigmentados, la difícil tarea de la disociación del agua quedó en manos del Sol, ahorrándose las células toda esa energía química que se aprovecharía para extraer mayor cantidad de calorías de la misma cantidad de azúcar. Las células vegetales se hicieron así más activas que las animales, y sus transformaciones y reproducción aumentaron al punto de opacar notablemente al otro reino, esto a pesar de ser consumidas

⁶ Debo a este señor y a su libro *El origen de la vida* gran parte de los rudos conocimientos que poseo sobre la raíz bioquímica de nuestro planeta.

constantemente por los individuos no pigmentados, que no hacían discriminaciones a la hora de la comida.

A decir verdad, los primeros pigmentados eran víctimas pero también victimarios de los no pigmentados, pues todavía no habían aprendido a sintetizar carbohidratos a partir del dióxido de carbono, por lo que tenían que adquirirlos consumiendo algún otro ser vivo. Lo único que los diferenciaba era la capacidad de aprovechamiento calórico de las sustancias consumidas, algo en que los pigmentados, con la ayuda del Sol, eran especialistas.

Los primeros organismos, los coloides, prácticamente no utilizaban reacciones químicas catalíticas para extraer de su alimento la mayor cantidad de energía, pues carecían de toda enzima o las tenían muy rudimentarias. Esto significaba un bajo aprovechamiento del combustible, y en consecuencia una baja vitalidad. Comparemos un vaso lleno de alcohol al que se le acerca una chispa con otro igual al que se lo deja librado a su suerte. El primero se inflamará al instante y en poco tiempo el alcohol habrá desaparecido por completo transformado en monóxido de carbono y otros gases, mientras que en todo ese tiempo apenas un mínimo de alcohol del otro vaso habrá desaparecido por evaporación. El alcohol es el alimento, los vasos son los organismos y la chispa es la enzima catalizadora. En el primer organismo, la enzima provocó una explosión química que transformó de repente el alcohol en monóxido de carbono, y como resultado de esta transformación se liberó una gran cantidad de energía calórica (que será utilizada por el individuo para realizar sus actividades). En el segundo organismo, que es un coloide primitivo carente de enzimas, el alcohol que desapareció, el alimento que pudo ser consumido, es mínimo comparado con el otro, y de este mínimo la energía derivada también es mínima, porque es la que depende de un mero cambio de estado (del alcohol líquido a gaseoso), no de un cambio de sustancia como en el caso de la combustión. La acción de las enzimas no sólo aceleró las reacciones químicas internas de los organismos, sino que además optimizó la utilización de la materia prima requerida para estas deseadas reacciones.

Sigamos con la analogía de los vasos y centrémonos en los productos derivados de la reacción. Estos no son más que sustancias inservibles para el organismo, las cuales debe desechar si no quiere intoxicarse. Mientras los individuos manejaron su metabolismo sin utilizar enzimas (el caso del alcohol evaporado), los productos de desecho eran mínimos, pero en cuanto aparecieron las primeras chispas el dióxido de carbono se hizo presente por doquier en las células y, como veneno que era para ellas, lo eliminaban en grandes cantidades hacia el medio ambiente. La sistemática descomposición química de los nutrientes modificó así la composición química de la atmósfera terrestre, que hasta entonces estaba constituida mayormente por nitrógeno, vapor de agua y gas metano.

Cuando aparecieron los pigmentados, la atmósfera comenzó a tomar un color parecido al que tiene actualmente, ya que éstos absorbieron el excedente de dióxido de carbono y a cambio entregaron oxígeno, un gas que hasta ese momento no era, en su forma pura, demasiado abundante. Pero el equilibrio CO₂-O₂ volvió a romperse, esta vez para el otro lado, pues los vegetales, habiendo aprendido a sintetizar carbohidratos a partir del dióxido de carbono, convirtieron

poco a poco a la atmósfera en un gigantesco tanque de oxígeno. Este desorden atmosférico se mantuvo hasta que los animales se percataron de la situación y pergeñaron (inconcientemente) un plan mutacional análogo al que las plantas utilizaran para clorofilizarse; en este caso, la sustancia milagrosa se llamaría *hemoglobina*, pigmento que utilizarían para captar y transportar el oxígeno atmosférico e hidrosférico hacia su laboratorio interior, en donde lo emplearán en la disociación de las proteínas y aminoácidos consumidos, en la *oxidación* de su alimento⁷, proceso que fue para los animales lo que la fotosíntesis para los vegetales, acelerando su metabolismo radicalmente y desechando en cantidades industriales el dióxido de carbono tan esperado por las plantas. A partir de ahí, y hasta mediados de este siglo, el equilibrio atmosférico ya no peligraría.

Habíamos quedado en que los coloides no eran individuos sino colonias de pequeños individuos que un interés común reunió bajo la forma de un ser vivo diferenciado del medio en que habitaba. Estos pequeños individuos protoplásmicos conformados tan sólo por un puñado de moléculas orgánicas desaparecían con tanta facilidad como habían surgido, pues sus átomos y moléculas individuales, muy inestables en el caldo acuático de aquella época, se les desprendían con las más mínimas variaciones térmicas o con los golpes de las corrientes. Uniéndose unos con otros, agrandando la masa de sus moléculas, y propiciando su vez la unión de otras moléculas a la suya, los átomos reducían las probabilidades de ser despedidos del conjunto (algo parecido al instinto que lleva a los peces a organizarse en cardúmenes y a pugnar por adentrarse en ellos para reducir las posibilidades de que un depredador se los coma). He ahí el principio teleológico (y a la vez mecánico, por supuesto) que llevó a los individuos protoplásmicos a organizarse bajo la forma de algo parecido a una célula.

Una vez recubiertos de una membrana que los aislara nítidamente del medio acuoso, comenzaron una carrera de especialización que no se detendría nunca. La misma membrana, por delgada que fuera en un primer momento, constituyó el primer paso, ya que no estaba formada por un protoplasma idéntico al de adentro sino por cadenas de proteínas evolucionadas especialmente para ese fin. Habiendo deseado los individuos no ser presa de la disolución, algunos de ellos se plantearon este deseo en su inconciente y mutaron a tal efecto, iniciando así la diferenciación individual por el lado de lo que luego sería la membrana plasmática. Luego vinieron los cilios, los flagelos, la diferenciación nuclear, las vacuolas digestivas y demás complejidades que no eran más que conglomerados de individuos protoplásmicos que se distinguían del resto por haber evolucionado hacia una dirección específica útil para la vida del conjunto. La célula era --y sigue siendo-- como una fábrica en la que cada grupo de operarios se ocupa de un proceso de manufacturación diferente, los que correctamente encadenados terminan por crear un producto mejor y más rápidamente elaborado que si todos los individuos se hubiesen encargado de todos y cada uno de los procesos

⁷ No es que, antes de la sintetización de la hemoglobina (o mejor dicho del pigmento precursor de la hemoglobina), no existiera la oxidación en las células animales. Existía, pero la célula absorbía el oxígeno disuelto en el agua o en el aire con mucha lentitud y dificultad. Lo que hizo la hemoglobina fue acelerar esta capacidad de absorción y así potenciar la energía utilizable despedida en la oxidación.

requeridos.

Esta misma concepción comunitaria de la vida que llevó al protoplasma individual a constituir la célula, llevó a la célula a unirse con sus hermanas para formar, en primer término, colonias de organismos unicelulares, las que luego en algunos casos presentarían una unión tan estrecha entre sus miembros que terminarían fundiendo sus membranas unos con otros para ingresar todos juntos en una misma y única bolsa⁸. Era el nacimiento de los organismos multicelulares.

Llegamos así al punto en que la evolución biológica se hace más o menos conocida por todos en cuanto a su modo de manifestarse, por lo que no queda mucho espacio para las especulaciones casi gratuitas que me caracterizan y que caracterizaron toda mi anterior explicación. Sin embargo, si bien el modo en que los procesos evolutivos se manifestaron se hace cada vez más nítido, las causas que los provocaron no aciertan, en el terreno estrictamente científico, a mostrarse tan cortésmente como se muestran los hechos a la luz de los nuevos estudios; más bien parecen multiplicarse las líneas argumentales que reducirse, como si la verdad de la cuestión estuviese representada por un señor que ha caído en las arenas movedizas y los adelantos de las ciencias biológicas fuesen los movimientos que hace para egresar de la crasitud ambiental en la que se halla inmerso: cuanto más esfuerzos hace por salir, más se hunde. Queda entonces un inmenso margen fuera de la estricta fenomenología que pide ser ocupado por la especulación intuitiva, especulación que viene a ser en esta analogía la rama que nace del árbol de la vida de la cual se aferrará el individuo sensato que no quiera perecer víctima de los excesivamente racionalista-empíricos manotazos del cientificismo. Viene al caso citar aquí una frase de Gandhi que utilizó él para graficar la evolución moral de los seres ya que no el estudio de la estrictamente biológica, pero igual se adapta a mis propósitos, y dice que nadie puede salir de una ciénaga tirando de las correas de sus propias sandalias.

Hay que distinguir la palabra evolución de la palabra adaptación. Adaptación es acomodarse un organismo como individuo o como especie a las condiciones que le impone su entorno; la evolución, en cambio, en un sentido estricto implica una modificación de la estructura fisiológica o psicológica que no es consecuencia de un cambio en el medio ambiente sino de un deseo interno del individuo, del grupo de individuos o de la especie toda por hacerse más sensible y/o más espiritual a los efectos de obtener mayores y más numerosos placeres durante su existencia. Un oso que viviendo en templadas praderas por equis razón termina en el Ártico y que por este motivo modifica su pelaje y aumenta su capa de grasa no es un oso que ha dado aquí un paso evolutivo en el sentido que yo le doy a este término, es simplemente un oso que se ha adaptado a las circunstancias que le toca vivir. Por el contrario, aquella especie desconocida de pez que, teniendo alimento y temperatura adecuados en el agua en que vivía, decidió sin embargo esforzarse internamente y modificar su vejiga natatoria para que hiciera las veces

⁸ (Nota añadida el 25/10/3.) Error. La membrana plasmática de los individuos unicelulares nunca desapareció, ni aun cuando se agruparon entre sí para constituir una única criatura.

de pulmón, además de otra miríada de mutaciones interrelacionadas a ésta, esta especie de pez sí evolucionó si es que así se dieron las cosas, porque no fue obligada por motivos externos a ser a ejercer su capacidad de mutar, fue su propio yo el que inconscientemente coligió que un medioambiente aireado se presta más a la sensibilidad, al movimiento y a la espiritualidad que un medio acuoso, y por eso quiso respirar aire libre, no por necesidad, sino por puro placer⁹.

Tenemos entonces el siguiente cuadro: La clave del transformismo es el deseo interior¹⁰ de cada ser --deseo inconciente la mayoría de las veces--

⁹ (Nota añadida en el 2/5/8.) Bien dijo Nietzsche, criticando a Spencer, que "se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada a circunstancias externas. Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»" (*La genealogía de la moral*, tratado segundo, sección 12). Y otro destacado pensador alemán, el señor Max Scheler, también coincide conmigo en que el mecanismo de adaptación esconde otro proceso más importante: "La tendencia primaria de la vida no es la de adaptarse a un medio dado, sino la de trascender a todo medio y ampliarle y conquistar uno nuevo" (*Ética*, tomo II, p. 58). Pero Scheler, mucho más perspicaz que Nietzsche, en lugar de considerar esta expansividad innata como la causa biológica del sojuzgamiento al débil y de la guerra, concluye lo contrario: "El principio de la *lucha* puede entrar en acción tan sólo cuando se *estanca* la tendencia originaria y en su lugar prevalece la simple tendencia de adaptación a un medio dado. En este caso, la consecuencia obligada es la *lucha por los bienes* de ese medio".

¹⁰ (Nota añadida el 22/9/9.) Otro alemán --y este es anterior a Darwin-- que postulaba la primacía del deseo en el proceso evolutivo de las especies fue Schopenhauer, si bien prefería llamar al deseo voluntad. "Toda figura animal --decía-- es un apetito de la voluntad evocado a la vida por las circunstancias; por ejemplo, siente anhelo de vivir en los árboles, de colgarse de sus ramas, de alimentarse de sus hojas, sin tener que luchar con los demás animales, ni pisar el suelo, y este anhelo se manifiesta, de largo tiempo ya, en la figura (idea platónica) del animal llamado perezoso. Apenas puede andar, porque no está provisto más que de garras; privado todo recurso en el suelo, manéjase muy bien en los árboles, apareciendo en éstos cual una rama enmohecida, con lo cual evita el que le vean sus perseguidores". "La evidente adaptación de cada animal a su género de vida, adaptación que se extiende hasta el individuo y a los medios exteriores de su conservación, y la exuberante perfección artística de su organización presentan el más rico argumento a consideraciones teleológicas [...]. La sin excepción finalidad, la patente intencionalidad en las partes del organismo animal anuncian demasiado claramente que obran en ellas no ya fuerzas naturales sin plan alguno y al acaso, sino una voluntad, cosa que cabe reconocer en serio. [...] Cabe [...] explicar los hechos todos teleológicos partiendo de la voluntad del ser mismo en quien se verifican". "[...] Ocurre aquí [...] la pregunta de si es la manera de vivir la que se regula según la organización o ésta según aquélla. Parece, a primera vista, que sea lo primero lo exacto, puesto que en el orden del tiempo procede la organización a la manera de vivir, creyéndose que el animal ha adoptado el género de vida a que mejor se acomoda su estructura, utilizando lo mejor posible los órganos con que se halló [...]. Sólo que en este supuesto queda sin explicación, cómo las partes totalmente diferente del organismo de un animal responden en conjunto a su género de vida, que ningún órgano estorbe a otros, sino que más bien ayude cada uno a los demás, y que tampoco quede ninguno inutilizable, ni sirva mejor ningún órgano subordinado para otra manera de vivir, mientras solamente los órganos capitales hubieran determinado aquella manera de vida que sigue el animal. Sucede, antes bien, que cada parte del animal responde tanto a cada una de las otras partes como a su género de vida, por ejemplo, si la garras son siempre aptas para asir la presa, los dientes sirven para desgarrar y deshacer, y el canal intestinal para digerir y los miembros de locomoción a propósito para llevarlo allí donde se encuentre la tal presa, sin que quede inutilizable órgano alguno. [...] la *lex parsimoniae naturae* no consiente órgano alguno superfluo. Esta ley, juntamente con aquella otra de que a ningún animal le falte un órgano que exija su género de vida, sino que todos, aun los más diversos, concuerdan entre sí estando como calculados para un género de vida especialmente determinado, en el elemento en que viva su presa, para la persecución, victoria, trituración y digestión de ella, tales leyes son las que prueban que es el género de vida que el animal quería llevar para

relacionado con un aumento de su capacidad de gozar o bien una disminución de aquellas nuevas penalidades que siempre surgen ante cualquier modificación ambiental, impuesta o autoimpuesta. Las herramientas a utilizar por el deseo para lograr esta finalidad¹¹ son las agregaciones o disgregaciones de moléculas proteicas en el principio de los tiempos biológicos, las mutaciones coloidales en los seres primitivos y las mutaciones genéticas en los superiores. Tanto sea para evolucionar como para adaptarse no hay otro camino que mutar. Si hay que mencionar una diferencia que salte a la vista y que permita deducir rápidamente si un proceso mutacional es evolutivo o adaptativo, diremos que las mutaciones evolutivas van en busca de nuevos o más agudos placeres, mientras que las mutaciones adaptativas se reducen a buscar la supresión o la atenuación de dolores que antes no existían o existían más leves. Puede ser, y de hecho sucede frecuentemente, que una mutación adaptativa termine complejizando al organismo de tal modo que lo haga susceptible de mayores goces, pero ésta nunca es la finalidad, es sólo una excelente consecuencia secundaria del proceso que lo llevó a intentar suprimir algún sufrimiento.

La mutación, sea que trabaje al servicio de un deseo adaptativo o evolutivo, inexorablemente va de lo simple a lo complejo, le es imposible transitar el camino inverso. Nunca, en toda la historia de la vida en la Tierra, una especie ha simplificado el conjunto de su estructura¹². Hay ocasiones en que las mutaciones simplifican alguna parte del todo, algún órgano o un instinto, volviéndolo rudimentario, como cuando dejan ciegos a los topos o reducen las dimensiones de las vértebras finales de los humanos para que éstas no se prolonguen en una inútil y molesta cola. Estas mutaciones pueden tomarse como simplificaciones si se las aísla del organismo en su conjunto, pero si se integran todas sus partes se verá que para enceguecer al topo¹³ se necesitó que mutaran todos y cada uno de

hallar su sustento el que determinó su estructura, y no a la inversa; y que la cosa ha sucedido como si hubiese precedido a la estructura un conocimiento del género de vida y de sus condiciones externas, habiendo, en consecuencia, escogido cada animal su instrumento antes de encarnarse; no de otro modo que cuando un cazador, antes de salir, escoge, según el bosque que haya elegido, su equipo todo, escopeta, carga, pólvora, burjaca, cuchillo y vestido. No es que tire al jabalí porque lleva escopeta de fuerzas, sino que ha tomado ésta y no la de pájaros porque salía a cazar jabalíes; y el toro no embiste porque tiene cuernos, sino que tiene cuernos porque quiere embestir". "[...] Cada organismo es una obra maestra exuberantemente acabada. Aquí no ha abrigado la voluntad primero el intento, conocido después el fin, y más tarde acomodado a él el medio y dominado el material, sino que su querer es también inmediatamente el fin e inmediatamente la consecución. No necesitaba de ningún medio extraño que tuviera que dominar antes; eran aquí uno y lo mismo querer, hacer y alcanzar" (*Sobre la voluntad en la naturaleza*, capítulo de "Anatomía comparada").

¹¹ En este sistema conviven en armonía el teleologismo absoluto y el absoluto determinismo. Es a mi criterio falso eso de que donde actúa el uno necesariamente queda excluido el otro. ¿Por qué se une un átomo con otro? Por compatibilidad electroquímica (causa eficiente). ¿Para qué se une un átomo con otro? Para cumplir su deseo interno de integración (causa final).

¹² Véase al respecto la sección II de la Peritonitis, en donde se hace una crítica de tal inexorable complejización.

¹³ (Nota añadida el 10/9/5.) Me refiero aquí no al topo propiamente dicho (*Talpa europea*), que tiene ojos, si bien pequeños, perfectamente normales, sino a la rata-topo (*Aspalax Olivieri*), que sí ha perdido la vista por

sus órganos en mayor o menor medida debido a la ley sinérgica de interrelación mutacional. Sus ojos se simplificaron¹⁴, pero el topo entero se complejizó, y lo mismo nos sucede a nosotros cada vez que se nos achica el cóccix.

Siendo la mutación la llave utilizada por el deseo para concretizarse, este deseo interno se preocupó de idear un sistema que multiplicara las probabilidades de aparición de estas mutaciones. En base a este criterio surgió primero la conjugación intercelular y luego la reproducción sexual. Antes de ellas, los individuos hijos nacían prácticamente iguales a sus padres en lo que respecta a su acervo genético. Las mutaciones operaban durante la vida del ser expuesto a factores mutágenos o como consecuencia de sus deseos adaptativos o evolutivos, pero al llegar el momento de reproducirse no se producía mutación alguna: si tomamos dos vasos de jugo provenientes de la misma jarra seguramente tendrán un sabor idéntico. Pero ¿qué sucede si mezclamos la mitad de una jarra con jugo de naranja con la mitad de otra con jugo de pomelo? Ahora el jugo cambió, ya no es naranja pura ni puro pomelo; es un híbrido. O una mutación¹⁵. Y una mutación mucho más drástica que cualquiera que pudiese sufrir cada uno de los jugos por sí mismo durante su vida juguil. Evidentemente, las especies que acertaran a desear la reproducción sexual podrían mutar mucho más rápidamente que las otras, con lo que se harían mucho más flexibles a las adaptaciones y evoluciones.

Flexibilidad... ¡Qué palabra tan poco estimada! Y sin embargo no estaríamos acá si nuestras especies antecesoras no hubiesen sido fisiológica y psicológicamente flexibles.

La evolución biológica propiamente dicha comenzó con el principio de división del trabajo, proceso que terminó creando órganos perfectamente diferenciados y adaptados sólo a un fin o a un número reducido de fines e inútiles para cualquier otro propósito. Cuanta mayor división del trabajo hay en el organismo individual de un ser, más evolucionado es. (Digo organismo individual porque esta regla no se cumple si tomamos como organismo a una comunidad entera de individuos, como es el caso de insectos como las abejas o las hormigas, cuya división del trabajo en la comunidad es asombrosa sin ser estas especies ni por asomo más evolucionadas que el solitario orangután que se vale por sí mismo.) Pero esta especialización orgánica rígida totalmente beneficiosa tiene su contracara en la especialización rígida del individuo entero, que lo encasilla en una función o en un ambiente particular y le imposibilita adaptarse a circunstancias diferentes de las que habitualmente se le presentan. Esta especialización individual significa casi siempre la muerte evolutiva de la especie. Ésta no desaparecerá en tanto se mantengan relativamente invariables las condiciones ambientales en que se desarrolla, pero su evolución se detendrá en

completo, conservando tan sólo rastros de los ojos escondidos bajo la piel.

¹⁴ Pero ¿qué papel evolutivo o adaptativo cumple en el topo la ceguera? Creo que ninguno, de lo que se deduce que el topo no deseó quedarse ciego; deseó alguna otra cosa, la cual se alimentó de la malgastada energía consumida por los órganos de la visión, y por eso se quedó ciego. Distinto es el caso de nuestra cola, que nos estorbaba desde que perdiera su prensilidad y por eso deseamos reducirla.

¹⁵ (Nota añadida el 27/10/3.) Error. Aquí no hay mutación, sino recombinación.

seco, se habrá metido en un callejón sin salida.

"Pero ¿qué le importa a una especie seguir o no seguir evolucionando si ya se adaptó bien a su ambiente y tiene asegurada su supervivencia?", me inquirirán quienes envidian a las cucarachas. A ellos les digo que las especies demasiado bien adaptadas a una condición particular de vida tienden a eliminar por selección natural cualquier mutación que intente modificar su estructura, y como una mutación es siempre una complejización, dejan de complejizarse como especie. Pero el anhelo de toda especie, el motor que mueve la vida toda, es el deseo de placeres más refinados cada vez, lo que sólo se hace posible complejizando las estructuras fisiológicas y psicológicas del organismo. Cayendo en la especialización excesiva, la especie, además de arriesgarse a perecer si se modifican bruscamente sus condiciones ambientales, alimenticias, etc., se resigna a saborear los mismos placeres por el resto de sus días, lo que no dejaría de desesperarla si fuese conciente de semejante barrera impuesta por ella misma en contra de la ley suprema de la creación viviente y con ciertas reservas de la inanimada también. El secreto de la evolución, que tan bien lo han entendido las especies de las cuales derivó el hombre, consiste en adaptarse rápido y bien a las condiciones externas, pero nunca *demasiado* bien, para no tentar a la hiperespecialización. Así, cuando ingresen a una etapa próspera y monótona, podrán estas especies mutar por su propia cuenta y riesgo, sin ser acicateadas por fuerzas externas, y estas serán las verdaderas mutaciones evolutivas.

El caso de las plantas es un gran ejemplo de cómo una línea mutacional puede perjudicar más que ayudar a un especie cuando se especializa demasiado. La planta con clorofila sólo necesita sol, agua, minerales, oxígeno y dióxido de carbono para sobrevivir. No necesita perseguir a su alimento; una vez en tierra fértil, tiene todo lo indispensable. Maldito el día, pensarán los árboles, que son los únicos vegetales que me parece tienen algo similar a nuestra autoconciencia, maldito el día en que nuestros antecesores desearon echar raíces e instalarse sedentariamente en un terreno cualquiera, perdiendo así las esperanzas de movilizarse por propia cuenta. Humedad segura a cambio de libertad de movimiento fue una decisión acertada desde una óptica adaptativa, pero errónea desde la óptica evolutiva, porque se olvidaron de que al enraizarse perdían también el poder de huir de sus predadores, y esta condición de víctimas acorraladas, que seguramente no existía cuando decidieron echar raíces al no existir todavía los animales terrestres (si los animales vegetarianos hubieran colonizado la tierra junto con los vegetales éstos no habrían optado por la indefensión de las raíces, y es probable que la decisión de las plantas de vivir en tierra firme se debiera en gran medida a la inexistencia de predadores en ella en esos tiempos), esta condición de víctimas acorraladas hizo que los vegetales se embarcaran en una carrera armamentista química y morfológica para evitar que se los comiesen, y este sistema mutacional consistente en hacerse cada vez más indigerible o venenoso a los jugos digestivos cada vez más poderosos de los animales, o más pinchudo, cortante o inalcanzable a sus bocas, les dejó de ahí en más y hasta la fecha muy poco tiempo de respiro como para pensar no en adaptarse sino en evolucionar, algo que en el reino vegetal no está muy visto, excepto, claro está, en los árboles, que vienen a ser lo que los primates son en el

reino animal. (¿Vendrá de ahí la relación tan estrecha de ayuda mutua que ha caracterizado siempre a los primates y a los árboles?)

Las etapas prósperas y monótonas, como dije, son el necesario caldo de cultivo de las mutaciones evolutivas. Hay una teoría en el mundo antropológico que afirma que el hombre comenzó a ser hombre cuando decidió (o lo decidieron a) bajar de los árboles y vivir de la caza y la pesca en vez de las frutas. Para una especie que no corre muy rápido que digamos, ni tiene afilados dientes o picos, ni largas mandíbulas, ni poderosas garras, cazar o pescar se hace poco menos que imposible... si no se usa la inteligencia. Por más instinto que desarrollaran para "presentir" la ubicación y condición de su presa, con el bipedismo o el ganeo monesco no podrían haber alcanzado ni a un cervatillo renco. Pero tenían manos, y tenían piedras. Y tenían grandes cerebros que les sugirieron agarrar (o mejor dicho "amanar") las piedras y lanzárselas a los animales que deseaban comerse o a los que querían ahuyentar para que no se los comieran a ellos. Es entonces cierto lo que plantea esta hipótesis: el cambio en las condiciones de vida experimentado por el antes recolector de frutas y ahora sanguinario cazador propició el desarrollo de su inteligencia. Pero si nos atenemos a mis definiciones anteriores, este desarrollo de la inteligencia, ¿se debió a una cadena de mutaciones evolutivas o meramente adaptativas? Evidentemente a una de las segundas, porque lo que ansiaban los homínidos no era mayor placer sino menor dolor, querían evitar el dolor fisiológico y para ellos también psicológico que provoca el hambre. No querían degustar nuevos bocados, hastiados ya de tanta fruta; simplemente la fruta, por alguna causa (¿cambio climático?, ¿destierro --o mejor dicho desarboricolarización-- por parte de arborícolas más poderosos?), se les negó, y entonces no tuvieron otra opción que calmar el apeto con productos animales, que era lo único que podían encontrar con abundancia en ese nivel además del indigerible pasto. La conciencia humana dio así su primer gran salto hacia la autoconciencia, pero este salto fue puramente adaptativo --si bien contribuyó decisivamente para que se produjeran los futuros saltos evolutivos¹⁶.

¹⁶ (Nota añadida el 15/5/5.) Según el antropólogo Robert Ardrey, el paso de los árboles a las praderas, y más aún, el de las praderas africanas a los inclementes terrenos euroasiáticos, fue debido, ante todo, al espíritu aventurero del antecesor del hombre. Si esto es verdadero, a la luz de mi teoría estos procesos serían entonces evolutivos y no adaptativos, pues el ir en busca de aventuras es espiritualmente placentero, contrariamente al displacer fisiológico que motiva la búsqueda de alimento. El siguiente es un resumen del punto de vista de Ardrey: "La conducta exploratoria es una tendencia a explorar lo extraño, aun a riesgo de la supervivencia personal. Pese al riesgo, las ventajas selectivas del impulso exploratorio son múltiples. Pueden descubrirse nuevas fuentes de alimentos o refugios nuevos y más seguros. [...] la conducta exploratoria se parece a una amplia póliza animal de seguros en que la inversión de un pequeño riesgo en la actualidad puede equiparnos con mayores probabilidades de supervivencia en el mañana. [...] J. Lee Kavanau [...] demostró que el ratón de patas blancas, ante un laberinto de 1205 vueltas y 445 callejones sin salida, puede aprender a conocerlo por todos lados en dos o tres días, sin ninguna especie de refuerzos por recompensas o castigos a la manera de Skinner. Efectúa la exploración por la exploración misma. [...] Durante largo tiempo me ha dejado perplejo la fundamental observación de que los más juguetones, los más exploradores y los más destructivos de los animales jóvenes se encuentran entre los primates y los carnívoros. [...] Lo que ocurrió en nuestra historia, creo, fue que adquirimos una doble dosis de conducta exploratoria. Éramos primates por herencia y depredadores por adaptación. Y unimos las tendencias de las dos familias que tienen carácter más exploratorio de los animales. Quizá nuestro abandono de la selva fue obra de cachorros humanos más

Al dejar de ser un animal arborícola para vivir en el suelo de las praderas, el antecesor del hombre comprendió que no podría sobrevivir valiéndose sólo de sus instintos y de sus instrumentos corporales de ataque y defensa. Necesitaba desarrollar su inteligencia, proceso que había iniciado su antecesor primate viviendo en los árboles. Del mero arrojar piedras y ramas pasó a la fabricación de lanzas, flechas y todo lo demás, lo que poco a poco le fue sirviendo no sólo para sobrevivir, sino también para ejercitar su mente, su inteligencia utilitaria, lo que contribuía a expandirla más y más, pues todos saben que la ejercitación desarrolla los músculos y el cerebro es uno de ellos, dígase después lo que se dijere respecto de la herencia de caracteres adquiridos.

La inteligencia humana siguió así su desarrollo adaptativo hasta el momento en que las herramientas le proporcionaron al hombre tanta seguridad defensiva y alimenticia que no necesitó preocuparse demasiado por esas cuestiones. En este sentido, más que la vida de cazador nómada, siempre peligrosa y sujeta a más o menos regulares hambrunas, fue la posterior vida de pastor y agricultor sedentario la que le permitió al hombre un pasar relativamente acomodado y creó entre sus horas diurnas algunos baches de inactividad y despreocupación¹⁷ que en un

notables que otros por su sensibilidad a los atractivos de la aventura. No podemos saberlo. Sólo sabemos que se dio el salto. Y sabemos que hubo un día, hace aproximadamente medio millón de años, en que nos liberamos de la prisión ecuatorial y salimos a conquistar el mundo. ¿Fue solamente necesidad? ¿Hubo un aumento de población en el mundo tropical? No hay ningún testimonio fósil. [...] ¿fue porque aprendimos a hacer fuego, y por ende podíamos dirigirnos hacia climas hostiles? Pero no hay ningún indicio de que aprendiéramos los usos del fuego antes de llegar allí y necesitarlo. [...] Llego a la conclusión de que la conducta dominante fue el espíritu de aventura. Era un impulso profundamente arraigado en el ser humano en evolución desde los más antiguos tiempos de la aventurada aceptación por el primate de los arriesgados hábitos cazadores. Mientras hicimos el lento avance selectivo del pie y la mano, permanecemos prisioneros de nuestra nueva cultura. Según los estudios de Napier, todavía hace dos millones de años [...] la mano no había evolucionado lo suficiente para adquirir la capacidad de aprehensión que exige la artesanía de la cultura acheulense. Cuando llegó ese momento, fuimos libres. El tamaño del cerebro significaba poco, la mente social mucho. Pero nos liberamos de las limitaciones anatómicas que nuestro pasado simiesco había puesto a nuestras inclinaciones aventureras. [...] Así, con el vasto concurso del tiempo, nos desplazamos más allá del límite del desierto, a selvas que no habíamos visto nunca, al frío de los inviernos que nunca habíamos previsto en nuestra existencia ecuatorial, a oscuras estaciones desconocidas bajo el sol tropical, a nevadas -- ¿qué serían esos hermosos copos deslumbrantes?--, a vientos flagelantes que laceraban nuestra piel. Pero no volvimos atrás. [...] A medida que avanzábamos, inventábamos. Descubrimos el valor del fuego y el calor. Fabricamos rudas vestimentas. Tarde o temprano experimentamos con los refugios. Fueron todos avances culturales sin los cuales habríamos perecido en el mundo septentrional, así como todos ellos carecían de importancia bajo un sol tropical. Indudablemente, hubo quienes retornaron o murieron en el camino. Mas para todos aquellos que iniciaron el camino por el gran mundo, [...] tuvo que haber algún motivo fuera de nuestros robustos cuerpos adaptados o nuestro parcialmente adaptado cerebro de mil centímetros cúbicos. Tuvo que haber dentro de nosotros antiguos vientos, antiguas curiosidades de primates y nuevas exigencias de exploración propias de los depredadores. Éstas no fueron tanto consecuencias biológicas del avance cultural como antiquísimas exigencias biológicas, que aún están vivas dentro de nosotros y se convierten en una cualidad dominante en la vida de nuestra especie. La aventura" (Robert Ardrey, *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador*, capítulo VI).

¹⁷ La despreocupación relacionada con los predadores y el frío la encontró, sobre todo, gracias al dominio del fuego. Excluyendo el lenguaje hablado, no hubo factor que contribuyese más que éste al desarrollo de la inteligencia abstracta, si bien su contribución fue indirecta y además opacada por la nefasta utilización gastronómica que se le dio a este elemento.

primer momento llenó con el sueño prolongado o con la pereza cuando ya no se podía dormir más, pero que conforme aumentaba su inteligencia se le hicieron más y más tortuosos, pues la conciencia fina conlleva dolores que la conciencia bruta desconoce, y así como un gato puede pasarse horas y horas echado en el suelo sin sentir ningún dolor ni perturbación, al hombre que a fuerza de ejercitar su inteligencia se ha hecho mínimamente conciente de sí mismo lo acecha en su tiempo libre un enemigo que tal vez no sea mortal, pero que es decididamente molesto: el tedio. Pero no seamos desagradecidos con él, porque así como el hambre y el miedo a los predadores nos llevaron a fabricar herramientas, así el tedio hizo que nos interesásemos en matar el tiempo de un modo inútil a cualquier otro propósito que no fuese precisamente el de matarlo, el de no aburrirse. Así fue como nació el arte, que si bien no es una manifestación enteramente privativa de la especie humana, es su punto más excelso, pues el deseo de placer individual es la ley primera que rige a la materia toda, y el arte bien entendido (lo mismo que la ciencia bien entendida) no es más que la subjetivación de dicha ley natural, lo mismo que el amor es la subjetivación de la ley de atracción universal de la materia.

Dije que el hombre, a esta altura, ya es un poco conciente de sí mismo, pero me parece que la real autoconciencia no le llega sino con la ciencia --perdóneseme la rima involuntaria--, entendiendo por ésta la capacidad de realizar operaciones matemáticas, esto es, abstraer de las cualidades cantidades y jugar con ellas como si las cualidades no existieran. Sólo después de que la inteligencia utilitaria se abriera hacia la inteligencia artística y científica, llegaría la real autoconciencia, la que a su vez se abriría hacia dos campos diferentes pero unidos en su intimidad: la religión y la filosofía.

Un hombre puede ser conciente de lo que lo rodea e incluso de sí mismo, pero un hombre no es un *homo sapiens* hasta que se pregunta sobre los porqué de los procesos externos o internos que percibe. Este buscar razones (en un sentido abstracto) o causas (en un sentido concreto) de lo que acontece en lugar de conformarse con apreciarlo, es lo que caracteriza al espíritu filosófico. Es bien cierto que, como decía Platón, el asombro, la perplejidad ante los sucesos es el comienzo de cualquier filosofía, pero muchos animales hay que se asombran de algún suceso e incluso hay algunos que se aventuran al análisis del cómo está ocurriendo, pero no hay ninguno, con excepción del hombre, que se interese en el porqué, y esto es así porque el porqué nos remite a sucesos pasados, nos saca del presente, y razonar sobre lo que ya ocurrió es algo que sólo una inteligencia simbólica, que piense por símbolos y no por imágenes, puede realizar¹⁸.

Y así como el porqué es la pregunta que no se cansan de hacer los filósofos, los religiosos tienen también la suya, y es el para qué. *Por qué vivimos* es una pregunta filosófica; *para qué vivimos* es una pregunta religiosa. Por eso la ley de causalidad es tan importante para los filósofos como la ley de finalidad lo es para

¹⁸ Esto no implica que los demás animales no puedan tener buena memoria, pues la memoria no razona sobre sucesos pasados, simplemente los trae a la conciencia. El perro que recuerda el mal trato infligido por un pretérito dueño y que al toparse con él le gruñe no está razonando causalmente, simplemente recuerda y asocia ideas y esto provoca el reflejo condicionado del gruñido.

los religiosos. Y para los filósofos religiosos --porque los hay, o al menos los habrá algún día--, ambas leyes no son más que una sola vista desde puntos de observación diferentes: el pasado, en la primera, y el futuro en la segunda.

Parecería ser, si nos dejamos seducir por los pantallazos generales, que la conciencia filosófica es un derivado evolutivo de la conciencia científica y lo mismo la conciencia religiosa respecto de la artística. El conocimiento del mundo de los fenómenos percibidos, o sea la ciencia, abrió paso al conocimiento del mundo de los fenómenos aún no percibidos que caracteriza a la filosofía¹⁹; y el contemplar algo creado por el hombre o por uno mismo, recibiendo placer en la contemplación, o sea el arte, abrió paso a la contemplación placentera que lo creado por la naturaleza o lo increado, o sea la religión.

Viéndolo así, podríamos conjeturar que la religión concuerda más estrechamente con los mecanismos universales que la filosofía, puesto que el principio de placer no abandona nunca el accionar religioso y en cambio la filosofía se desentiende de él, buscando no el placer sino el conocimiento. Pero esto es erróneo. Me viene a la mente una analogía un poco rebuscada pero que graficará bien la cuestión. Supongamos que nuestra vida es un camino que debemos recorrer a pie, y que nuestra caminata es placentera... sólo cuando adelantamos el pie izquierdo. Pero adelantar el pie izquierdo todo el tiempo no tendría sentido; para ello necesitaríamos avanzar a los saltos, lo que nos desgastaría sobremanera y al poco tiempo abandonaríamos el peregrinaje. Lo lógico, si queremos adelantar el curso de nuestro pie izquierdo lo más que podamos, es avanzar caminando o bien corriendo, y esto se logra intercalando el movimiento entre ambos pies. La mitad del tiempo el pie izquierdo no avanzará, y por ende no obtendremos placer, pero así y todo nos conviene movilizarnos de esta suerte si pretendemos que a la larga nuestro avance sea mayor que el del individuo que, fatigado por los saltos, descansa en la banquina, o que el de aquel otro, todavía más inepto, que considera del todo inútil movilizar su pie derecho, por lo que lo único que intenta es estirar lo más posible su pierna izquierda del punto de partida, adoptando la posición clásica del bailarín abierto de gambas en el piso del escenario, no pudiendo avanzar ya más y sufriendo un dolor agudísimo en sus partes nobles (léase conciencia). De más está decir que la pierna izquierda es la religión y la derecha la filosofía, que no se puede avanzar sin cansancio hacia el gran placer si no lleva uno consigo el conocimiento.

Ahora bien; si es cierto que el principio de placer es una ley universal y que la forma más acabada de llegar a él pasa por la autoconciencia, ¿por qué los demás seres no se hacen autoconcientes como el hombre y (tal vez) el árbol?

¹⁹ Si un fenómeno que (por el hecho de no ser percibido) pertenece al terreno de la filosofía de repente es susceptible de percepción, automáticamente pasa del terreno de la filosofía al de la ciencia. Hablar del átomo, en la época de Demócrito, era hablar filosóficamente, mientras que hoy hablar del átomo es hablar científicamente. Este avance, este copamiento que la ciencia pareciera ejercer sobre la filosofía debido a los refinamientos preceptivos llevó a ciertos pensadores de este siglo a suponer que ya la filosofía no tenía razón de ser, que la ciencia se iría poco a poco encargando de resolver todos los misterios filosóficos tan bien como resolviera el misterio atómico. Esto es harto incorrecto, porque lo esencial, por mucho que percibamos el mundo, siempre será invisible a los ojos. "Vemos" los átomos y hacemos ciencia viéndolos, pero nunca jamás veremos a las mónadas, y es por eso que nunca jamás la ciencia jubilará a la filosofía.

Respecto de la materia inorgánica, creo haber explicado que su autoconciencia es imposible. Respecto de los vegetales también lo es en la medida en que no acierten a escapar de la guerra químico-morfológica que les imponen sus predadores, desde los unicelulares hasta los hipopótamos. Mientras los deseos del conjunto de individuos de una especie o grupo subespecífico estén centrados en la lucha por la supervivencia, mientras se piense prioritariamente en qué comer, o en cómo defenderse de los depredadores, o en con quién aparearse, no quedará margen para el deseo evolutivo, que es el que produce las más grandes mutaciones en cadena y las más armónicas recombinaciones genéticas vía sexo, las cuales culminan en la autoconciencia. Hay animales que sí estarían en condiciones de acceder a la autoconciencia... de no existir nosotros, los depredadores por antonomasia. Los chimpancés y los elefantes tienen un nivel de conciencia tan grande que algunos biólogos afirman que son al menos un poco autoconscientes; y si llegaron a ese nivel de inteligencia fue porque lograron adaptarse bien y rápido a su medio ambiente y a la vez no se hicieron presa sistemática de ningún depredador. Si a esto les sumamos las facilidades de que disponen para encontrar alimento, tenemos un par de especies en las mismas o parecidas condiciones que presentaba el antecesor del hombre antes de hacerse autoconsciente. Pero sucede que desde hace un par de siglos el hombre ha venido destruyendo sistemáticamente a estos animales, retro trayéndolos a la época en que los deseos de supervivencia imperaban en ellos, y no se puede desear la autoconciencia en medio de una persecución. Por eso, por causa de nuestra propia inteligencia, somos los únicos seres autoconscientes que hay en el planeta²⁰.

Tengo la sospecha de que el hombre, tal como lo conocemos hoy, terminará extinguiéndose. Pero no por culpa del virus del sida o por una guerra nuclear, sino por causa de la nueva especie que surgirá de sus entrañas. Lo que hoy es el hombre para el chimpancé, mañana lo será nuestro sucesor para nosotros²¹.

Va a llegar un momento en el que las diferencias morfológicas, fisiológicas y sobre todo psicológicas de los seres humanos serán tan extremas, que los individuos de temperamento más equilibrado ya no podrán cruzarse sexualmente con los menos equilibrados. Esto hará que se forme una elite de individuos incruzables primero, que tal vez se extingan en un corto período por estarse cruzando siempre con individuos de cercano parentesco genético, lo que no impedirá que surja una nueva ola de incruzables, esta vez más numerosos y esparcidos, quienes poco a poco competirán en número con los antiguos humanos. El hombre dejará de ser la especie dominante del planeta, y lentamente

²⁰ Los cetáceos también parecen dirigirse presurosos hacia la autoconciencia, pero para lograr esto deberían abandonar --ya por segunda vez-- el agua, pues la espiritualidad y el medio líquido no se llevan muy bien, y esto no parece posible de suceder mientras existan hombres que los busquen para matarlos o para encerrarlos en un acuario. En este sentido, los que más posibilidades tienen de autoconscienciarse son los perros domésticos.

²¹ No se entienda con esto que el hombre desciende del chimpancé, pues este es un craso error. Tanto el hombre como el chimpancé descienden de un antepasado común ya extinto.

ingresará en la categoría de animal en peligro de extinción.

Muchas causas indirectas tendrán que ver con este decrecimiento, pero una de las más importantes vendrá por el lado de la farmacología. Sucederá que los nuevos hombres comprenderán lo que nosotros aún no comprendemos respecto de las vacunas y los medicamentos: su carácter ambivalente, su condición de arma de doble filo. Cuando ingerimos un antibiótico, lo hacemos con el propósito de ayudar a nuestro sistema inmunológico para que se deshaga de los virus y bacterias patógenas que nos parasitan o que tememos que nos parasiten. Si nos circunscribimos en una perspectiva meramente individual y eliminamos el factor tiempo en un sentido amplio, podemos colegir que los antibióticos cumplen bastante bien su cometido: eliminan a los gérmenes patógenos que, de no haber sido por los remedios, habrían terminado matando al individuo u *obligando a que sus propias defensas matasen a los intrusos*. Entiéndase por qué subrayo esto. En la lucha por la existencia, siempre hubo y habrá predadores y presas. Pongamos como ejemplo de predador actual al guepardo y como ejemplo de presa a la que le es natural: la gacela thompson. Durante siglos y siglos estos dos mamíferos han ido mutando su estructura psicofisiológica con un solo objetivo prioritario: hacerse más veloces. La gacela thompson es el herbívoro más rápido del África, es prácticamente inalcanzable para leones, leopardos y demás carnívoros, excepto para el guepardo, que le gana en velocidad en tramos cortos. El guepardo, "eligiendo" como su presa natural a esta gacela, la obligó a ser más veloz cada vez para que disminuyesen las probabilidades de éxito de cada cacería. ¿Que qué tiene que ver esto con los humanos y los medicamentos? No os apresuréis, que ya voy llegando al punto.

Supongamos algo delirante, supongamos que las gacelas thompson de repente se vuelven tan inteligentes como los humanos, o al menos lo suficientemente inteligentes como para construirse unas patinetas o algo así que desarrollasen una velocidad mayor que la de los guepardos, pero no mucho mayor. Estos carnívoros, asombrados en su inconciencia por la velocidad que de repente han cobrado sus presas, mutarán sabiamente su estructura, haciéndose todavía más delgados, con las piernas más largas y musculosas y un perfil más aerodinámico. Con el correr de los siglos, los guepardos ya habrán alcanzado la velocidad de la patineta, y en poco tiempo más la habrían superado... de no ser porque las gacelas, atentas a las mutaciones de su rival, para ese entonces ya habrán construido una nueva patineta más veloz que la anterior. Este proceso se repetirá una y otra vez: los guepardos haciéndose más veloces y las gacelas también, sólo que gracias a un artefacto exterior a su ser, no gracias a su velocidad propia. Ahora supongamos que, por equis causa, dejan de funcionar las patinetas todas y encima las gacelas pierden la capacidad que tenían de construirlas. Tendremos entonces a unos guepardos capaces de desarrollar velocidades siderales en comparación con las gacelas, cuyas velocidades propias no sólo no aumentaron desde la invención de la patineta, sino que disminuyeron considerablemente debido a la atrofia muscular que se les generó sobre todo en las patas por causa de la falta de ejercicio. Es de preverse lo que sucederá: las gacelas thompson no dispondrán del tiempo suficiente como para mutar acelerando su velocidad, y serán devoradas una por una por los guepardos e

incluso por carnívoros más lentos, extinguiéndose la especie.

¿Entendéis ahora la analogía? La gacela thompson es el hombre, el guepardo sus microbios patógenos y la patineta los medicamentos que utilizamos para combatirlos.

Mientras los medicamentos no existían, o sea desde siempre hasta el siglo XIX más o menos (no estoy tomando en cuenta los medicamentos naturales porque éstos no atrofian tanto la capacidad inmunológica como los artificiales)²²; mientras los medicamentos no existían, decía, el hombre libraba una feroz batalla cara a cara contra los microbios, ganando algunas veces, perdiendo en otras, como el guepardo y la gacela. Con el advenimiento de los medicamentos modernos, el hombre dio un gran salto en el sentido de haber adquirido una eficaz herramienta *externa* (cultural, no genética) para defenderse de los únicos predadores naturales que ponían en relativo peligro su existencia como especie. Este gran salto podría decirse que se inició con la invención de la vacuna y llegó a su pico eufórico con el descubrimiento de la penicilina, y es hoy día que muchísima gente sigue creyendo que dentro de poco tiempo los medicamentos acabarán con todas las enfermedades humanas, o al menos con las que son causadas por virus y bacterias. En efecto, las vacunas, penicilina y demás antígenos disminuyeron drásticamente la cantidad de muertes por viruela, malaria, sífilis, tuberculosis y demás, pero ¿a qué precio? Al precio, contesto yo, de trasladar parte de esa mortandad hacia otras enfermedades infecciosas que aparecían o cobraban virulencia conforme las primeras se dominaban, o lo que es peor: al precio de convertir estos padecimientos agudos, por no sé qué vía causal, en enfermedades crónicas y degenerativas, como el cáncer²³, la diabetes o mismo la insania mental. Es cierto que, en términos absolutos y simplistas, la relación *gente enferma/gente sana* disminuyó bastante desde el siglo XVIII hasta hoy, pero eso no se debe a la acción de los medicamentos sino a las mejoras en las condiciones higiénicas de las diferentes poblaciones (redes cloacales, agua potable, recolección de residuos) y a su mejor nutrición. Llegará el momento en que ciertas personas lo bastante equilibradas comprenderán esto y se abstendrán de consumir toda medicina, poniendo el acento sólo en su higiene exterior e interior y sobre todo en el optimismo y la voluntad de vivir, los dos factores que contribuyen con mayor peso a erradicar las enfermedades propias e incluso las ajenas o a mantener la inmunidad frente a ellas. Hay gente que ya se priva de las medicinas por motivos éticos más que médicos, pues son bien conocidas las

²² Entiendo por medicamento natural aquel que se consume directamente de la naturaleza, sin mediar ningún tipo de proceso artificioso (como la inoculación subcutánea o la cocción, por ejemplo). Medicamento artificial, en cambio, es para mí toda sustancia que se suministra con fines terapéuticos que ha sido sometida a uno o varios de estos procesos artificiosos, así sea esta sustancia completamente natural (extraída de la naturaleza) o sintetizada en un laboratorio.

²³ "Actualmente se sabe --dice alguien desde la revista *Infectología & microbiología clínica*, volumen 9, número 1, año 1997, p. 15-- que el 20% de los cánceres humanos están asociados con virus oncogénicos". Yo confío en que en el futuro se descubrirá una estricta relación causal entre la aparición de tumores malignos y la represión medicamentosa de virus infecciosos que se refugian del ataque y luego se manifiestan por esa vía.

torturas y matanzas perpetradas a un sinnúmero de mamíferos --desde simples roedores hasta vagabundos que nadie reclama como desaparecidos-- en pro del perfeccionamiento de estos productos. Estos dos razonamientos serán los puntales que llevarán al nuevo hombre a distanciarse genética y culturalmente del viejo hasta el punto de formar una nueva especie.

Con el tiempo, la selección natural eliminará, de los neohumanos, a los menos higiénicos y optimistas, y de los humanos comunes a los menos medicamentados. Los gérmenes patógenos seguirán atacando a las dos especies por igual, sólo que éstas se defenderán con armas bien diferenciadas. Al cabo de algunos siglos, los microbios se habrán complejizado tanto (no en su morfología sino en su resistencia) que obligarán al hombre a complejizar tremendamente sus defensas, al nuevo vía mutación-selección natural, y al viejo vía medicación-selección natural.

Hoy en día no hay que ser un genio para trabajar en el campo de la infectología y descubrir una nueva droga que combata el sida y otros virus de moda. Basta tener una mente despierta y unos conocimientos enciclopédicos sobre la materia para lanzarse a tal empresa con buenas chances de triunfar. Esto se debe a que las redes de causa y efecto que es necesario visualizar para llegar a buen puerto en la investigación no son demasiado complicadas (excepto si se estudian los efectos colaterales que resultan de la inmunización apetecida, pero eso es algo que a los microbiólogos de hoy no les interesa mucho). No sucederá lo mismo en el futuro, cuando todo razonamiento, no sólo los relativos a la microbiología sino cualquiera relacionado con cualquier otra disciplina científica (menos la matemática, la física y la química puras), se hará tan complejo que será poco menos que imposible madurarlo apelando únicamente a las deducciones e inducciones que nos recomienda la lógica. Para esa época, prácticamente todos los problemas científicos se resolverán al modo einsteiniano, por vía de la intuición, la que atraerá, por así decir, al investigador hacia la solución buscada evitando que se pierda en la maraña causal y tome uno de los tantos caminos que no lo llevarían a ningún lado²⁴. Pero hete aquí que, según un axioma de mi autoría en el que confío ciegamente, la intuición (lo mismo que los razonamientos trascendentes) depende para su perfeccionamiento del consiguiente perfeccionamiento ético del individuo intuyente, de suerte que un individuo de carácter necrofílico está incapacitado para razonar-intuir sobre asuntos demasiado complejos o trascendentes²⁵. La ciencia actual no emplea estos razonamientos de ida y vuelta, razón por la cual no son poco frecuentes los científicos canallas y/o tontos; pero los científicos del futuro, o al menos los que se adentraren en terrenos complejos o trascendentes, necesariamente serán buenas e inteligentes personas. Pero una buena persona, ¿contribuiría con una industria que mata y tortura millones de animales con sus experimentos?; y una inteligente persona, ¿contribuiría con una industria que canjea enfermedades infecciosas por

²⁴ Ver, en los dos primeros capítulos del presente extracto, las entradas correspondientes a los días 19/7/3, 2/9/6 y 11/9/6, y en el capítulo 9 la entrada del día 8/8/7, en donde adopto una diferente postura en relación a este tema. No olvide el lector que estas especulaciones evolucionistas datan de 1999.

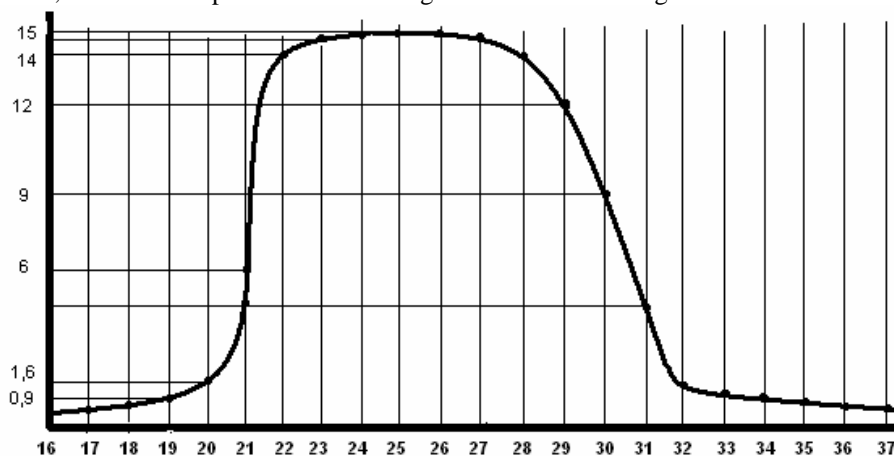
²⁵ Ver los capítulos 9 y 12 del presente extracto.

enfermedades degenerativas? Evidentemente no, de lo que se deduce que llegará un punto en el que ya no habrá microbiólogos deseosos de descubrir nuevas drogas, o los habrá, pero serán éstos incapaces de hacerlo por la complejidad de la empresa. Comenzarán a escasear los medicamentos efectivos, y esto llevará a los viejos humanos a ser presa fácil de sus complejos parásitos, desatándose terribles epidemias que acabarán con gran parte de ellos. Y de los que se salvasen de las enfermedades agudas, gran parte morirá por enfermedades crónicas derivadas del abuso de medicamentos, o intoxicados por los nuevos cócteles, ya no tan "efectivos" como otrora. La pobre gacela se habrá convertido en una tortuga sin su patineta.

Otro factor que ejercerá casi tanta presión como el antedicho a la hora de hacer pasar a la historia a la especie humana, será la reticencia que ya hoy se nota en algunas personas respecto de la procreación.

Las matemáticas nos dicen que para que una población se mantenga cuantitativamente nivelada es necesario que, en promedio, cada individuo traiga al mundo la cantidad suficiente de hijos como para que dos de ellos lleguen a reproducirse y engendrar otra cantidad similar de hijos, y así sucesivamente. Mientras no existían los anticonceptivos artificiales, se procreaban en general mucho más que dos hijos por pareja, pero la mayoría de ellos no vivía lo suficiente como para reproducirse, con lo que las poblaciones se mantenían relativamente estables. La explosión demográfica llega de la mano del control higiénico de las grandes poblaciones, que seguía reproduciéndose al mismo desenfrenado ritmo, sólo que ahora no morían tantos bebés en los partos ni tantos niños en sus primeros años. Esta explosión está teniendo su punto de inflexión en estos precisos momentos, lo que significa que la población mundial seguirá creciendo, pero a un ritmo más lento, para luego comenzar a decrecer conforme las masas poblacionales del tercer mundo tengan acceso a los diferentes anticonceptivos que cada vez serán más efectivos y baratos. La gente dejará de procrear hijos en cadena hasta estabilizar la población mundial, y de ahí en más comenzará el peligroso decrecimiento²⁶.

²⁶ Si dibujamos un sistema de coordenadas en donde el eje X represente al tiempo y el Y a la población humana mundial, obtendremos probablemente la siguiente doble curva sigmoidea:



Sin embargo, habrá un grupo que se resistirá a utilizar estos anticonceptivos o los utilizará muy de vez en cuando. Será el mismo grupo ya descrito que se resistiera a consumir medicamentos. Se resistirá totalmente a los anticonceptivos medicamentosos por la razón antedicha, pero también se resistirá, aunque no totalmente, a la utilización de preservativos y demás artefactos de uso externo por la sencilla razón de que estos nuevos hombres, estos superhombres, amarán la vida y gozarán hasta el infinito con cada vida engendrada por ellos o por cualquiera, lo que los hará tan prolíficos como los conejos si cabe la exageración. Los antiguos humanos aducirán que no es posible educar y alimentar sanamente sino a uno o dos hijos por pareja, y a eso se atenderán, no comprendiendo que priorizar el aspecto económico por sobre el biológico y el psicológico los llevará a la infelicidad primero y luego a la extinción. Los superhombres, en cambio, serán tan sabios que podrán educar ellos mismos a sus incontables hijos sin necesidad de escuelas o universidades, y los alimentarán de una forma tan natural que no necesitarán, para cubrir los gastos de todos, ni la mitad de lo que los viejos hombres, mucho más adinerados, destinarán a la nutrición de cada uno de sus hijos. Y lo mismo para la vestimenta, la salud y demás necesidades.

Alguien objetará lo siguiente: Si es verdadero el principio que afirma que el amor sexual incondicionado tiende a unir individuos de temperamentos opuestos o bien diferenciados, y siendo los neo humanos temperamentalmente más equilibrados que los humanos, ¿no tenderán los primeros a ser atraídos sexualmente por los segundos y viceversa antes de que se produjese la escisión específica?, ¿no están "condenados" los neohumanos a refundirse con el antiguo grupo debido a esta ley de atracción sexual antiendogámica? Puede que sí, contestaré, pero no lo creo, y baso esta no creencia en el hecho de que, si bien en los neohumanos la decisión del apareamiento con tal o cual sujeto estará condicionada prácticamente en un cien por ciento de los casos por el amor y por el atractivo sexual que el amor despierta, no sucederá lo mismo con los humanos, quienes antepondrán a este deseo instintivo e intuitivo la situación económica del

dibujada a partir del siguiente cuadro:

Comienzos del siglo...	Miles de millones de hab.	Crecimiento o decrec. (%)	Comienzos del siglo...	Miles de millones de Hab.	Crecimiento o decrec. (%)
XVI	0,40		XXVII	14,60	- 2
XVII	0,50	+ 25	XXVIII	14	- 4
XVIII	0,65	+ 30	XXIX	12	- 14
XIX	0,90	+ 38	XXX	9	- 25
XX	1,60	+ 78	XXXI	4,50	- 50
XXI	6	+ 275	XXXII	1,50	- 67
XXII	14	+ 133	XXXIII	1	- 33
XXIII	14,60	+ 4,30	XXXIV	0,80	- 20
XXIV	14,90	+ 2	XXXV	0,70	-12
XXV	15	+ 0,7	XXXVI	0,60	- 14
XXVI	14,90	- 0,7	XXXVII	0,50	- 17

Pasado el año 3700, la población mundial continuará mermando más o menos un 20% por siglo hasta su completa extinción allá por el año 6000 según mis precarios cálculos. Supongo que la curva aquí esbozada se modificará un poco si es que se logra clonar seres humanos en forma masiva en los próximos siglos, pero no creo que con este solo recurso se pueda salvar a la especie.

o la pretendiente; y como los neohumanos, por motivos éticos, serán sin excepción individuos pobres de toda pobreza material, los humanos se negarán sistemáticamente a procrear con ellos por más que muy por dentro lo desearan, y ese mandato cultural los aislará hasta llevarlos a la ruina, no a la ruina económica por cierto, sino a la ruina genética.

Una vez extinguidos los viejos humanos, los nuevos tendrán vía libre para evolucionar a su antojo, y lo harán a una velocidad increíble comparada con la que se han tomado las demás especies para modificar sus estructuras, pues bien dijimos que la clave del transformismo es el deseo, y los humanos tienen la ventaja de ser conscientes de lo que desean en mucha mayor medida que cualquier otro animal o planta, lo que potencia grandemente la sinergia mutacional causada por el querer. Además, para que las mutaciones específicas lleguen a enquistarse se necesita que una masa crítica de individuos desee (conciente o inconcientemente) lo mismo en un mismo período compacto de tiempo, es decir, los deseos de cada individuo deben ser similares a y sincronizados con los del resto de los individuos desiderativos de su mismo grupo. Esta situación no se produce con gran frecuencia en especies cuyos integrantes se hayan dispersos entre sí y sólo se juntan para reproducirse; en cambio, las especies que se agrupan en comunidades tienen mayores probabilidades de sincronizar y unificar sus deseos, lo que posibilita que el grupo entero se incline hacia la mutación y, una vez realizada ésta dentro de la comunidad o estando el proceso mutacional en marcha, los individuos o comunidades de la misma especie que se toparen con el grupo mutante apreciarán (conciente o inconcientemente) las ventajas o desventajas de aquel cambio y se plegarán a él o lo rechazarán, dejando así la última palabra sobre el asunto al gran juez llamado selección natural, que premia a los que han sabido desear con altura y visión de futuro y castiga a los que desean nimiedades de corto alcance. Así las cosas, y visto y considerando que el hombre es el animal social por excelencia²⁷, una vez adquirido un relativo equilibrio temperamental en el conjunto de los neohumanos no les será difícil a éstos unificar, sincronizar y trascendentalizar sus deseos por vía cultural (conciente), de modo que si todos o un buen grupo deseara determinada modificación morfológica, fisiológica o psicológica, ésta se produciría sin más trámite al cabo de unas pocas generaciones. Así fue como aprendimos a hablar (por el deseo de muchos de comunicarse con mayor precisión)²⁸, así fue como aprendimos a caminar erguidos (por el deseo de muchos de utilizar sus manos con fines más útiles y sobre todo más espirituales --la caricia, por ejemplo-- que el de la carrera) y así será como aprenderemos incluso a volar si nos lo proponemos. Nada es imposible para la naturaleza cuando se unen su ley primera --el deseo-- y su energía última: la que producen las conciencias cuando se

²⁷ Las termitas, abejas, etc., son más sociables que el hombre, pero su sociabilidad es instintiva, inconciente, por lo que no les resulta sencillo coordinar sus deseos y mucho menos trascendentalizarlos en una idea no inmediatamente utilitaria.

²⁸ "Pero ¿por qué entonces no aprendieron también a hablar otras especies sociales inteligentes?" ¡Porque estaban muy preocupadas por sobrevivir como para desear algo tan fino y complejo! Los deseos elevados empiezan cuando la preocupación por la supervivencia termina.

piensan a sí mismas.

Y ¿qué hay de la felicidad? ¿Los neohumanos serán al fin felices?

Si por felicidad se entiende la ausencia continua de dolor, los neohumanos no serán felices. Es más: serán más infelices que los humanos actuales, pues sus dolores serán más intensos y duraderos. Estos dolores casi nunca serán causados por enfermedades crónicas, las que prácticamente no existirán para ellos. Tampoco los afectarán demasiado las enfermedades agudas, primero porque su sistema inmunológico estará bien preparado para prevenirlas y segundo porque, de presentarse, las molestias causadas por los microbios invasores dejarán de ser percibidas como tales en cuanto el individuo lo desee; así de rígido será el control que la conciencia tendrá sobre la producción de endorfinas y demás químicos internos destinados a paliar los malestares fisiológicos. Y lo mismo para los dolores causados por accidentes de todo tipo: serán dolores puntuales, muy fuertes al principio pero eliminables a los pocos segundos gracias a las endorfinas, las cuales bien podrían actuar, si la conciencia lo pidiese, directamente al momento de producirse la lesión, evitando así el sufrimiento puntual del que hablábamos, pero se eliminaría con esta maniobra la valiosa finalidad que el proceso evolutivo le otorgó a esta sensación, a saber, la de ser una eficaz alarma que avisa a la conciencia que algo no está bien en determinado sector del cuerpo y la invita a retirarlo de ahí si el peligro sigue latente o a procurarse los medios externos (de los internos se ocupa la *vis medicatrix naturae*) necesarios para reparar el daño acaecido y evitar que se agrave. Una vez escuchada la alarma, para un individuo completamente conciente del problema no tiene sentido tener que soportar el chirrido hasta que la herida sane, así que la desconecta y ya, aunque no comete la torpeza de suponer que porque ya no siente dolor gracias a su anestesia natural, la lesión ha sido curada. Por esta razón a las personas normales de hoy las heridas o enfermedades nos molestan casi sin interrupción desde que aparecen hasta que el cuerpo las circunscribe y controla y dejan de ser un peligro para nuestras vidas; somos tan estúpidamente hedonistas que, si no fuera por el dolor, nos entregaríamos a todo tipo de excesos sin esperar que la enfermedad o la herida se alivien, con la consiguiente recaída, infección, etc. Los anestésicos artificiales suplen bastante bien el papel de las endorfinas, pero por desgracia no suplen el papel de las neuronas, y es así que los calmantes de todo tipo proliferan en las farmacias posibilitando que los enfermos o accidentados obtengan una ilusoria salud que los devuelve a la intemperancia o al descuido que acentúan al poco tiempo la enfermedad o la herida y por lo tanto el dolor, con lo que vuelven a la farmacia a comprar un calmante más fuerte, y así hasta que crepan. El dolor fisiológico, para nosotros, los no equilibrados, es algo así como un amigo indeseable que necesita que le prestemos atención; si nos lo bancamos por un rato, lo más probable es que se dé por satisfecho y se vaya, pero si le cerramos la puerta en la cara, lejos de ofenderse, fuerza la ventana y entra por ahí, o por la chimenea, y esta vez lo hace junto con un grupo de colegas al cual ya no nos será tan sencillo rajar a patadas.

Atendiendo a lo dicho, los neohumanos no conocerán las enfermedades crónicas y sufrirán muy poco debido a las enfermedades agudas y a los accidentes. Y puesto que dije que estos seres sufrirán más y con mayor intensidad que nosotros, se deduce que sus dolores serán casi exclusivamente psicológicos, o sea, espirituales. No se me alcanza a discernir muy bien qué tipo de angustias psicológicas serán las que privarán en ellos, pero conjeturo que las más de las veces vendrán por el lado de los amores contrariados, y no habrá para estos dolores ninguna droga interna o externa que tenga el poder de suavizarlos --exceptuando, claro está, el veneno.

Y sin embargo, los nuevos humanos serán felices, o serán más felices que nosotros mejor dicho, puesto que la felicidad total es un sueño que nunca se toca.

La felicidad no es la ausencia *continua* de dolor. De ser así, la baquelita sería el ente más feliz del planeta. La felicidad es un estado al cual uno se aproxima de a saltos y en el que, efectivamente, no existe el dolor y existe un muy intenso placer, pero que existe con la condición de no ser continuo. La continuidad es incompatible con la felicidad.

Ahora bien; ¿de qué curioso material estará confeccionada la cama elástica que nos permite saltar hacia el placer? A mi entender, aquel aparato simbólico del que nos valemos para tocar el cielo con las manos consta de un entretejido cuya materia prima, cuyas entrelazadas fibras íntimas se fabrican en la hilandería del dolor, y no de un dolor ajeno, sino del del propio saltarín. Quien quiera saltar hacia el placer deberá fabricar su propia cama elástica con su propio dolor, o si no deberá saltar por sus propios medios, sin cama ninguna, como lo hacen día tras día nuestros contemporáneos, con magros resultados desde luego, pues ni siquiera llegan a tocar el techo de sus propias habitaciones²⁹. Es una inversión de riesgo, se me dirá; hay quienes demoran una vida en construir su cama y luego, cuando se disponen a saltar, perecen. ¡Claro que es riesgoso! Yo nunca dije que no lo sea, ni tampoco dije, ni digo, que *todos* los neohumanos serán más felices que infelices tomándolos como unidades individuales y haciendo un balance de los momentos buenos y malos de sus vidas. Por mucho que nos desagraden las leyes estadísticas --esas que se ocupan de los fenómenos masivos y desdeñan la individualidad--, yo no puedo decir que el hombre del mañana será más feliz que el actual si no lo digo en el marco que me ofrecen estas leyes. No puedo asegurar que mi recontrahipertataranieta (si lo tuviere) será más feliz que mi nieto (si lo tuviere), pero sí puedo asegurar, si es que mi teoría es correcta, que los descendientes de todos nosotros, en promedio, serán más felices que nosotros --siempre que se resignen a la felicidad tal como yo la juzgo posible, salpicada de dolores, y no intenten llegar a ella en base al ahorro de tragos amargos, porque terminarán no como la Cenicienta y el príncipe, sino como el Buda y sus secuaces, esto es, como la baquelita.

Sufrirán mucho; se ahogarán en angustia. Y esas sus angustias serán el cimiento de su felicidad, y más felices serán cuanto más angustiados sean, por paradójico que suene. Para construir un gran edificio se necesita un gran basamento, que a su vez necesita de una previa y costosa excavación muy por

²⁹ Esta idea de la cama elástica hedonista la desarrollo al principio de la sección IV del Apéndice.

debajo de la superficie que todos perciben. Sin excavación profunda no hay rascacielos posible, como tampoco lo hay en esos terrenos arenosos en los que, por mucho que se excave, la cohesión del subsuelo no aumenta satisfactoriamente. Y es esta propiedad de la materia, la cohesión, que en el ámbito de la ética tiene su correlato en el amor, la fuente de la que surgirán los más puros, intensos y exquisitos placeres que opacarán una y otra vez a las zancadillas de la depresión, y el estado de ánimo de los sujetos se bamboleará lentamente a veces, a veces con rapidez pasmosa, aunque el péndulo, inexorablemente, tenderá a demorarse un poco más en el cuadrante del placer, o subirá con más ímpetu por allí, o las dos cosas juntas. El sujeto no tendrá paz. Gracias a Dios, no tendrá paz³⁰.

Profetizando ahora sobre los primeros pasos gnoseológicos que darán los neohumanos, me animo a decir que se dejará de lado casi completamente toda práctica científica, desde las puramente físicas hasta la psicológicas y sociológicas, pero no por considerar a estos campos del saber como nocivos en sí mismos o como pesadas cargas que en nada contribuyen a la búsqueda de la felicidad; lo que sucederá será que los neohumanos por fin comprenderán que la ciencia debe necesariamente subordinarse a la ética si es que de veras ha de contribuir al progreso de la civilización. No como ahora por ejemplo, que por causa de su drástico desarrollo en el último siglo, que no se correspondió con el desarrollo ético de las poblaciones, la gente es, en promedio, más desdichada de lo que lo era en el año mil novecientos.

Leyendo un libro intitulado *La partícula divina*, que data de 1993, me asqueé intelectivamente una y otra vez ante la insistencia del autor --el señor Leon Lederman, premio Nobel de física-- para que el Congreso de los Estados Unidos aprobase el proyecto de construcción de un supercolisionador de partículas subatómicas en el estado de Texas con un desembolso por parte del gobierno de alrededor de ¡ocho mil millones de dólares! Yo estoy muy interesado en conocer el interior de los protones, antiprotones, quarks y demás elementos primarios de la materia, pero más interesado todavía estoy en impedir que millones de niños en todo el mundo sigan muriéndose de hambre y frío, y con ese dinero se solucionaría gran parte de este problema. Creo que al fin y al cabo la súplica de Lederman no prosperó y el megaproyecto no se concretó, pero dudo muchísimo de que todos esos dólares hayan sido derivados hacia territorios asiáticos y africanos movidos los legisladores por su espíritu piadoso. Estos cretinos racionalizan su inmoralidad del siguiente modo: "Si dejásemos de invertir en ciencia y tecnología para entregar estos fondos a las naciones pobres, solucionaríamos los problemas materiales de las mismas por unos años o tal vez por unos siglos, pero el hambre y la miseria tarde o temprano resurgirían, y ya no

³⁰ (Nota añadida el 7/12/6.) El primer requisito para lograr la paz universal es abandonar la paz espiritual. "¡Vivamos en paz y armonía!, implora el hombrecito. Pero la ley del universo ordena que paz y armonía sólo pueden conquistarse mediante la lucha interior. El hombrecito se resiste a pagar el precio de esa clase de paz y armonía. La quiere lista para su uso, como un traje de confección" (Henry Miller, *El tiempo de los asesinos*, p. 36).

podríamos valernos de la tecnología para combatir las por haber renunciado a ella, con lo que se agravaría el problema". El único problema, señores americanos, europeos y japoneses, es la inmoralidad, o sea la carencia de compasión; una vez resuelto esto, la ciencia y la tecnología brillarán como nunca os lo habéis imaginado.

Los grandes descubrimientos, como ya dije varias veces, nacen en las mentes intuitivas y en las que operan deducciones e inducciones que se les muestran como desconectadas o irrelevantes a los cerebros no ejercitados en estos procedimientos. El día de mañana --tal como lo expliqué cuando hablábamos de los medicamentos-- la ciencia será tan compleja que sólo las mentes hiperrazonadoras e intuitivas podrán ingresar al edificio científico y sacar de él algo provechoso; y como hemos dicho que no es posible ni el razonamiento trascendente ni la intuición elevada en alguien moralmente fisurado, deduzco que la ciencia toda, por su propio bien, deberá sacrificarse en el altar de la ética para luego resurgir de sus cenizas, y esta vez sí será beneficiosa y no contraproducente para el bienestar del conjunto.

Mientras existan grandes necesidades materiales en grandes conglomerados, los científicos se negarán sistemáticamente a recibir subsidios o donaciones, recomendándoles a los donantes que utilicen su capital para remediar el dolor presente de millones de niños que cuando crezcan tendrán la oportunidad de devolverle el favor a la ciencia haciéndose científicos y elevando a esta rama del saber hacia un nivel insospechado. ¿Cuántos científicos existen hoy en el mundo en relación a la población total? No sé su número exacto, pero sin duda son muy pocos, y lo son porque la mayoría de la gente se halla muy ocupada sobreviviendo a la indigencia como para interesarse sobre cuestiones que no le llenarán el estómago. Un Newton no nace todos los días, pero tal vez nazca todos los años, sólo que nace en un hogar carenciado que no tiene posibilidades de mandarlo a una universidad, y entonces el genio se nos pierde para siempre, una y otra vez. ¿No es ésta una razón suficiente para derivar los subsidios científicos hacia el mejoramiento del nivel de vida del mundo, aunque más no sea como una forma de apostar al surgimiento de los nuevos descubrimientos que vendrán de la mano del aluvión intelectual que se halla en estado latente en el tercer mundo? Aunque no nos mueva la compasión sino el amor a la ciencia, y aunque mi teoría de la razón moral sea falsa, mejorar la calidad material de vida de los desposeídos a costa de los subsidios científicos inexorablemente redundará en un sano desboque de los adelantos tecnológicos.

Espero que se comprenda ahora por qué se hace necesario abandonar de plano todo subsidio a la rama de la ciencia que será la encargada de prolongar la vida de las especies terrestres más allá de la época en que la Tierra se calcinará; me refiero a la astronáutica.

La astronáutica es lejos la ciencia que más capitales deglute. Toda África carecería de gente hambrienta si los Estados Unidos le donasen cada año la mitad del presupuesto que destinan a favorecer sus aventuras espaciales. No digo que haya que abandonar el estudio teórico de la astronomía y la astronáutica --como el de ninguna otra ciencia--, pues esta clase de saberes requieren sólo

inteligencia, no dinero³¹. Pero si lo que deseamos es dar pasos verdaderamente trascendentes en la conquista del espacio, la opción correcta es olvidarse del espacio, centrarse en los problemas de la gente y de los demás seres vivos y muy luego, una vez solucionado lo que de solucionable tienen estos problemas, volver al espacio con renovados ímpetus para entonces sí aspirar a grandes logros, no como ahora, que nos desesperamos por no saber cómo hacer para mandar un par de astronautas hacia un planeta tan cercano y tan poco prometedor como Marte³².

Una vez solucionados los problemas materiales básicos de los terrícolas --los espirituales no podrán solucionarse nunca, como ya dejé dicho--, un aluvión de jóvenes se interesará por la ciencia, el arte, la religión y la filosofía. Entre los que se decidiesen por la ciencia, los astronautas serán mayoría, sobre todo con el correr de los milenios, cuando la amenaza del recalentamiento no se vea tan lejana. Comenzarán a llover las expediciones. Viajaremos hacia todos los planetas térmicamente habitables del sistema solar; y cuando caigamos en la cuenta de que no sobreviviríamos por mucho tiempo en ninguno, la tecnología espacial apuntará hacia otras estrellas, y al fin encontraremos un planeta con las condiciones mínimas necesarias para el mantenimiento de la vida, planeta que tal vez ya estuviese habitado por otros seres más o menos evolucionados (compasivos) que nosotros, quienes nos abrirán las puertas de su hábitat o nos las cerrarán según lo antedicho; en este último caso se impondrá la huida y la continuidad de la búsqueda, nunca la lucha, por supuesto. Y cuando la galaxia entera corra peligro, también sabremos escapar de ella. Encontraremos algún tipo de solución al problema de las distancias y los tiempos a emplear para sortearlas. Tal vez viajemos más rápido que la luz --aunque no sé cómo lo lograríamos--, o quizá descubramos algún tipo de túnel espaciotemporal a través del cual pueda uno trasladarse de un confín a otro del universo sin desintegrarse... Nos las ingeniaremos, en fin, para permanecer con vida hasta...

1) El Big Crunch.

Esta hipótesis sugiere que si el universo es demasiado masivo, llegará un momento en que la expansión originada por el Big Bang se detendrá y la fuerza de gravedad atraerá toda la materia hacia un único punto, volviendo entonces el universo a la situación que ostentaba cuando el átomo primitivo estalló. A los efectos de la evolución biológica, esto significaría una inversión de polos en el

³¹ "Durante su estancia en California, Einstein y su esposa visitaban el célebre Observatorio de Monte Wilson, donde contemplaron el gigantesco telescopio cuyo espejo mide 2,5 m de diámetro. «¿Para qué necesitan ustedes un instrumento de tan enorme tamaño?», preguntó la señora de Einstein. «Para establecer la estructura del Universo», contestó el director del observatorio. «¿De veras? --opinó la señora de Einstein--, mi marido suele hacer eso mismo sobre el revés de un sobre»" (citado por Desiderio Papp en la pág. 255 de su libro *Einstein, historia de un espíritu*).

³² (Nota añadida el 14/9/7.) Hay quienes afirman que ni siquiera tenemos la tecnología necesaria como para mandar gente a la Luna y que lo del alunizaje de 1969 fue un engaño. En principio desestimé la hipótesis, pero las pruebas y argumentos blandidos no son descabellados (véase por ejemplo el ensayo *Nunca fuimos a la luna* (*We never went to the moon*, 1991) de Bill Kaysing o el resumen que de la postura de Kaysing hace Santiago Camacho en su libro *20 grandes conspiraciones de la historia*).

proceso que tiende a producir, a partir de átomos, moléculas y encadenamientos moleculares simples, grupos atómicos, moleculares e intermoleculares estructuralmente más complejos. Llegado al punto en que el universo dejase de expandirse, la flecha del tiempo que desde el Big Bang apuntara hacia la complejidad perderá el rumbo, y ni bien comenzase la contracción los elementos tenderían a simplificarse más y más cada vez hasta el momento del Big Crunch, en el que no habría ya conciencias, ni macromoléculas, ni molécula ninguna, ni átomos, ni electrones ni quarks. Todo será un caldo hirviente de mónadas. Los seres vivos, contracción mediante, dejarán de engendrar seres más complejos que sus progenitores. Nuestros bebés serán más simples que nosotros, y las especies nacientes --si es que siguen naciendo en vez de atrofiarse la especiación-- serán más simples que las especies de las cuales surgiesen. Los neohumanos degenerarán en algo parecido a los monos, y éstos en cuasi reptiles, y éstos en cuasi peces, y éstos en cuasi gusanos de agua, y éstos en cuasi amebas unicelulares, y éstas en aminoácidos, y éstos en carbono, nitrógeno y demás elementos, y éstos en hidrógeno y helio, y estos... en simples mónadas. Será como ver la evolución en una película proyectada en reversa, sólo que los caminos hacia la simplificación no serán necesariamente los mismos utilizados por la complejización. Después de haber llegado los neohumanos a la autoconciencia individual plena y también a la autoconciencia social (el núcleo social entero tomado como un individuo conciente de sí), después de haber experimentado los más delicados y ardorosos placeres de la simpatía y de la compasión, y los punzantes dolores de la angustia y la depresión, la contracción los volverá más simplones, sus placeres y dolores serán menos vividos, cada vez más corporales y menos espirituales hasta llegar al nivel de los actuales animales, y de ahí en picada hasta el protozoario. No será un apocalipsis lleno de dolor como puede observarse; en rigor ni siquiera será un apocalipsis, puesto que después del Big Crunch el proceso se repetirá una y otra vez, expandiéndose y contrayéndose la materia por los siglos de los siglos en un vaivén que no tendrá principio ni fin. Lo que no sé muy bien es si este megaproceso es en sí evolutivo, es decir, si con cada expansión-contracción el universo se perfecciona, o si se vuelven a repetir exactamente los mismos sucesos en los diferentes periodos, produciéndose así una especie de eterno retorno nietzscheano. Dejo en esto la última palabra a los expertos, que por supuesto no abrirán la boca para emitir opinión alguna sobre tan infundadas conjeturas³³.

³³ (Nota añadida el 23/12/8.) La idea del eterno retorno se conoce principalmente a través de Nietzsche, pero él no fue quien la inventara o quien la descubriera. Ya San Agustín, en *La ciudad de Dios* (libro 12, cap. XII), comenta que algunas escuelas filosóficas "opinan que este mundo, aunque no es eterno, sin embargo, se reproduce; esto es, que el mismo mundo al cabo de ciertos siglos vuelve a nacer", y que "por ciertos intervalos de siglos nace y muere innumerables veces". San Agustín se refería, probablemente, a la escuela pitagórica y a ciertos estoicos que defendían este punto de vista. La actitud de Nietzsche, que en su *Zaratustra* reivindica esta idea para sí como si no tuviese linaje, es indicativa del carácter profético que intentó darle a su libro, porque no es posible que un filólogo de profesión como lo era él desconociese los antecedentes griegos de aquella idea. Y además habría sido un anacronismo mencionarlos: Zaratustra nunca pudo conocer ni a los estoicos ni a los pitagóricos.

2) La expansión limitada.

Si el universo, contando su materia y su antimateria, es lo suficientemente poco masivo como para no dejar de expandirse nunca, pero lo suficientemente masivo como para no acelerar continuamente su expansión, tenemos como resultado un universo plano cuya velocidad de escape disminuiría lentamente hasta casi detenerse, pero sin nunca llegar a ello, como una asíntota. Aquí tendríamos un cuadro biológico en evolución continua e ininterrumpida, en el que los neohumanos se complejizarían más y más cada vez, aunque tal vez a un ritmo decreciente, en relación directa con la desaceleración expansiva. El cociente placer/dolor sería en esta gente mucho más superavitario conforme la historia del universo se desarrollase³⁴, y es por eso que esta hipótesis es, a primera vista, la que mejor cuadra con la idea que yo tengo del futuro paradisiaco que nos espera.

3) La expansión ilimitada.

Si el universo no es lo suficientemente masivo como para contraerse o estabilizarse, la expansión continuaría indefinidamente hasta que las galaxias se alejasen tanto unas de otras y la materia en general se hallase tan dispersa que todo se haría cada vez más frío, posibilitando la muerte térmica de todo sistema biológico. En este caso, los neohumanos, junto con todas las demás especies, continuarían complejizándose permanentemente, saltando de una galaxia a otra a medida que el frío los empujase, hasta que la final era glacial se impusiese. Se podría decir que con la muerte térmica --que sorprendería a los neohumanos en el pináculo de su felicidad-- se acabaría la vida en el universo, mas no el universo mismo. Pero ¿qué es lo que se entiende por universo? Si por universo entendemos lo que yo entiendo como el universo fenomenológico, es decir, la materia (o la energía) y el vacío, hay que saber que dicha materia necesita del espacio y del tiempo para poder existir, y que su existencia no tendría sentido sin el movimiento, movimiento que se genera gracias a las redes de causa y efecto que actúan sobre ella. Pero ¿no habíamos quedado, con Kant, que tiempo, espacio y causalidad son construcciones mentales, que no existen fuera de la mente? Luego, si llegase el momento en que no hubiese mente alguna capaz de percibir el universo, el universo se desvanecería. Pero es éste un tema demasiado complicado como para desarrollarlo aquí digresión mediante; dedicarele un apéndice al final del presente libro para ver si puedo aclarar y aclararme tan espinosa cuestión³⁵.

0 0 0

³⁴ Simplificando la cuestión, digamos que si la relación estadística placer/dolor en los microbios es $3/2$ (tres unidades intensivas de placer y dos de dolor en la unidad de tiempo) = 1,5, el de los monos podría ser $3 \times 3/2 \times 2 = 2,25$, y el de los humanos actuales $3 \times 3 \times 3/2 \times 2 \times 2 = 3,375$. Miles de millones de años después del siglo XX, el exponente al que habría que elevar la fracción $3/2$ sería en los neohumanos una cifra desmesuradamente grande.

³⁵ Ver la sección III de la Peritonitis.

PERITONITIS

I

El aporte de Karl Popper a la teoría evolucionista

Jueves 31 octubre del 2002; 6,51 p.m.

[...] Casi todos los pensadores que postularon la existencia de procesos ortogenéticos dentro del cuadro de la evolución de los organismos no han podido o querido esconder las preocupaciones de índole religiosa que los llevaron a creer en algo más que el azar y la selección natural como formadores del mundo viviente. La Segunda Guerra Mundial acabó con los pensadores religiosos (los transformó en pensadores políticos), lo que hizo que las hipótesis ortogenéticas, o fueran desdeñadas, o fueran levantadas por pensadores no religiosos preocupados por explicar científicamente algo que parecía --si se le reconocía la existencia-- signado por la metafísica. Uno de estos pensadores fue sir Karl R. Popper. Popper dio una conferencia en 1961 en donde lanzó atrevidamente su teoría del "dualismo genético", intentando explicar con ella los procesos ortogenéticos sin salirse ni asomar siquiera la nariz fuera del dominio del neo darwinismo más ortodoxo.

He aquí, extractada, la teoría:

Mis sugerencias para un enriquecimiento del darwinismo que podría explicar la ortogénesis son, dicho brevemente, como sigue.

A. Distingo la presión de la selección externa o ambiental, de la presión de la selección interna. La presión de la selección interna viene del organismo mismo y, conjeturo yo, de sus *preferencias* («objetivos»), aunque éstas pueden, sin duda, cambiar en respuesta a cambios externos.

B. Asumo que hay diferentes clases de genes: aquellos que controlan principalmente la *anatomía*, a los que llamo genes *a*; y aquellos que controlan principalmente el *comportamiento*, a los que llamo genes *b*. [...] los genes *b* pueden, a su vez, ser similarmente subdivididos en genes *p* (que controlan las *preferencias* u «objetivos») y en genes *s* (que controlan las *habilidades*). →

[...]

Yo sugiero ahora que sólo después de que la estructura *s* haya sido cambiada serán favorecidos ciertos cambios en la estructura *a*; es decir, aquellos cambios en la estructura anatómica que favorecen las nuevas habilidades. La presión de selección interna estará «dirigida» en estos casos, conduciendo así a una suerte de ortogénesis.

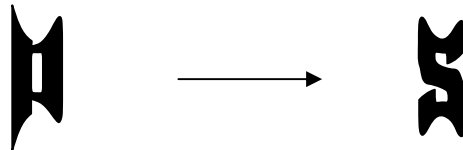
Mi sugerencia de este mecanismo de selección interno puede ser puesta de una manera esquemática, como sigue:



O sea, la estructura de preferencia y sus variaciones controlan la selección de la estructura de habilidad y sus variaciones; y ésta, a su vez, controla la selección de la estructura puramente anatómica y sus variaciones.

[...]

Como ejemplo [...] puedo mencionar al pájaro carpintero. Parece ser una suposición razonable el que esta especialización partiera con un *cambio de gusto* (preferencias) respecto a nuevos alimentos que condujo a cambios genéticos conportamentales y luego a nuevas habilidades, según el esquema



y que los cambios anatómicos vinieran en último lugar. Puede esperarse que un pájaro que experimenta cambios anatómicos en su protuberancia nasal y lengua sin experimentar cambios en su gusto y habilidades, sea eliminado rápidamente por selección natural, *pero no a la inversa*. (De manera similar, y no menos obviamente: un pájaro con una nueva habilidad, pero sin las nuevas preferencias que esa nueva habilidad puede satisfacer, no tendría ventaja alguna.)

[...]

Por una parte tenemos en la estructura de preferencia u objetivo un *control jerárquico* primario, que domina sobre la estructura de habilidad, y además sobre la estructura anatómica; pero tenemos también una suerte de interacción secundaria o realimentación entre esas estructuras. Yo sugiero que este sistema jerárquico de refuerzo mutuo funciona de un modo tal, que en la mayoría de los casos el control de la estructura de preferencia o aspiración domina, con mucho, a través de la jerarquía total, a los controles inferiores.

[...]

Cuando ocurre un cambio en el gusto, como en el caso del pájaro carpintero, entonces puede permanecer intacta su estructura anatómica

relevante para la adquisición de alimento, en cuyo caso lo más probable es que la especie sea eliminada por selección natural (a menos que se pongan en juego habilidades extraordinarias); o que la especie pueda adaptarse desarrollando una nueva especialización anatómica, similar a un órgano como el ojo: un interés más marcado en ver (estructura de objetivo) en una especie, puede llevar a la selección de una mutación favorable para un perfeccionamiento de la anatomía del ojo.

[...]

La teoría aquí delineada sugiere algo semejante a una solución del problema relativo a la manera en que la evolución conduce hacia las que pueden ser denominadas formas «superiores» de vida. El darwinismo, tal como usualmente es presentado, no puede dar esa explicación. A lo más, puede explicar algo así como un perfeccionamiento en el grado de adaptación. Pero las bacterias han de estar adaptadas tan bien, al menos, como el hombre. En cualquier caso, han existido desde mucho antes, y existen razones para temer que sobrevivirán al hombre. Pero lo que quizá pueda ser identificado con las formas superiores de vida sea una estructura de preferencia comportamentalmente más rica --una de mayor alcance; y si la estructura de preferencia tuviese (en general) el papel destacado que yo le adscribo, entonces podría resultar comprensible la evolución hacia formas superiores.

[...]

Yo conjeturo que la mayor parte de los problemas se presentan no tanto por supervivencia cuanto por *preferencias*, especialmente por *preferencias instintivas*, e incluso si los instintos en cuestión (*genes p*) se han producido bajo la presión de la selección externa, los problemas planteados por ellos no son, por lo general, problemas de supervivencia.

[...]

La fuerza vital («habilidad») existe desde luego --pero es a su vez un producto de la vida, *de la selección* y no algo como la «esencia» de la vida--. [...]

Este énfasis sobre las *preferencias* (que, al ser disposiciones, no están muy alejadas de las propensiones) en mi teoría es, claramente, un asunto puramente «objetivo»: *no necesitamos* asumir que esas preferencias sean conscientes. Pero *pueden* llegar a hacerse conscientes; al comienzo, según conjeturo, en forma de estados de bienestar y de sufrimiento (placer y dolor).

Mi perspectiva, por tanto, lleva casi necesariamente a un programa de investigación que pide una explicación, en términos biológicos objetivos, de la emergencia de estados de conciencia.

Estos párrafos los extraje del libro *Búsqueda sin término* de Karl Popper, secc. 37.

Popper alcanzó a vislumbrar cuál es la clave, cuál es el motor del transformismo: las preferencias inconcientes. Dio un gran paso en el estudio del mecanismo de la evolución al señalar que son los deseos los que determinan las habilidades e indirectamente, a través de las habilidades, los cambios en la estructura puramente anatómica. Sus "monstruos conportamentales" (ver el suplemento del cap. 7 de su *Conocimiento objetivo*), mucho más viables que los monstruos anatómicos, creo yo que explican convenientemente, cuando aparecen en masa dentro de un mismo patrón en una especie o grupo específico, los cambios morfológicos en los organismos superiores --si es que no implican también a los demás seres. Sin embargo, la hipótesis de Popper deja sin explicar lo más interesante de toda la cuestión: la causa o las causas por las cuales se producen mutaciones o monstruosidades en el ámbito de los genes p (los que controlan las preferencias u objetivos). Bueno, a decir verdad las explica... echando mano del argumento favorito de los neo darwinistas: el todopoderoso azar. Pero para un hombre que afirma que "podemos dar por seguro que cualquier sucesión de fenómenos en la realidad, tiene lugar según las leyes de la naturaleza" (*La miseria del historicismo*, p. 144), toda conclusión que invoque al facilista expediente del azar tendría que antojársele como una pseudoconclusión, como un tapón de su propia ignorancia que no es en absoluto el principio rector del universo. Popper trata de mantenerse por todos los medios dentro del ámbito de las hipótesis científicas (susceptibles de ser refutadas, según su propia definición), y es por eso que no se pregunta cuál es el manantial legal (no azaroso) de aquellos cambios en la estructura genética de preferencias. Esta gracia se la concedo; nadie está obligado a dejar el suelo firme de la ciencia para incursionar en el terreno pantanoso de la metafísica. Pero si no quiere arriesgar opiniones imposibles de contrastar empíricamente, ¿para que mete al azar en la discusión, siendo este concepto tan o más irrefutable que el de una divinidad dirigiendo, mediante leyes físicas y metafísicas, la totalidad de los procesos y sucesos evolutivos? Dirá Popper que no hay que considerar su azarismo como una hipótesis científica sino como un "programa metafísico de investigación" (metafísico por incontrastable); de hecho, así catalogaba al neodarwinismo en general y a otras corrientes científicas con las que simpatizaba, como la del interaccionismo entre los procesos mentales y los cerebrales¹. Con esta consideración quería salvar la contradicción que algunos veían entre su famosa doctrina de la falsabilidad y su adhesión a estas ideas. Buen intento sin duda, pero ¿cómo salvar la contradicción entre la infalibilidad de las leyes naturales que sugiere el Popper científico, la existencia del azar genético que propone el Popper irreligioso y la creencia en el libre albedrío que desliza el Popper moralista?

Admitiendo que el Ser metafísico, o sea el Inconciente, es el verdadero causante² de las mutaciones y monstruosidades en la estructura genética de

¹ Cf. *Búsqueda sin término*, secc. 37, y *El yo y su cerebro*, secc. 10.

² Hablar de causas metafísicas es algo ilógico para un kantiano, pero no para mí, según queda explicado en *La revancha de Berkeley* (secc. III de la presente Peritonitis).

preferencias, y que luego este deseo, ya más o menos concienciado a través de los estados de bienestar y sufrimiento que de él devienen, es el causante de las mutaciones en la estructura genética de habilidades y el director de la ortogénesis anatómica, admitiendo esto, digo, desaparecen todas las contradicciones y aparece ante nosotros la explicación más lógica, más coherente, del proceso transformista que opera en los seres vivos --y en la materia toda-- y que Darwin hizo muy bien en publicitar.

Con esta postura nos alejamos, hay que admitirlo, de lo que se llama una "explicación científica". Pero esto es inevitable. La ciencia es el jol de entrada de la filosofía --así como el arte es el jol de entrada de la religión. Hay verdades pequeñas, intrascendentes, esas que no nos simpatizan demasiado, que hacemos muy bien en recibirlas y tratar con ellas en el jol de entrada de nuestra casa, negándoles todo derecho y oportunidad de ingresar a la sala; pero hay otras verdades, como esta de la evolución, cuya majestuosidad nos aconseja trasponer el jol y acomodarla en los interiores de nuestra morada, so pena no de ofenderla (pues las verdades, al igual que los individuos que las portan, nunca se ofenden) sino de cohibirla, de avergonzarla, perdiendo así la oportunidad de contemplarla en todo su esplendor, en toda su desinhibida magnificencia, en toda su santa impudicia. Pero ¿cómo explicarles esto a los científicistas, que descreen de la existencia de salas y de dormitorios y que viven en un perpetuo, estrecho y aburrido vestibulito?

0 0 0

[...]

Miércoles 5 febrero del 2003; 3,31 p.m.

Voy a detenerme un momento en algunos conceptos vertidos por Karl Popper, tratando de fijar lo más que pueda su postura respecto de tres asuntos que me interesan particularmente y procurando corregir alguna toma de posición que a él atribuí en algunos de mis escritos y que no es exactamente la que Popper habría preferido que pasase a la posteridad bajo su firma. Empezaré, ya que venimos tocando el tema de la evolución de los organismos, por desnudar la opinión de Popper acerca del sistema darwinista.

Yo afirmé (o mejor dicho Ramón de Campoamor afirmó), en la p. 257 de mis *Citas y notas* [p. 1112 del manuscrito], que Popper consideraba que la teoría de Darwin no es una teoría científica debido al hecho de que no es susceptible de refutación. Esto es correcto: Popper no creía que el darwinismo estuviese al mismo nivel, por ejemplo, que la teoría de la relatividad general enunciada por Einstein. Sin embargo, con esta postura Popper no buscaba zaherir a los darwinistas, sino todo lo contrario; he ahí el error de interpretación que me llevó a maltratar impunemente la figura de este gran pensador sin tener cabal noción de su magna contribución en favor del esclarecimiento del proceso evolutivo.

"Nosotros --afirma Popper desde la sección 23 de *El yo y su cerebro-- tenemos necesidad del darwinismo* como única explicación conocida de la emergencia de la conducta orientada a un fin en un mundo puramente material o

físico". ¿Cómo es esto?, se preguntará el lector: primero le niega carácter científico... ¡y ahora dice que tiene "necesidad" del darwinismo! Es así, y es así porque Popper, cuando dice que el darwinismo no está en el mismo nivel que la teoría de la relatividad, no dice que esté por debajo, sino por encima de ella. Científicamente hablando, hay más mérito en Einstein que en Darwin, pero Darwin es superior a Einstein... metafísicamente. "El darwinismo (p. 227 de *Búsqueda sin término*) no es una teoría científica contrastable, sino un *programa metafísico de investigación* --un posible marco conceptual para teorías científicas contrastables"; y este programa metafísico, aunque "tal vez pueda ser ligeramente mejorado", "sin duda es el mejor de que podemos disponer al presente" (*ibíd.*, p. 202). Popper, a pesar de tener varios puntos de contacto con el pensamiento filosófico de su amigo Carnap, no renegaba, como éste, de toda idea metafísica (es decir, de toda idea incontrastable por medios empíricos); antes bien valoraba estas ideas en mayor medida que las científicas, porque de ellas, de las ideas metafísicas --siempre que sean verdaderas, desde luego--, suelen desgajarse, según Popper, buena parte de las teorías que luego se incorporan al acervo de la ciencia³.

Cito a Darwin:

Mi teoría se vendrá a tierra, o subsistirá, según que esté en condiciones de agrupar y de explicar los fenómenos. Es asombroso cuán pocos hay que la juzguen de esta manera, la única verdadera (citado por Harald Höffding en *Historia de la filosofía moderna*, tomo II, libro IX, secc. C,1b).

La pregunta es: ¿Popper la juzgaba de esta manera? Yo pensaba que no, que por el hecho de no ser una teoría científica la desdeñaba olímpicamente; pero me equivoqué de cabo a rabo, porque si bien le negaba estatus científico, de ningún modo le negaba estatus racional, y

toda teoría *racional*, sea científica o metafísica, es racional en la medida en que trata de *resolver ciertos problemas*. Una teoría es comprensible y razonable sólo en relación con un conjunto de problemas dados y sólo puede ser discutida racionalmente mediante la discusión de esta relación.

Pero si consideramos una teoría como una solución propuesta para un conjunto de problemas, entonces la teoría se presta inmediatamente a la discusión crítica, aunque no sea empírica ni refutable. Pues en tal caso podemos plantear cuestiones tales como: ¿resuelve el problema?, ¿lo resuelve mejor que otras teorías?, ¿ha desplazado, simplemente, el problema?, ¿es simple la solución?, ¿es fecunda?, ¿contradice otras teorías metafísicas que son necesarias para resolver otros problemas?

Las preguntas de este tipo muestran que es posible una discusión crítica hasta de teorías irrefutables (*Conjeturas y refutaciones*, cap. 8, secc. 2).

³ Yo no creo que Popper admitiera públicamente que le interesaban más las ideas metafísicas que las teorías científicas ("La irrefutabilidad no es una virtud, sino un vicio" --*Teoría cuántica y el cisma en física*, secc. 27); sin embargo, esa era la realidad. Si no, ¿por qué poner tanto empeño en propagandear el indeterminismo, el realismo, el interaccionismo mente-cerebro, etc., ideas todas ellas harto incontrastables?

Vemos así que el modo de juzgar la teoría darwinista era similar en ambos pensadores.

Ya quedó claro que Popper sí valoraba la teoría de Darwin⁴, pero ¿qué significaba para Popper esta teoría? Tal vez debí empezar por esto y no por aquello, pero así están las cosas ahora, y no tengo intenciones de modificarlas.

Lo que llamamos hipótesis evolucionista es una explicación de un tropel de observaciones biológicas y paleontológicas [...] por la suposición de una ascendencia común consistente en formas relacionadas con las actuales (*La miseria del historicismo*, p. 132).

Esta definición desdeñosa es rematada en la p. 133, en donde aduce que la mentada hipótesis

no es una ley universal, aunque algunas leyes universales de la naturaleza, como las leyes de la herencia, la segregación y la mutación, entren junto con esa hipótesis en la explicación. Tiene más bien el carácter de una proposición histórica particular (singular o específica). (Es de la misma naturaleza que la proposición histórica: «Charles Darwin y Francis Galton tenían un abuelo común».)

Esto fue redactado cuando Popper tenía treinta y pico de años, y resulta evidente, como el mismo Popper lo admite (ver una de las notas al pie de la p. 132), que en esos tiempos el evolucionismo, emocionalmente hablando, no le movía un pelo. Nada de "programa metafísico de investigación": lo que Darwin había descubierto era una mera tendencia histórica, o sea, algo de dudoso valor, pues

una tendencia [...] que ha persistido durante cientos o incluso miles de años puede cambiar en el curso de una década o más rápidamente.

Es importante destacar que *leyes y tendencias son cosas radicalmente diferentes*. Es casi indudable que la costumbre de confundir leyes y tendencias, junto con la observación intuitiva de tendencias [...], fue lo que inspiró la doctrina central del evolucionismo --la doctrina de las leyes inexorables de la evolución biológica (*ibíd.*, p. 143).

Todo esto viene a cuento como una especie de atenuante de mis indoctas torpezas: ahora sabemos que hubo ciertamente una época en la que a Popper no

⁴ Para quien aún lo ponga en duda, ahí va lo siguiente: "... esta teoría es inestimable. No alcanzo a ver cómo sin ella podría haber aumentado nuestro conocimiento del modo en que lo ha hecho desde Darwin. Al tratar de explicar experimentos con bacterias que lograron adaptarse, por ejemplo, a la penicilina, resulta bastante claro que la teoría de la selección natural nos sirve de gran ayuda. Y aunque sea metafísica, arroja un caudal de luz sobre investigaciones muy concretas y muy prácticas. Nos permite estudiar la adaptación a un nuevo ambiente (tal como un ambiente impregnado de penicilina) de una manera racional: pues sugiere la existencia de un mecanismo de adaptación, y nos permite incluso estudiar con detalle el mecanismo puesto en juego. Y hasta ahora es la única teoría que puede hacer todo esto" (*Búsqueda sin término*, pp. 231-2).

le agradaba demasiado el darwinismo⁵.

Treinta años después, la paciencia de Popper para con Darwin aumentaría notablemente, lo que queda bien certificado leyendo en las pp. 229-30 de *Búsqueda sin término* (1974) la prolija enumeración de las "suposiciones o conjeturas" en las que se basa, según Popper, la hipótesis darwinista, o mejor, la neo-darwinista, de la cual es responsable el señor Julian Huxley junto con todos sus partidarios. Transcribir todas estas conjeturas-bases de la ortodoxia evolucionista sería extenderme demasiado en este punto, aunque habría estado dispuesto a ello de no ser porque el mismo Popper se encargó, en un libro posterior, de resumirlas mediante una única y simple proposición:

Los individuos que están mejor adaptados tienen una probabilidad mayor de tener descendencia (La responsabilidad de vivir, p. 111).

Esta frase no contempla la totalidad de los diversos aspectos de la teoría evolucionista, pero como frase de batalla es mucho más apropiada que la tautología spenceriana de "la supervivencia del más apto" o la metáfora de "la lucha por la existencia". Y con esto termino de revisar a Popper en lo que hace a sus ideas evolucionistas.

0 0 0

⁵ "Cuando era más joven acostumbraba hablar muy despreciativamente de las filosofías evolucionistas. Cuando hace veintidós años [...] Raven dijo [...] que la controversia darwinista había sido «una tormenta en una taza de té victoriana» me mostré de acuerdo [...]. Mas he de confesar que esa taza de té se ha convertido, después de todo, en *mi* taza de té y con ella he de comerme mi humilde pastel" (*Conocimiento objetivo*, cap. 6, secc. XVIII; corresponde a una conferencia pronunciada en 1965). También se aprecia este cambio de parecer en la entrevista que John Horgan le realizara en 1992: al recordarle que alguna vez había dicho que la teoría de la selección natural era tautológica y, por ende, seudocientífica, respondió Popper: "Eso fue tal vez demasiado decir. Yo no soy dogmático respecto de mis propias opiniones" (cap. 2 de *El fin de la ciencia* de John Horgan).

II

Otros aportes de diversos autores a la ortogénesis metafísica que yo postulo

Viernes 25 octubre del 2002; 6,11 p.m.

[...] Pero no todos los científicos devenidos en pensadores piensan científicamente. El mismo doctor [Edward Stuart] Russell citado ayer poco tiene de científico. Su libro es un alegato en favor del teleologismo del mundo viviente, algo que sin duda no pasa por la cabeza de la mayoría de los científicos. La obra es bastante pesada por estar atiborrada de datos experimentales y observacionales, pero hay en ella ciertas conclusiones que me gustaría discutir o tan sólo difundir.

Citaré en primer lugar la más categórica:

No hago hipótesis alguna con respecto a la naturaleza o fundamento filosófico de la finalidad; la acepto como un hecho (*La finalidad de las actividades orgánicas*, p. 131).

Y es por eso, por no conjeturar acerca del fundamento filosófico de la finalidad, que el doctor Russell no la ve, no la concibe, más allá del mundo de los fenómenos orgánicos. No puede dirigirse, finalidad en mano, hacia el mundo de lo inorgánico, ni mucho menos hacia las puertas de la metafísica:

La «teleología» de los procesos vitales --si es que puede usarse esta expresión-- constituye [...] un proceso limitado; en él no hay nada «místico» o milagroso; es un fenómeno natural y sujeto a las restricciones naturales (*ibíd.*, p. 164).

Decir que un suceso causado por un órgano o un organismo es un suceso teleológico es algo bien científico para Russell, pero decir lo mismo de una tormenta o de un desplazamiento geológico entraría ya en lo místico, por no decir en lo supersticioso. Sin embargo, Russell atisba por un momento la realidad de la teleología inorgánica (pp. 224-5):

El llegar a un fin o término definido, *per se* no es carácter distintivo de la actividad dirigida, pues los procesos inorgánicos también se mueven hacia un término natural; la piedra en movimiento desciende por la colina hasta que llega al valle, o es detenida por algún obstáculo; el sistema inestable se mueve hacia un equilibrio estable; aun el mismo equilibrio estable puede alcanzarse desde muy distintos puntos de partida. La que es distintiva, es la activa persistencia de la actividad dirigida hacia su objetivo, el

uso de medios alternantes dirigidos hacia el mismo fin, la obtención de los resultados a pesar de todas las dificultades. La actividad dirigida hacia un objetivo no es el simple resultado de las condiciones materiales como acontece con los sistemas inorgánicos; en ella hay un elemento impulsor o esfuerzo que, a veces, como nuestra propia conducta intencional, se hace consciente de sí y de sus tendencias, aunque más a menudo es inconsciente y ciega. No está dominada por las condiciones ni por las situaciones, pero lucha por sobrepasarlas o utilizarlas en su movimiento hacia su objetivo. Un impulso puede dominar a otro.

Y en el párrafo siguiente concluye que

este elemento de estímulo, de esfuerzo o impulso (que en su forma más altamente desarrollada experimentamos como impulso mental) es un factor de toda actividad vital, de comportamiento, fisiológica y morfogenética, la que esencialmente, la distingue de la actividad inorgánica. Por lo menos, esta es la concepción a la que he llegado.

Y admito que has llegado, amigo Russell, bastante más allá que la mayoría de tus colegas al admitir que los procesos inorgánicos "se mueven hacia un término natural", pero no pudiste continuar por esa senda porque no sospechaste que lo inorgánico también desea, o si lo sospechaste no sabías cómo demostrarlo, y me parece que fue esto último lo que sucedió en tu cabeza, me parece que el afamado y molesto prurito de las demostraciones empíricas te obligó a desdeñar ese hilozoísmo que hubiera cerrado el cuadro y lo hubiera hecho del todo coherente. "Coherente pero indemostrable" me dirás; lo admito. Siempre me atrajo más la coherencia que la evidencia.

Entraña dificultades el pensar que las actividades dirigidas hacia fines están completamente determinadas por sus orígenes. Si bien no sabemos cómo, de alguna manera el fin u objetivo interviene en la determinación de estas actividades; es decir, son dirigidas (*ibíd.*, p. 220).

Esta es una de las diferencias entre la teleología orgánica y la inorgánica: en la primera, el objetivo se alcanza plásticamente; en la segunda, rígidamente. Una piedra que baja por una ladera para satisfacer su deseo de atracción gravitatoria tiene más posibilidades de quedar varada sin poder llegar al valle que aquella pantera que desciende por la misma pendiente para satisfacer su deseo de atracción sexual a través de la pantera hembra que ha divisado desde su atalaya. Si la piedra se topa en su descenso con una piedra mayor que la detiene, allí se quedará, pero si es la pantera la que choca con el obstáculo, rodeará la piedra y seguirá su camino sin mayores inconvenientes. Los movimientos de la pantera están tan determinados desde el origen del deseo como los de la piedra, sólo que a ésta las leyes físicas macromecánicas la determinan casi por completo, mientras que en la pantera son las leyes biológicas las que toman la voz de mando (aunque podría suceder que las leyes macromecánicas sometiesen a las biológicas; por ejemplo, si la pantera tropieza y rueda). Y digo que el descenso de la piedra está

determinado *casi* por completo por leyes macromecánicas porque ese impulso, estímulo o esfuerzo (yo lo llamo *conato*) que Russell considera distintivo de la vida, opera también en lo inorgánico, sólo que con tan menguada potencia que nos es imposible percibirlo batallando contra una fuerza macromecánica y superándola. El ejemplo de la piedra que detiene su caída por chocar con otra mayor no viene aquí al caso, pues el deseo de la piedra, estrictamente hablando, no se ve contrariado por el choque: si se detuvo es porque la energía potencial adquirida en esas circunstancias le procuraba mayores satisfacciones que la energía cinética del desplazamiento¹. La gravedad, con sus diferentes manifestaciones, es siempre placentera para lo inorgánico, y entonces el conato la sigue, nunca se le opone. Distinto sería si arrojásemos la piedra por los aires, desafiando a la gravedad; en ese caso el conato de la piedra sí se opondría a su movimiento, aunque cabe aclarar que nada (o casi nada) tiene que ver este miserable conatillo con el posterior descenso del proyectil.

El esfuerzo realizado en vistas a la consecución de un objetivo ya he afirmado que no es algo distintivo de la materia orgánica. Tampoco es distintiva de ella la persistencia en la actividad finalista: ¿hay algo más persistente, por ejemplo, que un río tormentoso esforzándose por llegar al nivel del mar? Sólo acierta Russell cuando hace la distinción a través de "el uso de medios alternantes dirigidos hacia el mismo fin" (aunque esto no implique, según me parece, el libre albedrío de la materia viva, el poder optar entre hacer tal cosa o tal otra, sino sólo la impredecibilidad práctica por parte del observador o incluso del actor). Pero al punto vuelve a equivocarse, pues "la obtención de los resultados a pesar de todas las dificultades" es más propio de lo inorgánico que de lo viviente (con la sola dificultad de que le cierre yo la puerta, mi perra no podrá satisfacer su deseo de salir al balcón; con el aire no sucede lo mismo)². Un tal Grainger citado por Russell en las pp. 225-6 nos dice, con bastante criterio, que es "el movimiento autónomo o movimiento gobernado por el organismo mismo, lo que nos proporciona la primera pista real acerca de la cualidad de la vida. Los seres vivientes no están completamente a merced de su ambiente mientras que los no vivientes están sujetos en forma absoluta al medio externo. Una masa de proteína no viviente siempre desciende a lo largo de una ladera, obedeciendo indiscutiblemente a la acción de la ley de la gravedad; en determinadas formas, la proteína viviente *puede* ascender por la ladera, siguiendo su elección interna... La bacteria movable puede moverse en dirección contraria a la seguida por una débil corriente de líquido". No es que lo inorgánico no sea potencialmente capaz de movimiento autónomo; lo es, pero como esta capacidad es de una magnitud ínfima en comparación con la capacidad de efectuar movimientos que poseen los objetos merced a las fuerzas físicas que actúan por fuera de ellos, rara vez logra

¹ (Nota añadida el 30/5/3.) Error. La piedra se detiene debido a fuerzas mecánicas exteriores a su ser y no influenciadas (apreciablemente) por sus deseos. El conato de la piedra no se contraría con su detención, pero esto no significa que sea la causa de la misma.

² Es verdad que la mayoría de las moléculas de aire rebotarán contra la puerta y no podrán trasponerla, pero esto no las frustrará como frustrada estará mi perra, porque el resultado que se proponían alcanzar estas moléculas no era "salir al balcón", sino balancearse al son de la gravedad, y esto lo podrán hacer muy bien dentro de mi casa en cuanto se recuperen del dolor que la inercia del choque contra la puerta les provocara.

imponérseles, y cuando lo hace no nos damos por enterados debido a que nuestros órganos sensoriales no son lo suficientemente finos como para captar tan minúsculos movimientos --lo mismo que cualquier instrumento de observación inventado o por inventar (la observación alteraría los resultados, tal como sucede en la física cuántica). Por eso es que la capacidad de movimiento autónomo *perceptible* puede ser considerada como algo distintivo de los seres vivos, lo cual no habla en ningún momento en contra del carácter teleológico de los fenómenos inorgánicos que yo postulo. "No formulo hipótesis --insiste Russell desde el último párrafo de su libro-- con respecto a las bases filosóficas o «fundamentos» de la finalidad [...]. Simplemente acepto la evidencia patente de que son características de las cosas vivientes y sólo de ellas". La evidencia "patente" de que la finalidad existe dentro de los reinos animal y vegetal es bastante abrumadora, pero ¿dónde está la evidencia patente que demuestra que el reino mineral no se guía de acuerdo a fines?³ No hay evidencia, es cierto, de que la teleología inorgánica exista, pero esta falta de evidencia de ningún modo es a su vez evidencia de que no existe.

Esto en cuanto a la teleología. En cuanto al mecanicismo, ya sospecharán ustedes lo que opina Russell: lo considera incompatible con los procesos finalísticos reinantes en los seres vivos.

Aunque más no fuera por la razón de que un organismo es una unidad que se mantiene, reproduce y desarrolla por sí misma, debería resultar evidente que la analogía entre un organismo y una máquina es superficial y remota: ninguna máquina hace o puede desempeñar las funciones citadas. Sin embargo, el pensamiento humano se halla particularmente inclinado hacia la concepción mecanicista (p. 13).

En lo que no repara Russell es en que el mecanicismo, estrictamente hablando, no afirma que los organismos son máquinas, simplemente dice que los organismos se rigen por principios mecánicos, que no es lo mismo. (Entiéndase aquí por "mecánica" la ciencia que trata del movimiento en su totalidad, tanto el de las grandes masas como el de los más pequeños corpúsculos subatómicos.) Y aunque es verdad que muchos mecanicistas, tal vez la mayoría, suponen efectivamente que los seres vivos son máquinas, el aducir contra esto que tales seres se mantienen, reproducen y desarrollan por sí mismos no es un argumento válido, porque así como existe una máquina denominada "de coser", cuya función es privativa de ella (no podemos coser valiéndonos de una licuadora o de un ascensor), así también el mecanicista puede decir que el ser vivo es una máquina cuyas funciones privativas son (entre otras) las de mantenerse, reproducirse y desarrollarse por sí misma. Si definimos la palabra "máquina" como "un conjunto de partes o elementos que apuntan hacia el mismo fin" (Juan Carlos Goldar, *Biología de la memoria*, p. 38), no veo ningún despropósito en considerar como máquinas a los seres vivos siempre que se pruebe, o al menos se justifique, la idea de que los organismos están constituidos por una estructura susceptible (en teoría) de ser dividida en partes, y que la mera sumatoria de estas partes

³ Fines inconcientes desde luego, pero no más que los de la gran mayoría de los seres vivos y los de los órganos de estos seres tomados individualmente.

constituye la totalidad del organismo. Esto es precisamente lo que niegan los llamados holistas, para quienes la totalidad del ser vivo es algo más que la suma de sus elementos. El doctor Russell reniega del mecanicismo maquinista desde su holismo no vitalista; el antecitado doctor Goldar es su antítesis, y yo me inclino mucho más hacia este último que hacia el primero --siempre que nos limitemos, como en estos momentos, al mundo de los fenómenos, al mundo "científico", excluyendo de nuestra perspectiva toda idea o connotación metafísica.

Dice goldar:

Cuando no se quieren admitir elementos y asociaciones entre elementos, no queda otra solución que buscar las explicaciones en totalidades que, siempre, son tan difíciles de demostrar como lo son las entelequias o fuerzas «ocultas» de los epigenetistas. Por su misma naturaleza, el pensamiento holista es francamente animista. *Nunca han logrado, los holistas, definir con precisión y mostrar objetivamente su «es más que».* Digamos que introducen un nuevo «factor general», pero no lo pueden objetivar. Sus pretendidas «totalidades» suelen ser, a la corta o a la larga, tan ambiguas como la «vis essentialis» o la «vis plastica»(ibíd., pp. 37-8).

Goldar incluye a las asociaciones entre las partes como una nueva parte que necesariamente debe sumarse si deseamos abarcar al organismo íntegro:

Si las partes o elementos de la máquina o mecanismo orgánico forman una estructura, estas partes deben asociarse o relacionarse de alguna manera, para coincidir teleonómicamente. De este modo, cuando explicamos una estructura debemos tener presente no sólo sus elementos o partes, sino también las relaciones entre los elementos (es decir las asociaciones, que también son, por su parte, elementos). Una estructura es la suma de sus elementos más la suma de las relaciones entre esos mismos elementos. Pero siempre es una suma y, por lo tanto, puede analizarse y volver a sintetizarse sin adjuntar o anexar un «factor general». Para la ciencia, sus objetos siempre deben ser sumas. De lo contrario no podrían entenderse, o sea analizarse y volver a sintetizarse. [...] Cuando el científico analiza separa elementos y cuando sintetiza agrupa elementos. No hay que acudir a «factores generales» o entidades holísticas, siempre misteriosas. Es verdad que *el organismo [...] es más que la suma de sus elementos, pues además es la suma de las relaciones entre los elementos (como las relaciones forman parte de la suma, también son elementos)* (p. 39).

Goldar habla de coincidencia "teleonómica" y no teleológica porque reserva esta última palabra para los sistemas cuyas diferentes partes apuntan hacia un mismo fin valiéndose de una conciencia o psique reguladora que opera a tal efecto; y como para él ningún organismo, ni siquiera el humano, constituye un sistema teleológico, concluimos que el mecanicismo al que suscribe Goldar es de carácter *epifenomenalista*, es decir, considera a la conciencia y a las vivencias en general como fenómenos derivados de los movimientos del cerebro y demás órganos, no pudiendo estas vivencias influir causalmente sobre ningún desplazamiento corporal, tanto interno (secreciones, movimientos de las células) como externo (caminata, risa, dicción, etc.). El epifenomenalismo es un concepto que se aviene

tan de lleno con mi sistema filosófico que no sé cómo pude desdeñarlo, sobre todo después de haber leído a ese gran epifenomenalista llamado Le Dantec. El doctor Goldar me abrió grandemente los ojos a este respecto. Dejaré para una próxima oportunidad la explicación y apología del epifenomenalismo tal como yo lo concibo; ahora, terminemos con Goldar:

Considerando que los progresos [científicos] más importantes y de mayor utilidad han sido inspirados por la ideología [...] mecanicista, y teniendo en cuenta que la ideología [...] holista permanece en la cotidianidad, resulta evidente que la primera es una ideología científica o reflexiva mientras que la segunda es una ideología ingenua popular (p. 229);

y

las estructuras orgánicas son iguales a las máquinas, pues las máquinas tienen elementos, relaciones entre elementos y niveles de integración. Para el mecanicismo que aquí defendemos y presentamos como principio filosófico, el cerebro es una máquina o estructura, o sea un conjunto de partes que apuntan hacia el mismo fin o meta [...]. *El cerebro es una máquina porque: 1) tiene un programa, 2) posee elementos, 3) estos elementos se relacionan por medio de niveles de integración y 4) todos los elementos apuntan hacia el mismo fin* (pp. 239-40).

Esto es evidente, sostiene Goldar, para cualquiera que posea un cerebro reflexivo y adiestrado en el método científico, pero el hombre que conserva "una visión más o menos primitiva, vulgar e irreflexiva, no quiere (o, mejor dicho, no puede) reconocer lo asombrosamente mecánico de su naturaleza" (p. 240).

Goldar se acerca más que Russell a la conciliación entre teleología (o teleonomía) y mecanicismo; pero ninguno de estos doctores parece desvelarse por esta cuestión, y esto se explica por el hecho de que son científicos y no pensadores filosóficos. Busquemos entonces la opinión de un pensador filosófico hecho y derecho que se haya ocupado del asunto y lo haya resuelto --hasta donde puede resolverse-- de un modo plausible. Este señor es el alemán Eduard von Hartmann, a quién citaré desde el capítulo VIII ("Mecanismo y teleología") de su libro *El darwinismo* (1875), comenzando con un párrafo inscrito en las pp. 199-200 en donde atribuye al carácter teleológico de toda ley el hecho de que el universo sea explicable:

Si el mecanismo de las leyes de la naturaleza no fuese teleológico, no habría leyes que obraran de acuerdo, sino un monstruoso caos de poderes independientes chocando entre sí como toros. En tanto que la causalidad de las leyes inorgánicas borra el dictado de *leyes muertas* que se les había dado, y se presenta como «la matriz universal de la vida y del orden que se manifiesta en todas partes», merece el nombre de ley *mecánica*, así como un conjunto de ruedas y de órganos mecánicos hecho por el arte humano, que se mueven a un tiempo cada uno a su manera, merece el nombre de mecanismo o de máquina, desde que se manifiesta en ella la teleología *inmanente* del conjunto y de las diferentes partes.

Están así equivocados los pensadores mecanicistas que, como Haeckel, pretenden explicar la evolución de los órganos y de los organismos eludiendo la teleología:

Haeckel exagera tanto, que el mecanismo de una locomotora, cuyos movimientos asombran al salvaje que la cree animada por un espíritu poderoso, le parece un ejemplo adecuado para probar la posibilidad de concebir un aparato tan complicado como la locomotora o el ojo humano, *puramente mecánico* por su esencia, y disipar la ilusión teleológica. Pero el ejemplo prueba precisamente lo contrario; prueba a todas luces que, hablando con propiedad, no puede aplicarse el nombre de mecanismo sino a los conjuntos en que la teleología es inmanente en el mismo sentido que lo es en la locomotora, cuya existencia considera con razón el salvaje como prueba de una inteligencia superior a la suya, y cuya admirable conformidad a un fin no disminuye cuando se llega al conocimiento completo del organismo considerado como tal. Por la misma razón admiramos nosotros en el gran mecanismo, mucho más sorprendente aún, de la naturaleza, la manifestación de una inteligencia muy superior a la nuestra, y la admiración crece, en vez de disminuir, al paso y medida que nuestro entendimiento penetra en el conjunto de ese mecanismo (pp. 200-1).

Y esta unión o correlación entre las causas finales y eficientes, ¿cómo se explica? Se explica, contesta Hartmann, subordinándolas a un primer principio:

Contra semejante concepto de la subordinación de la naturaleza a las leyes, concepto que implica la teleología en vez de excluirla, nada puede objetarse; pero con esto, el problema filosófico, que consiste en discernir cómo la causalidad y la teleología se unen y confunden en las leyes de la naturaleza, queda estacionario sin adelantar un paso. Hemos visto, sí, que en todo mecanismo se implica una teleología; pero la manera de formarse este mecanismo teleológico, la razón que mueve a la causalidad según leyes tales que de su cumplimiento resulte un mecanismo verdadero, esto es, teleológico, todo esto queda tan oscuro como antes. Llegamos, pues, a esta disyuntiva: o se admite el milagro de una armonía preestablecida, o hay que recurrir a un principio superior de unidad del que la causalidad y la teleología sean aspectos distintos (p. 201).

Citaré ahora el extenso párrafo que figura en las pp. 202-3, y lo citaré completo porque la verdad y la belleza no deben ser mutiladas, sobre todo cuando es la misma verdad la que produce, la que secreta la belleza:

La teleología es la teoría de los fines; prueba la existencia de fines en la realidad, y averigua cómo la naturaleza realiza los que no son todavía reales, los ideales. ¿Pero cómo el fin ideal puede realizarse sin una materia en la que y por la que se realice? Y siendo esto así, ¿cómo puede el fin realizarse sin el concurso de esta materia que le sirve de medio de realización? ¿Existe el fin sin el medio correspondiente? ¿Es posible la teleología sin mediación natural de alguna clase, sin un sistema de medios naturales, esto es, un *mecanismo*? la materia en la que se realiza el fin y los medios

mecánicos por lo que se realiza, no podemos concebirlos sino como un mecanismo, esto es, como una suma de fuerzas que provienen de la actividad de las leyes naturales. En otros términos, la teleología *supone* el mecanismo, es *imposible* sin él como, inversamente, el mecanismo es imposible sin la teleología. Si suponemos que existe un mecanismo *absoluto*, la teleología *absoluta* se realiza de suyo; si suponemos la teleología realizada de modo *absolutamente teleológico*, esta realización será *absolutamente mecánica*. Si los materialistas pudiesen probar que el mundo es el mecanismo absoluto, los teleólogos les quedarían agradecidos, porque probarían al mismo tiempo que la teleología se realiza en el mundo de manera absolutamente teleológica, de la manera más conforme a la finalidad que es posible concebir. Recíprocamente, si los teleólogos pudiesen probar que su Dios, absolutamente sabio y poderoso, no encuentra en la esencia ni en la forma de las cosas obstáculos que le impidan realizar sus fines de manera absolutamente teleológica, probarían por ende que el mundo es un mecanismo absoluto, esto es, que nada puede producirse en él fuera del dominio de las leyes mecánicas.

Hay en las pp. 204-5 otro grueso párrafo que aclara cuál es ese principio rector o primer principio mencionado hace instantes:

La teleología y el mecanismo se presentan exactamente como las ideas de fin y de medio: el uno no puede estar sin el otro; son recíprocos. Pero en el caso de tener que decidir sobre la preeminencia entre los dos, deberíamos concederla a la teleología; porque el medio es por el fin, no el fin por el medio. En el fondo, ambos son los momentos de un *proceso lógico*. La *necesidad lógica* es el principio de unidad que se presenta, por un lado, en la apariencia muerta de la causalidad de las leyes naturales mecánicas; por otro, en forma de teleología. Lo que se llama en el primero acción regular de una causa, se denomina aquí congruencia prevista del medio empleado: la finalidad vista por uno de sus lados aparece como causalidad, y ésta, en cuanto obra de acuerdo con aquélla para llegar a conclusión cierta, (en este intervalo) se muestra también como finalidad: no importa que nada de esto se haya observado en el proceso mecánico. Así, por una parte, la organización aparece como el producto (no *exclusivo*) del mecanismo de la naturaleza inorgánica; por otra parte, este mecanismo es un sistema de medios para la producción de la organización y de su finalidad. Estas dos proposiciones son igualmente verdaderas, y la una lo es precisamente porque lo es la otra.

Todo esto, empero, no significa que la naturaleza inorgánica sea análoga a la orgánica:

La naturaleza inorgánica se distingue de la orgánica, en que todo se realiza en ella, incluso las acciones finales, *sin el concurso de un principio organizador*; y siendo esto así, ¿cómo es posible establecer entre ellas analogías, que sólo prueban la *ignorancia de la diferencia específica* que las distingue! (p. 208).

Claro está que los mecanicistas no tienen por qué alarmarse con la introducción de este principio organizador, que aun siendo de carácter metafísico no quiebra en ningún momento ninguna cadena causal:

Al protestar contra la hipótesis de un principio de organización, bajo el punto de vista estrictamente científico, se da por supuesto precisamente lo que es necesario probar, esto es, la *no existencia* de otras causas concurriendo con las fuerzas atómicas inorgánicas en los procesos naturales. Sólo admitiendo explícita o implícitamente esta hipótesis no probada, arbitraria, la convicción de que no hay más ley que la causal puede motivar la duda sobre la existencia de un principio metafísico, como generador de la ley de evolución orgánica; porque sólo entonces parecería que con la introducción de este principio se usurpaba a la ley causal parte de su dominio. Pero salta a la vista que esta objeción es insostenible; porque si existe tal principio metafísico, su colaboración en el proceso de evolución es también *causal*, esto es, obra conforme a la ley de causalidad, y no hay motivo, por tanto, para esas protestas fundadas en que se quebranta la rigidez del lazo causal natural (pp. 212-3).

Por mi parte, no alcanzo a discernir cuál sea la necesidad de esta hipótesis de un principio metafísico de organización que opera en la materia orgánica y no en la inorgánica. Si este principio es el que confiere finalidad a los procesos y sucesos, ¿por qué no ampliarlo hacia el mundo inorgánico, siendo que Hartmann admite la existencia de la teleología en este ámbito? Y ¿por qué catalogarlo como metafísico? ¿No sería mejor postularlo como una ley física, que opera en y *desde* el mundo material, tanto en los microcorpúsculos inorgánicos (que gracias a este principio tienden a organizarse) como en las macromoléculas orgánicas? Me parece que así, y sólo así, los mecanicistas no verán en la teleología una amenaza contra su tanpreciado determinismo.

Es ésta la única objeción que tengo para con mi amigo Eduardo. En todo lo demás coincido, sobre todo en su lucha por liberar al concepto de evolución del mote mecánico-azaroso con el que lo han etiquetado los darwinistas y que aún perdura en los biólogos actuales:

Cierta composición química de la atmósfera es, sin duda, una *condición* para que el aire sea respirable y puedan vivir los pájaros y los mamíferos; pero la producción de esta composición de la atmósfera nunca será *causa* eficiente de que los pájaros y los mamíferos nazcan de peces de respiración branquial. La selección natural, aun siendo un principio puramente mecánico en el sentido darwinista, podría a lo sumo explicar la perfección de la adaptación fisiológica de un tipo de organización ya creado; pero precisamente se trata de este tipo al hablar de la *evolución* ascendente de la organización. Evidentemente, por tanto, este tipo de organización está fuera del dominio de los principios de explicación mecánica obrando por medio de adaptación externa, etcétera; y el concepto de la evolución teleológica interna no podrá ser destruido, o simplemente menoscabado, por tales expedientes mecánicos de evolución (pp. 222-3).

0 0 0

Miércoles 30 octubre del 2002; 10,08 p.m.

No querría despedirme de Hartmann sin haber citado algunos pasajes de su libro que dejen bien clara su postura evolucionista.

El de la p. 116 viene muy a propósito:

Si la especie ha perdido ya su flexibilidad para adaptarse en la lucha por la existencia y las condiciones de la lucha siguen variando en el mismo sentido, la especie desaparece de la localidad, reemplazándola las especies de las comarcas vecinas que están en posesión de condiciones de existencia análogas. Este es todo el resultado experimental de la lucha por la existencia; mas si una especie nueva surge de las antiguas, no suministrando la selección medios de explicar este hecho, tenemos que acudir a otro principio, a un impulso interno que determine la transformación. Entonces, si la especie nuevamente creada es más apropiada al nuevo medio que la antigua, naturalmente la expulsará y reemplazará, de la misma manera que expulsa y reemplaza a la antigua la especie recién introducida en el país.

Esta idea del impulso interno u *ortogénesis* rigiendo los destinos de la evolución de las especies fue muy estudiada y difundida en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. Después, cuando los pensadores filosóficos abandonaron la biología y la ciencia en general para dedicarse a la gramática y a la política, esta hipótesis, en manos de biólogos sin preparación filosófica, cayó en gran descrédito. Pero no lograron matarla. Y si la mataron, yo la resucitaré, de la mano del finado Hartmann:

La lucha por la existencia, y asimismo, toda la selección natural, son, respecto de la idea directriz [el impulso interno teleológico], simples auxiliares que desempeñan servicios inferiores en la realización de aquella idea, como si dijéramos, tallar las piedras medidas y típicamente determinadas de antemano por el arquitecto, y colocarlas en el lugar que les corresponde del edificio. Considerar la selección resultante de la lucha por la existencia como el principio esencial de la evolución del reino orgánico, equivaldría a tomar por arquitecto de la catedral de Colonia al peón que trabaja con otros en colocar las piedras del edificio (pp. 119-20).

El impulso interno, con el auxilio de la selección natural, crea y desarrolla las diferentes variabilidades, no interviniendo en este proceso ningún factor indeterminado o azaroso:

La variabilidad no es simplemente resultado de diferencias casuales en las circunstancias interiores o exteriores del proceso de formación, sino que es, sobre todo, una tendencia esencial a la variación en direcciones teleológicas determinadas, tendencia interna, espontánea, sometida a una ley (p. 128).

Yo propongo que asociemos esta ley de evolución interna con la palabra deseo en su sentido más lato, que puede incluir deseos inconcientes, por más que estos dos conceptos parezcan repelerse (¿cómo podríamos desear algo --pregunta el sentido común-- si no somos concientes de que lo deseamos?). Y aquí es donde volvemos a *La finalidad de las actividades orgánicas* de Russell (p. 55):

Tanto la hipertrofia como la atrofia, pueden no responder al simple uso y desuso sino que pueden estar esencialmente determinadas por las necesidades inherentes al cuerpo.

Russell está luchando contra el punto de vista lamarckiano que afirma que la causa principal de la variabilidad orgánica radica en el hábito, y para ello echa mano, como buen científico, de algunas observaciones y experimentaciones; por ejemplo, se fija en la regulación del número de glóbulos rojos en la sangre de los mamíferos, que aumenta o disminuye conforme disminuye o aumenta el porcentaje de oxígeno en el aire respirado; o presta fe a los experimentos de un tal Boycott, un cretino cuyo pasatiempo favorito consistía en extirpar hígados y riñones de perros y conejos para observar luego las respectivas atrofiaciones o hipertrofiaciones. Una vez agotadas las supuestas evidencias, Russell espeta la conclusión que nos interesa (p. 59):

Tanto el uso como el desuso no son las únicas «causas» de la hipertrofia y de la atrofia, respectivamente, ni tampoco es probable que sean los factores decisivamente reales, *lo que es decisivo es la necesidad o deseo del cuerpo en cuanto totalidad*; lo que se necesita será proporcionado por hipertrofia y lo que no se necesita será atrofiado o activamente extirpado (subrayado mío).

¿Quiéren una mejor confirmación de este postulado que la que nos suministra Hagenbeck, quien "ha comprobado que a las jirafas que en invierno se les permite estar fuera del jardín zoológico de Hamburgo, les crece una gran cantidad de pelo, el cual hacia fines del invierno es dos veces y medio más largo que el pelaje normal"? (P. 68). Ir en contra de Lamarck, en este sentido, es ir en contra del mecanicismo estricto de las leyes biológicas y a favor de un contralor teleológico de las mismas. Este contralor --que Russell no llegó a admitir en la naturaleza inorgánica-- es el deseo.

Llegados a este punto, cerremos el libro de Russell y despedámonos del autor con un caluroso saludo. Al cabo ¿qué otro detalle de su obra podría interesarnos después de haber degustado esa conclusión tan espirituosa?

0 0 0

Jueves 31 octubre del 2002; 6,51 p.m.

Algún lector desprevenido sospechará una contradicción entre mi adhesión al epifenomenalismo esbozada páginas atrás y este aserto que pone al deseo como principal rector de la evolución de las especies. Pero no hay tal, porque los que determinan las mutaciones y recombinaciones evolutivas y adaptativas no son los deseos vivenciales (concientes) sino, como dice Russell, "la necesidad o deseo del cuerpo en cuanto totalidad". No puede decirse aquí que la gente provoque las mutaciones genéticas, porque estos deseos no son mentales, o mejor dicho no surgen de la mente conciente sino del inconciente, y cuando sucede que efectivamente un deseo conciente se traduce en una mutación o recombinación genética, lo que en verdad ha ocurrido es que el deseo inconciente causó ambas cosas más o menos simultáneamente. Causó el apetito conciente y causó a su vez la mutación, pero este apetito y esta mutación no están, entre sí, relacionados causalmente.

"Pero ¡no hemos avanzado nada!", replicará el lector. "Sean concientes o inconcientes, los deseos continúan siendo entidades mentales, y el epifenomenalismo afirma que la mente surge como un fenómeno accesorio a ciertos movimientos materiales que la prohijan". Este que usted me describe --le

contestaré-- es el epifenomenalismo materialista, y yo soy epifenomenalista ideísta. Para mí, todo nace en el inconciente. El inconciente es la causa de todo movimiento material y de toda vivencia espiritual, pero de tal suerte, que a cada determinado movimiento material corresponde una peculiar vivencia espiritual, vivencia que se repetirá con igual intensidad y carácter toda vez que se repita ese mismo movimiento de ese mismo tipo de partículas --pero si las partículas cambiasen su composición, aunque sea mínimamente, o si el movimiento no se verificara exactamente como el anterior, sin variar un ápice su dirección y velocidad, entonces la vivencia cambiará, tal vez no mucho, tal vez radicalmente.

Continuaré con esta explicación dentro de poco. [...]

0 0 0

Jueves 28 noviembre del 2002; 7,45 p.m.

Sumándole a la hipótesis del dualismo genético de Popper una ortogénesis dirigida inconcientemente por los organismos (o concientemente por el Ser metafísico), obtenemos una teoría bastante completa capaz de explicar, a quien posea una mentalidad abierta, la totalidad de los procesos evolutivos y adaptativos que se vienen operando desde hace milenios en los seres vivos. Esta teoría se complementa perfectamente con la esbozada en mis anotaciones del 23/1/99, pero requiere, me parece, algo que aquélla no necesitaba imperiosamente: la herencia de caracteres adquiridos. En efecto, si las mutaciones genéticas se dan, mayormente, dentro de la estructura de preferencia, y es esta estructura la que determina los cambios en la estructura de habilidad, parece lógico suponer que los cambios anatómicos aconsejados por la estructura de habilidad tienen que ser potencialmente heredables; si no, tendríamos que explicarlos por medio de una nueva ortogénesis que actúe directamente sobre ellos... o mediante el viejo argumento de las mutaciones al azar contraloreadas luego por la selección natural (lo que haría de la estructura de habilidad un mero determinante indirecto de los cambios anatómicos).

Hacia fines del siglo XIX, cuando las investigaciones de Augusto Weismann impugnaron "categóricamente" la existencia de cualquier tipo de herencia de caracteres adquiridos durante la vida del individuo, dos pesos pesados del pensamiento filosófico-evolutivo como lo eran Spencer y Haeckel debieron redoblar sus esfuerzos en defensa de aquel lamarckismo que parecía desmoronarse inevitablemente. Sus respectivos sistemas necesitaban que la hipótesis de Juan Bautista fuese verdadera, y ellos la sostuvieron tenazmente pese a que la experimentación de los laboratoristas la negaba de plano. Tenían que optar entre creer en sus a priori y desconfiar de las nuevas experiencias o creer en las nuevas experiencias y, en base a ellas, rehacer sus a priori. Tal vez por cabezas duras, tal vez por la pereza de no querer, a una edad avanzada, echar abajo buena parte de sus respectivos castillos para reconstruirla valiéndose de nuevos materiales, decidieron mantenerse firmes ante los embates de la ciencia, muriendo fieles a Lamarck e infieles a la ortodoxia evolucionista⁴ que ellos

⁴ A mí me sucedió lo mismo, pero a la inversa, cuando me anoticié de que la ortodoxia científica rechazaba la herencia de caracteres adquiridos: modifiqué mis a priori filosóficos para que no chocasen contra el dogma empírico (ver anotaciones del 2/1/98, secc. XIII del Apéndice). Errores de principiante que le dicen.

mismos habían defendido desde *El origen de las especies* --o incluso desde antes en el caso de Heriberto.

El siglo XX, desde su comienzo hasta su reciente fin, apoyó categóricamente a Weismann y desacreditó de todo punto a Lamarck, y con él a nuestros dos pensadores. Se ha llegado incluso a decir que "la creencia en el lamarckismo se sitúa hoy al mismo nivel que la creencia en que la Tierra es plana (Michael Ruse, *La filosofía de la biología*, p. 132). Yo no creo que la Tierra sea plana, pero si me lo ponen así voy a empezar a tener sospechas, pues poco a poco, gracias a Lamarck, a Darwin, a Spencer, a Haeckel y algunos otros (entre los que se cuentan el psicólogo William MacDougall y el horticultor Luther Burbank --este último, de gran notoriedad en su momento por haber "inventado" el cactus sin espinas, la naranja sin semillas, la ciruela sin carozo, la cebolla inodora y un sinnúmero de prodigios similares, sacudió la modorra de los genetistas al afirmar que "los caracteres adquiridos son heredados o yo no sé nada de la vida de las plantas"⁵); gracias a todos estos personajes, decía previamente a la digresión, me he persuadido de que esta famosa herencia de caracteres adquiridos tiene visos de certeza mucho más reales que su negación.

Luther Burbank murió en 1927. Tres años después, un biólogo que comulgaba con la ortodoxia de su tiempo y lugar, el señor Herbert S. Jennings, admitía en sus *Bases biológicas de la naturaleza humana* que la herencia de los caracteres adquiridos, tan presentida por Burbank y por los biólogos "prácticos" como negada por los biólogos "de laboratorio", constituía una hipótesis que no estaba en absoluto en contradicción con las leyes de Mendel o con cualquier otro postulado genético que se tuviese por inapelable. Decía incluso que

en los organismos más simples, los que constan de una sola célula, la experimentación ha demostrado que la herencia de ciertas reacciones a las condiciones del contorno es, en verdad, un hecho. Bajo la acción de ciertos agentes físicos y químicos, los organismos adquieren una resistencia mayor contra los agentes que actúan sobre ellos y esa cualidad reaparece en sus descendientes durante cientos de generaciones después de que éstas han dejado de vivir en las condiciones que provocaron el aumento de resistencia. Algunas de las características manifestadas por los individuos, en consecuencia, dependen del ambiente en el cual sus antepasados vivieron durante cientos de generaciones anteriormente. Después de que pasan otros centenares de generaciones sin que actúe el agente modificador, la resistencia adquirida desaparece; y esa desaparición puede ser determinada por ciertos cambios nucleares en los organismos. Se desconoce la naturaleza de los procesos internos de los cuales dependen la adquisición, herencia y pérdida de la resistencia provocadas en los protozoarios (p. 340).

Claro que al pasar al terreno de los organismos superiores la cosa cambia y las pruebas experimentales se desvanecen en el aire, pero eso de ningún modo es suficiente, dice Jennings, para refutar toda posibilidad de lamarckismo en este ámbito.

⁵ Citado por Peter Bowler en *El eclipse del darwinismo*, p. 80.

"Un problema importante del lamarckismo --afirma Ruse desde la p. 131 de *ibíd.*-- está en definir el fondo genético, supuesto responsable de la transmisión de caracteres que aparecen (o desaparecen) de una generación a la siguiente, por el uso y desuso, o sólo por una necesidad general". Ruse no leyó seguramente a Jennings, pues si no no habría considerado este asunto como un problema no resuelto que debiera preocupar a los lamarckistas:

Las células germinales, con sus genes, forman parte del cuerpo del progenitor que se desarrolla en condiciones determinadas. Es sabido que las diferentes partes del cuerpo en curso de desarrollo pueden influenciarse mutuamente determinando en ellas un crecimiento armonioso; esto se aplica en particular a las células cuyo desarrollo queda en suspenso durante largos períodos, como ocurre con las células germinales. En muchos aspectos el cuerpo, en curso de desarrollo, inclusive sus células germinales, puede concebirse como una unidad donde todas las partes participan en los procesos inherentes a tal desarrollo. En aquellas actividades de los organismos que pueden estudiarse con más facilidad --el comportamiento-- el principio sostiene que un proceso sobrellevado repetidas veces bajo la acción de un estímulo se manifiesta más tarde, con más facilidad y sin el estímulo original, dando lugar a costumbres nuevas. Muy bien puede esto ocurrir tanto en lo que concierne al desarrollo como al comportamiento y ninguna razón *a priori* parece oponerse a ello. Si el cuerpo se desarrolla como una unidad, donde cada célula toma parte en ese desarrollo, tenemos la base requerida para ese método de acción. Después que se ha desarrollado hasta cierto punto una o muchas veces bajo la acción de cierto estímulo, una pieza de ese cuerpo, la que constituye la célula germinal, se desarrollará más tarde en la misma dirección, sin la ayuda de ese estímulo. Las costumbres inherentes al desarrollo pueden concebirse con igual facilidad que las costumbres en el comportamiento.

Muchas cosas en la estructura y el desarrollo de los organismos sugieren la existencia de ese método de acción. En capítulos anteriores se ha mostrado que la misma diversidad de características puede ser determinada, en algunos casos, por diferencias contornales y en otros por diferencias genéticas. Las estructuras producidas dentro de ciertas condiciones en el contorno guardan un riguroso paralelismo con las estructuras desarrolladas bajo la influencia de ciertos genes no sometidos a esas condiciones. Es difícil resistir a la tentación de suponer que debe haber algún método que permita obtener resultados equivalentes mediante la acción del contorno y la de la alteración de los genes (p. 339).

Y si esto no alcanza no digo para demostrar la existencia de la herencia de caracteres adquiridos, sino para demostrar que tal herencia no es en principio incompatible con las modernas teorías genéticas; si esto no alcanza... todavía me quedan las vacas locas, que corren enajenadas en mi auxilio.

"El llamado «mal de las vacas locas» --explica Patricia Paradiso (et. al.) en el cap. 2, secc. "Hemoterapia", del libro *Temas de medicina ambiental*-- ha causado una gran alarma social debido en parte a la gravedad de la enfermedad que produce, y fundamentalmente a causa del desconocimiento por parte de la población en general de cuál es la naturaleza del agente infeccioso, sus vías y posibilidades de propagación. [...] se habla continuamente del prión responsable

de la enfermedad, pero ¿qué es un prión? ¿Están los priones vivos?" El prión, responde Paradiso,

es una proteína de carácter infeccioso capaz de autorreproducirse, procedente de una proteína natural e inocua que se transforma en una forma nociva [...]. *Puede reproducirse sin mediar material genético alguno*, es decir no utiliza el (hasta este momento) paradigma de la biología molecular: ADN-ARN-proteína (el subrayo es mío).

¿Se comprende lo que significa, a los efectos de demostrar la viabilidad del lamarckismo, este descubrimiento de la existencia de sustancias corporales (en este caso proteínicas) que no necesitan echar mano de los genes para multiplicarse? ¡Si hasta los virus necesitan del ADN para poder infectarnos!... Pero continuemos con la exposición de Paradiso:

Tenemos ¿la suerte? de vivir el tiempo del cambio de paradigma. No hace mucho tiempo que se describió la transcriptasa reversa, enzima capaz de convertir ARN en ADN, pues ahora nos encontramos frente a otro descubrimiento trascendente de la biología.

Los agentes infecciosos conocidos hasta ahora eran seres vivos que estaban formados como mínimo por proteínas y material genético (caso de los virus) o bien por todos los componentes característicos de un ser vivo (proteínas, azúcares, grasas, sales minerales y material genético). Los ciclos vitales de los distintos organismos pueden variar mucho, pero todos ellos tienen la característica común de necesitar un material genético que posibilite su reproducción y perpetuación.

Los priones pueden sobrevivir varios años enterrados y mantienen funcional su estructura hasta los 400 °C, resisten la radiación ionizante y la ultravioleta y además no pueden ser degradados por las enzimas proteolíticas.

Siguen a continuación unas cuantas páginas plagadas de información técnica que sería prolijo (y vano para nosotros los legos) transcribir, así que vayamos directamente a las reflexiones finales:

La capacidad de replicación de los priones y sus características estrictamente proteicas sugieren una nueva forma de transmisión de caracteres fenotípicos. Probablemente estos caracteres puedan también heredarse, al menos así se lo ha demostrado en levaduras.

Esta nueva forma de herencia independiente de los ácidos nucleicos obliga a replantear el axioma de transferencia de la información genética, hasta el momento y en concordancia con la teoría evolutiva de Darwin, sólo pensado mediante moléculas constituidas por nucleótidos.

El modelo priónico⁶ también pone en duda la creencia de que los individuos clonados deben forzosamente ser idénticos al genoma donante. La secuencia genómica, entonces no proveería una completa información sobre el fenotipo del organismo que se obtiene.

⁶ Esto no viene al caso pero igual vale comentarlo en vista de las clonaciones humanas que ya se acercan.

Nos enfrentamos a un serio replanteo de la teoría evolutiva concebida como la existencia de mutaciones en los nucleótidos que codifican para caracteres diferentes, los cuales son seleccionados por el medio como los más exitosos para la supervivencia. Frente a estas nuevas evidencias parece posible un mecanismo de herencia de caracteres adquiridos. Esto no es nuevo, es más tiene su origen previo a Darwin en la Teoría Evolutiva de Lamarck.

En definitiva nada nuevo ni viejo tiene la verdad absoluta. Lo mejor es la síntesis de ambas concepciones evolutivas para explicar los hechos evidentes de la naturaleza.

¿Quién diría que la encefalopatía espongiforme bovina (el mal de la vaca loca), además de propiciar la vegetarianización de Occidente, ayudaría a esclarecer el gran misterio de la evolución?

Queda mal que lo diga, pero esa tremenda enfermedad ¡me cae tan simpática!...⁷

0 0 0

Viernes 27 diciembre del 2002; 9,34 p.m.

Estos párrafos que a continuación citaré pertenecen al gran Schopenhauer y a su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, capítulo de "Anatomía comparada" (traducción del gran Unamuno). Fueron publicados en 1836, es decir, 23 años antes de *El origen de las especies*, y los cito en apoyo de la hipótesis del dualismo ortogénético vislumbrada días atrás:

Toda figura animal es un apetito de la voluntad evocado a la vida por las circunstancias; por ejemplo, siente anhelo de vivir en los árboles, de colgarse de sus ramas, de alimentarse de sus hojas, sin tener que luchar con los demás animales, ni pisar el suelo, y este anhelo se manifiesta, de largo tiempo ya, en la figura (idea platónica) del animal llamado perezoso. Apenas puede andar, porque no está provisto más que de garras; privado todo recurso en el suelo, manéjase muy bien en los árboles, apareciendo en éstos cual una rama enmohecida, con lo cual evita el que le vean sus perseguidores.

La evidente adaptación de cada animal a su género de vida, adaptación que se extiende hasta el individuo y a los medios exteriores de su conservación, y la

⁷ Popper descreía de la existencia de la ortogénesis, mas no por ello dejaba de puntualizar que los procesos evolutivos, al menos superficialmente, aparentan estar dirigidos por un impulso interno y no por circunstancias fortuitas (tanto internas como externas). Esto lo llevó a formular su teoría del dualismo genético, que viene a ser algo así como una solución de compromiso entre la visión neodarwinista y la visión teleológica del origen de las mutaciones. Ahora bien, algo similar le sucedió a este pensador con el problema de la herencia de caracteres adquiridos. Como buen neodarwinista, estaba en contra de ella, pero como buen observador de la macronaturaleza no podía dejar de notar que los cambios funcionales en las especies parecen ocurrir más rápida y útilmente de lo que podría explicar una teoría de mutaciones puramente aleatorias. Este nuevo conflicto lo dirimió con una nueva teoría: la "teoría enzimática de la evolución auto-correctora" (1991), explicada entre las pp. 165 y 173 del libro *Encuentro con Karl Popper*. Es bastante más complicada que la teoría del dualismo genético, pero sospecho que los especialistas harían bien en reparar en ella --siempre y cuando no crean, como creía Popper, que con esta conjetura se librarán del fantasma del viejo Lamarck, que seguirá persiguiéndolos hasta que le den la razón.

exuberante perfección artística de su organización presentan el más rico argumento a consideraciones teleológicas [...]. La sin excepción finalidad, la patente intencionalidad en las partes del organismo animal anuncian demasiado claramente que obran en ellas no ya fuerzas naturales sin plan alguno y al acaso, sino una voluntad, cosa que cabe reconocer en serio. [...] Cabe [...] explicar los hechos todos teleológicos partiendo de la voluntad del ser mismo en quien se verifican.

[...] Ocurre aquí [...] la pregunta de si es la manera de vivir la que se regula según la organización o ésta según aquélla. Parece, a primera vista, que sea lo primero lo exacto, puesto que en el orden del tiempo procede la organización a la manera de vivir, creyéndose que el animal ha adoptado el género de vida a que mejor se acomoda su estructura, utilizando lo mejor posible los órganos con que se halló [...]. Sólo que en este supuesto queda sin explicación, cómo las partes totalmente diferente del organismo de un animal responden en conjunto a su género de vida, que ningún órgano estorbe a otros, sino que más bien ayude cada uno a los demás, y que tampoco quede ninguno inutilizable, ni sirva mejor ningún órgano subordinado para otra manera de vivir, mientras solamente los órganos capitales hubieran determinado aquella manera de vida que sigue el animal. Sucede, antes bien, que cada parte del animal responde tanto a cada una de las otras partes como a su género de vida, por ejemplo, si la garras son siempre aptas para asir la presa, los dientes sirven para desgarrar y deshacer, y el canal intestinal para digerir y los miembros de locomoción a propósito para llevarlo allí donde se encuentre la tal presa, sin que quede inutilizable órgano alguno. [...] la *lex parsimoniae naturae* no consiente órgano alguno superfluo. Esta ley, juntamente con aquella otra de que a ningún animal le falte un órgano que exija su género de vida, sino que todos, aun los más diversos, concuerdan entre sí estando como calculados para un género de vida especialmente determinado, en el elemento en que viva su presa, para la persecución, victoria, trituración y digestión de ella, tales leyes son las que prueban que es el género de vida que el animal quería llevar para hallar su sustento el que determinó su estructura, y no a la inversa; y que la cosa ha sucedido como si hubiese precedido a la estructura un conocimiento del género de vida y de sus condiciones externas, habiendo, en consecuencia, escogido cada animal su instrumento antes de encarnarse; no de otro modo que cuando un cazador, antes de salir, escoge, según el bosque que haya elegido, su equipo todo, escopeta, carga, pólvora, burjaca, cuchillo y vestido. No es que tire al jabalí porque lleva escopeta de fuerzas, sino que ha tomado ésta y no la de pájaros porque salía a cazar jabalíes; y el toro no embiste porque tiene cuernos, sino que tiene cuernos porque quiere embestir.

[...] Cada especie ha determinado su forma y organización por su voluntad propia y a la medida de las circunstancias en que quería vivir, mas no cual algo físico en el tiempo, sino como algo metafísico fuera del tiempo. [...]

Así como con sendos órganos y armas, ya defensivas ya ofensivas, así también ha provisto la voluntad a cada forma animal con un *intelecto*, como medio para la conservación del individuo y de la especie [...]. Está, por consiguiente, determinado el intelecto no más que al servicio de la voluntad y acomodado en donde quiera a ella.

[...] Cada organismo es una obra maestra exuberantemente acabada. Aquí no ha abrigado la voluntad primero el intento, conocido después el fin, y más tarde acomodado a él el medio y dominado el material, sino que su querer es también inmediatamente el fin e inmediatamente la consecución. No necesitaba de ningún

medio extraño que tuviera que dominar antes; eran aquí uno y lo mismo querer, hacer y alcanzar. [...]

La verdadera esencia de cada figura animal es un acto volitivo fuera de la representación, y, por consiguiente, fuera también de sus formas el tiempo y el espacio, un acto volitivo que no conoce, por lo tanto, ni sucesión ni coexistencia, sino que tiene unidad indivisible. [...]

Salvando el hecho de que Schopenhauer llama voluntad a lo que yo llamo inconciente, su explicación de la evolución orgánica casi que se superpone con mi dualismo ortogenético. Después está la declaración de ateísmo que siempre tiene a la mano, pero eso no me molesta demasiado: a pesar de creerse ateo, Schopenhauer era creyente como el que más. Él mismo lo dice: la inteligencia es siempre sobrepujada por la voluntad. Él se inteligía, se sospechaba no creyente, pero su voluntad inconciente creía en Dios, como lo atestiguan sobradamente los comentarios antecitados, rebosantes de una luminosa religiosidad que todo creyente declarado sabrá discernir, pero que ha cegado con su brillo las pupilas de su propio autor. Y es que este pobre hombre, por una mera cuestión de temperamento, se hallaba incapacitado para percibir lo que de místico y religioso destilara cualquier idea, por suya que fuese; veía, hablando con propiedad, el elemento religioso, pero no lo veía religioso. Y esa era su tragedia.

0 0 0

Miércoles 12 febrero del 2003; 2,22 p.m.

Ya somos varios los que creemos que el cambio de comportamiento, en cualquier organismo, precede siempre al cambio anatómico. A Karl Popper y a Schopenhauer se les unen ahora el periodista Gordon Rattray Taylor y el etólogo Konrad Lorenz. Leamos a Rattray Taylor:

Creo que el ejemplo de comportamiento más extraordinario --en lo que se refiere al habitat-- es el de ciertas avispas que, como dice Darwin, pasan la mayor parte de su vida bajo el agua, y emplean sus alas como si fueran aletas. Esta avispa, *Polynema nutans*, pone habitualmente los huevos en los de las libélulas, y la mayor parte de su ciclo vital, incluida la copulación, transcurre bajo el agua. «Se introduce con frecuencia en el agua, y bucea de un lado para otro, pero no con las patas, sino con las alas», dice Darwin, «y permanece hasta cuatro horas bajo la superficie. Sin embargo, no presenta modificaciones en su estructura de acuerdo con sus hábitos anormales».

Esta situación, según Rattray Taylor,

demuestra que el cambio de comportamiento precede al cambio estructural, y puede verse bien a las claras lo favorable que el comportamiento ha de ser para este tipo de cambio. Más recientemente, Konrad Lorenz lo ha comentado también, señalando cómo algunos pájaros que hacen movimientos con la cabeza cuando cortejan a la hembra, desarrollan más tarde crestas y plumas de colores que atraen la atención hacia sus movimientos, y no al contrario (*El gran misterio de la evolución*, cap. XII, secc. 1).

Otro ejemplo de la primacía del comportamiento por sobre la estructura estaría en la problemática platija, que "lo mismo que el lenguado o el rodaballo, ha cambiado de sitio el ojo que tenía en la parte inferior, y ahora tiene los dos ojos en el mismo lado. Como ya sabemos, eso representa una ventaja para el pez". Rattray Taylor no duda de que "la causa primera del cambio morfológico es el comportamiento de la platija: su «decisión» de dormir en el fondo del mar, sobre un lado (*ibíd.*, cap. XIII, secc. 2). Pero ¿cuál es la causa de la "decisión" de la platija de dormir acostada en el fondo del mar? Pues nada menos que *su deseo* de comportarse así, por lo cual no es en realidad el comportamiento el factor determinante de los cambios anatómicos, sino, como decía Popper, la "estructura de preferencias", ya que es ésta la que determina los cambios comportamentales que luego propician los cambios anatómicos; incluso considero probable que ciertos cambios anatómicos estén determinados directamente por la estructura de preferencias, sin necesidad de un cambio conductual que haga de nexo entre los deseos y las mutaciones corporales (como sería, por ejemplo, el caso del ojo inquieto de nuestras platijas, pues ¿cuál es el comportamiento indicado para un ser que desea ver mejor mientras está tumbado?).

Continuando con las platijas, Rattray Taylor se pregunta:

¿Como sabía el genoma (si es que era el genoma) que hacía falta un cambio del ojo? La doctrina oficial dice que el pez tenía que esperar hasta que, por casualidad, se produjera un cambio genético. ¿Puede haber realmente un gen para cambiar el ojo de un sitio a otro? En realidad, el genoma podría no tener a su cargo la morfología. Pero, en el caso de que la tenga, me parece inconcebible que un cambio tan útil como ése haya de depender del azar.

Este tema del ojo de las platijas y su incompatibilidad con la doctrina del azar genético interesó también al señor Alejandro Sanvisens Herreros:

... La platija decide vivir tumbada de lado; por consiguiente necesita que el ojo que quedaría mirando al suelo se coloque en el otro lado. Y [...] lo necesario ocurre. Sólo se dan estas mutaciones en aquellos que lo necesitan. De ser cierto el darwinismo, cabría esperar que algunos peces de vida más recta que las platijas, se vieran de vez en cuando importunados por una migración inoportuna del ojo. Dicha mutación sería eliminada, claro está, por la selección natural en una generación tal vez, pero la cuestión es que estas cosas no pasan.

Es como si las platijas se dieron cuenta de que les hace falta promover toda una complicada serie de procesos bioquímicos y biofísicos que desconoce, si quiere tumbarse cómodamente. No es sensato dejar al azar la hazaña de conseguir tal emigración. La selección acumulativa tampoco es una explicación porque [...] no hay pequeños cambios que sean por sí mismos adaptativos ellos solos; más bien son desarreglos y aun grandes imprudencias, si consideramos a la vez el comportamiento, la postura y la pigmentación del cuerpo⁸.

⁸ En este punto cabe volver a Rattray Taylor: "En los descendientes de los lenguados normalmente

¿Cómo no se dan cuenta los darwinistas de que su explicación por un azar seleccionado es completamente imposible? Hasta el mismo Darwin tuvo que reconocerlo ante la presión del argumento de las platijas.

Pero el darwinista moderno sabe que si cede ante la platija, todo su edificio se va al traste, por la sencilla razón de que eso significaría que existe alguna otra explicación distinta de la suya capaz de dar cuenta del misterio de las platijas ante el que ella sucumbe, y por tanto esta otra explicación se enfrentaría mucho mejor con cualquier otra dificultad.

[...] la explicación lamarckista tampoco es satisfactoria. En la evolución de los peces planos puede verse, según las especies, toda una gama de posiciones del ojo que migra, cuando ya se halla en el estado adulto. [...] Es como si existiera una tendencia que se va realizando, prescindiendo olímpicamente de la selección natural a la que tanto le da que el ojo haya quedado o no muy estético.

Ni el darwinismo, ni el lamarckismo, sino una tendencia inexorable, que se va realizando como si se siguiera un plan preprogramado e inteligente en los sistemas genéticos de las grandes clases de organismos, admitiendo una plasticidad y una adaptabilidad maravillosas. Esta es, sin duda alguna, la realidad que poco a poco irá descubriendo la genética molecular (*Toda la verdad sobre la evolución*, pp. 44 a 46).

Evidentemente, y por el mismo título de su obra, se nota que este Sanvisens Herreros es un sujeto dogmático. Pero ser dogmático es contraproducente sólo cuando no se tiene la razón, y en este caso me parece que la tiene⁹.

0 0 0

Viernes 14 de febrero del 2003; 7,36 p.m.

¿Son las mutaciones azarasas (ya sea que tomemos el concepto "azar" como sinónimo de indeterminación --carencia de toda causa-- o de aleatoriedad --efecto ruleta--), son las mutaciones azarasas una explicación válida de la biodiversidad existente hoy en el planeta? Según Murray Eden (citado por Rattray Taylor en *ibíd.*, p. 12), "sólo con que se necesitaran seis mutaciones para producir un cambio adaptativo, eso ocurriría por azar una sola vez en mil millones de años, mientras que si son dos docenas de genes los que intervienen, se necesitarían

constituidos, el ojo no aparece de repente en la nueva posición, como podría esperarse que ocurriera si fuera resultado de una mutación o de un reajuste de cromosomas. Va abriéndose paso a lo largo de innumerables generaciones, y existe incluso una especie en la que el ojo acaba de llegar al borde, y está entre la parte de arriba y el otro lado. ¿Qué mecanismo es el que funciona de esa manera? No lo sabemos. Lo mismo puede decirse de otras adaptaciones de tipo lamarckiano. Cómo el mecanismo de control sabe que vale la pena insistir en llevar a cabo un cambio que, en alguna fecha futura, puede ser ventajoso, es un asunto tan oscuro que los biólogos ni siquiera proponen alguna teoría sobre ello, y lo pasan por alto".

⁹ No me parece que la tenga, sin embargo, cuando supone que "la Tierra tiene una edad del orden de unos 10.000 años" (p. 65), o cuando se muestra convencido de que el arca de Noé se encuentra "bajo la lengua de un glaciar", y "está allí esperando el día en que un proyecto de alto presupuesto la desentierre de su milenaria sepultura para asombro y consternación de los darwinistas y otros filósofos" (pp. 131 y 133). Acá me parece --sólo me parece-- que este señor se desbanda, pero este desbande no desmerece un ápice la postura que acabo de atribuirle en el texto central. Desmerece, sí, su reputación de persona cuerda, pero al fin y al cabo hasta los locos pueden tener razón de vez en cuando.

diez mil millones de años, un período de tiempo que excede con mucho la edad de la Tierra". Pero un cambio adaptativo, ¿podría concretarse mediante la modificación de 24 genes tan solo?

Veamos los cambios fisiológicos --los principales, no todos-- que debieron operarse durante una de las adaptaciones más nombrada en los libros de biología: el estirón de la jirafa:

Los observadores del siglo XIX daban por sentado que la jirafa sólo había tenido que alargar el cuello y las patas para poder alcanzar las hojas que los otros animales no alcanzaban. Mas la verdad es que ese crecimiento creaba problemas muy graves. La jirafa tenía que hacer subir la sangre hasta más de dos metros para que llegara a la cabeza. La solución que adoptó fue tener un corazón que late más deprisa de lo normal, y una presión sanguínea alta. Cuando la jirafa baja la cabeza para beber, la sangre afluye de golpe a ella, por lo que había que crear un organismo que redujera la presión, *rete mirabile*, para solucionarlo. Pero son todavía peores los problemas para poder respirar a través de un tubo de más de dos metros. Si un hombre tratara de hacerlo, moriría, y no tanto por falta de oxígeno como envenenado por su propio dióxido de carbono. Porque el tubo se llenaría con el aire sin oxígeno que él mismo expulsara, y tendría que volver a inhalarlo.

[...] La sangre de las patas de la jirafa estaría bajo una presión tan fuerte que reventaría los capilares para buscar una salida. ¿Cómo podía evitarse eso? Se descubrió que los espacios intracelulares están llenos de líquido, también bajo presión, lo que a su vez hace que la jirafa necesite tener una piel muy fuerte e impermeable. A todos estos cambios podríamos añadir la necesidad de nuevos reflejos de posición, y de nuevas estrategias para escapar de los predadores. Es evidente que el cuello largo de la jirafa necesitó no solo una mutación, sino muchas, y todas ellas perfectamente coordinadas (Ratray Taylor, *ibíd.*, cap. VII, secc. 4)¹⁰.

¿Y el origen de la vida? Se dice que la vida se originó por azar, pero eso desde luego no me convence. Y si hubiese sido así, si ese improbableísimo suceso debiera su existencia al mero azar, aún quedaría por explicar lo más inverosímil: ¿cómo fue que esa vida primigenia tuvo la una suerte de hacer su aparición en un medio ambiente benigno para sus intereses, siendo los medio ambientes letales infinitamente más numerosos en nuestro universo? Este nuevo punto flojo del azar metafísico lo vislumbró acertadamente Popper, aclarando que

el mero origen de la vida no resuelve nada en absoluto. ¿Por qué se ha adaptado esa vida originada a su medio ambiente? Supongo que la vida tuvo que surgir millones de veces antes de encontrar un medio al que se adaptara. El que esto surgiera por alguna situación química que desconocemos, no significa en absoluto que se haya originado en un medio en el que podía seguir viviendo (*La responsabilidad de vivir*, p. 113).

Popper concluye que

¹⁰ Respecto de la fisiología cardiovascular de la jirafa, se encuentran en el número 67 de la revista *Mundo científico* (Barcelona, Fontalba, marzo del '87) algunas explicaciones más detalladas que las que acabo de citar.

la improbabilidad de ese encuentro de vida y un posible, esto es, adecuado medio ambiente, es tan grande como la improbabilidad del origen de la vida misma. Por lo que sé, este punto no se ha discutido todavía hasta la fecha.

Ciertamente no es imposible de toda imposibilidad el que la vida se haya originado por puro azar y en un medio ambiente propicio para medrar a su antojo, pero yo me pregunto: ¿qué es más probable, o qué es menos increíble: que algo así en verdad haya ocurrido... o que exista Dios?

Vemos así que la mejor manera de demostrar la existencia de Dios es la reducción por el absurdo¹¹.

0 0 0

Sábado 15 de febrero del 2003; 2,46 p.m.

Popper no creía en Dios ni en el azar metafísico; pero entonces ¿cómo explicaba el origen de la vida? Pues lo explicaba de un modo muy curioso: decía que la vida sabe (inconcientemente) en qué medio ambiente se va a desarrollar, y así se viste para la ocasión. "La vida tiene que saber desde el principio, esto es, a priori", tiene que saber con qué condiciones ambientales tendrá que vérselas cuando sea propiamente vida, o sea que la llamada materia inanimada, antes de pasar a tener vida, ya sabe inconcientemente ciertas cosas relativas al mundo exterior en el que vivirá. Esto último no lo dice Popper en ningún momento, pero me parece que se deduce de lo primero.

Citaré textualmente a nuestro autor para todos aquellos que no puedan creer que un epistemólogo tan serio y respetado haya discurrido de modo tan extracientífico:

[La] adaptación es una forma del saber a priori.

Parto del supuesto de que la vida, desde su comienzo ha de tener instalada una anticipación, la anticipación de continuas condiciones medioambientales de la vida. No tiene que adaptarse sólo *momentáneamente* a esas condiciones ambientales, sino que tiene que adaptarse a las mismas *por encima de períodos de tiempo*.

La vida tiene que anticipar desde el principio en algún sentido el futuro del medio ambiente, esto es, todas esas circunstancias futuras del medio ambiente. Quizá sean sólo horas, o puede que se conviertan en millones de años. La vida tiene que estar adaptada a las condiciones futuras del medio ambiente; y *en este sentido, aquí el*

¹¹ Se me dirá que podría ser que exista otra alternativa entre Dios y el puro azar, alternativa que barajaban Popper y Rattray Taylor por ejemplo; pero si no se me informa en qué consiste específicamente esta alternativa no puedo tomarla en consideración, por lo que me atendré, mientras tanto, a la fórmula lógica del "todo o nada".

Y respecto del comentario de H. L. Mencken, que decía que no podía creer que el mundo hubiese sido diseñado por Dios, o por un dios, porque estaba clarísimo que había sido diseñado por varias comisiones (citado por Rattray Taylor en *ibid.*, cap. XIII, secc. 3), concuerdo enteramente con él: la división "Evolución biológica" del plan divino agrupa a no menos de diez o quince comisiones investigadoras, presididas ellas por sendos querubines con poca inteligencia y mucho sentido del humor. Después Dios, munido de su omnisciencia, revisa los desaguizados, pero a veces carcajea tanto al leer los informes que algún defecto menor se le filtra sin que sus ojos llorosos lo perciban.

saber general es anterior al saber momentáneo, el saber particular. Desde el principio, la vida tiene que haber sido dotada con saber general, el saber que usualmente denominamos saber de leyes naturales. Por supuesto, no un saber en el sentido de saber consciente. La conciencia es una cosa totalmente distinta. Así es, pues, como llego a atribuir a los seres primitivos un saber (*La responsabilidad de vivir*, pp. 114-5).

Todo esto lo decía Popper en apoyo de su teoría epistemológica fundamental (el método hipotético-deductivo de conocimiento), pero da la sensación de que, cegado por su repulsión hacia el inductivismo, quiso socavar definitivamente sus cimientos y escarbó más de lo que a él mismo y a su metafísica les convenía, topándose, en el fondo del pozo, con el cofre que guardaba el tesoro del panpsiquismo.

Y después de escarbar tanto y de llegar hasta el sorprendente tesoro, ¿qué hizo Popper? Nada; pensando en las burlas de sus amigos científicos, tuvo miedo de abrir el cofre y lo volvió a enterrar.

No hay peor ciego que el que no quiere ver¹².

0 0 0

Martes 18 de febrero del 2003; 7,52 p.m.

En "La teoría de la evolución y sus grietas" (Apendicitis, p. 577) hice un distinguo entre los conceptos de adaptación y evolución. Lo que cité de Popper este último sábado parece acomodarse bastante bien con la idea que allí expuse respecto del mecanismo evolutivo del transformismo --aunque, claro está, Popper se horrorizaría de sólo pensar que un argumento suyo pudiese utilizarse con fines teleológicos.

Todas esas especulaciones, plasmadas hace ya cuatro años, las mantengo por el momento, pero hay una proposición que figura en la página siguiente que querría rectificar o al menos flexibilizar. Es esta: "La mutación, sea que trabaje al servicio de un deseo adaptativo o evolutivo, inexorablemente va de lo simple a lo complejo, le es imposible transitar el camino inverso. Nunca, en toda la historia de la vida en la Tierra, una especie ha simplificado el conjunto de su estructura". En favor de este postulado parece apostar nuestro amigo Rattray Taylor:

¹² Miguel de Unamuno parecía dirigirse a Popper y a sus cofrades cuando pronunciaba estas palabras:

Concibiendo las cosas con una concepción teleológica que acaso muchos de vosotros rechacéis, yo me he imaginado siempre que la materia no es más que un medio para la vida y la vida un medio para la conciencia, y que este proceso volitivo, que nosotros vemos fenoménicamente ir, por así decirlo, de la piedra al ángel, tiene su razón de ser en una fuerza inmanente en que el ángel trata de desprenderse de la piedra cobrando conciencia de sí mismo. La materia se me aparece como un medio para la vida, la vida un medio para la conciencia y la conciencia a su vez un medio para Dios, Conciencia universal.

Muchas veces se ha dicho que lo que se nos aparece muerto, inerte, inorgánico, son detritus de lo que fue en un tiempo vivo y orgánico, o por lo menos dotado de aquella especial vida de los orígenes de nuestra tierra. Y yo he soñado si lo hoy inconciente no será, en mucha parte al menos, detritus de alguna especie de conciencia, de un espíritu, de un alma, de una potencia de conciencia por lo menos. *Mens agitat molem* (extraído de un discurso pronunciado el 22/2/1909 en conmemoración del centenario del nacimiento de Charles Darwin, citado por Diego Núñez en *El darwinismo en España*, pp. 260-1).

El metazoo es palpablemente más complejo que el protozoo; la célula eucariótica es mucho más compleja que la procariótica. A medida que ascendemos en la escala, las diferencias se hacen menos marcadas, pero siguen ahí. La fisiología de un animal de sangre caliente es mucho más compleja que la de un animal de sangre fría. Como el hombre ha perdido la capacidad, que poseen la mayoría de los simios, de fabricar vitamina C, los iconoclastas dicen que no puede presumir de ser el organismo más complejo y que, por lo tanto, tampoco puede considerarse el rey de la creación. Sin embargo, decir que la complejidad es el criterio que ha de seguirse, no puede significar que cada una de las características haya de ser más compleja. Hay que hacerse una idea de conjunto. Un corredor que quite varios accesorios a su coche, e instale al mismo tiempo un sistema de ignición electrónico, no por eso lo ha hecho menos complicado. Puesto que el cerebro humano es en muchos órdenes de una magnitud más compleja que el de los monos, el hecho de que para tener vitamina C necesite tomar píldoras o naranjas, no tiene ninguna importancia (*ibíd.*, cap. XIII, secc. 3).

Ratray Taylor no creía que el aumento de complejidad fuera "el objeto" de la evolución, sino tan sólo un efecto secundario inevitable:

Un avión moderno es mucho más complejo que otro construido hace cincuenta años; pero no porque los ingenieros aeronáuticos tengan como meta la complejidad.

La "tendencia" evolutiva no estaría dada por el aumento de la complejidad, pero este aumento, de todos modos, se verificaría inexorablemente; esto decía Ratray Taylor.

Veamos ahora qué opinaba del aumento de la complejidad quien más se ocupó de propagar este principio; me refiero a Herbert Spencer:

El avance de lo simple a lo complejo, a través de un proceso de sucesivas diferenciaciones, se ve lo mismo en los más primitivos cambios del Universo, respecto a los que podemos razonar remontándonos en el pasado, que en los más primitivos cambios que podemos establecer inductivamente; se le ve en la geología y en la evolución climática de la Tierra; se le ve en el desenvolvimiento de cada organismo sobre la superficie de aquélla y en la multiplicación de las especies de organismos; se le ve en la evolución de la Humanidad, sea que se la considere en sus individuos civilizados o en el agregado de razas; se le ve en la evolución de la sociedad respecto a su organización política, religiosa y económica, y se le ve en la evolución de todos esos productos concretos y abstractos de la actividad humana que constituyen el ambiente de nuestra vida diaria. Desde el más remoto pasado que puede sondear la ciencia hasta las novedades de ayer, en lo que consiste esencialmente la ley del progreso, es en la transformación de lo homogéneo en heterogéneo (*El progreso, su ley y su causa*, p. 36).

Para Spencer no sólo las transformaciones biológicas, sino el universo en su conjunto marcha desde lo simple hacia lo complejo. Y ¿qué hay detrás de esta marcha? Eso contesta Spencer en la p. 38:

Podemos sospechar *a priori* que donde está la explicación de esta transformación universal de lo homogéneo en heterogéneo es en alguna ley general de cambio.

Sentado esto como premisa, pasemos de una vez a la formación de la ley, que es esta: *Toda fuerza activa produce más que un cambio; toda causa produce más que un efecto.*

Da Spencer dos ejemplos, el de una colisión entre dos cuerpos y el del incendio de una candela, y muestra cómo estos sucesos puntuales se desgajan en innumerables consecuencias, algunas claramente perceptibles y otras no tanto.

No puede citarse caso alguno --concluye Spencer-- en que una fuerza activa no desenvuelva fuerzas de diferentes clases, y cada una de éstas otros grupos de fuerzas. Universalmente el efecto es más complejo que la causa.

[...] Esta multiplicación de efectos, que se nos muestra en cada suceso cotidiano, se ha ido sucediendo desde un principio, y es una verdad lo mismo de los fenómenos más grandes que de los más insignificantes del universo. Es un corolario inevitable de la ley de que una fuerza activa produce más que un cambio, el que durante el paso ha habido una complicación siempre creciente de cosas. A través de toda la creación debe de haber habido, y debe haber todavía, una transformación incesante de lo homogéneo en lo heterogéneo (pp. 39-40).

Entrando en el terreno de la biología, Spencer sugiere que el grado de diferenciación de un organismo respecto de su entorno es generalmente paralelo al grado de complejidad alcanzado, por lo que constituiría un buen parámetro evolutivo.

Considerado los varios grados de organismos en su orden ascendente, hallámosles más y más distintos de su medio inanimado en *estructura*, en *forma*, en *composición química*, en *peso específico*, en *temperatura*, en *movilidad*. [...] A proporción que un organismo es físicamente semejante a su ambiente, permanece siendo un participante pasivo de los cambios que se verifican en su alrededor; mientras que a proporción que está dotado con poderes de contrarrestar tales cambios, muestra mayor semejanza con su ambiente (pp. 83-4).

No se priva Spencer en este libro de repudiar el comunismo político, siempre mediante argumentos evolucionistas: lo considera un sistema social homogéneo, y como "*la condición de homogeneidad es una condición de equilibrio inestable*" (p. 89), cualquier economía de tipo socialista implantada de hecho o de derecho en una nación tenderá, por ley natural, a desestabilizarse.

Dótese a los miembros de una comunidad con iguales propiedades, posiciones, facultades, y enseguida empezarán a caer en desigualdades. Sea en una asamblea representativa, en las oficinas de una línea férrea o en una sociedad particular, la homogeneidad, aunque puede continuar de nombre, desaparece inevitablemente en la realidad (p. 91).

Pero me estoy desviando. Ya sabemos que para Spencer la evolución biológica va de lo simple a lo complejo, mas no sabemos si considera este proceso como algo necesario, carente de toda excepción.

Pues no, no lo considera estrictamente necesario en todas y cada una de las mutaciones operadas en cualquier ser y en cualquier época y lugar. Decía incluso que

tomadas en conjunto esas variedades divergentes que han sido originadas por nuevas condiciones físicas y nuevos hábitos de vida, mostrarán cambios enteramente indefinidos en especie y en grado, y cambios que no constituyen necesariamente un adelanto. Lo probable es que en la mayoría de los casos el tipo modificado no será ni más ni menos heterogéneo que el originario.

Es más:

Siendo en algunos casos los hábitos de vida adoptados más sencillos que antes, *ha de resultar una estructura menos heterogénea: habrá una retrogradación* (p. 55, subrayado mío).

Vemos así que la todopoderosa "ley del progreso" tiene, según Spencer, innumerables excepciones, con lo que su carácter de ley de la naturaleza, de ley directa, determinista, quedaría relegado en favor de leyes indirectas (probabilísticas) no tan sencillas como para expresarlas mediante una única y breve sentencia.

Mi propia y nueva postura, tomando en consideración todo lo antecitado, es... Es que no la tengo muy en claro todavía. Tal vez sea verdad el que no todas las mutaciones complejicen la fisiología o la psicología del organismo en el que operan, pero me parece una exageración decir que "en la mayoría de los casos el tipo modificado no será ni más ni menos heterogéneo que el originario". Tampoco aceptaré, para no caer en contradicciones cosmológicas (y no acuso a Spencer de haber incurrido en ellas: su cosmología es harto diferente de la mía), tampoco aceptaré aquello de la retrogradación (al menos antes de que comience --si es que comienza-- la contracción del universo que culminaría en el Big Crunch). No sé, en definitiva, si no sería mejor dejar las cosas como estaban.

Este asunto me ha dejado perplejo. Sea directa o indirectamente, había sido Spencer quien me había inculcado esta idea (si es que no me nació intuitivamente); y al ver al propio padre del modelo intentando no digamos asesinarlo, pero sí molerlo a palos, dejándolo muy maltrecho, me creí por un momento en la obligación de acompañar a Heriberto en la golpiza y suministrarle mi apoyo logístico. No reparaba en que lo que para Spencer era un simple correctivo podría ser ante mis ojos y ante mi sistema una cuestión mucho más peligrosa.

Sea de esto lo que fuere, hay algo en lo que coincido plenamente con Spencer, y es que, como afirma en la p. 65,

el progreso no es un accidente ni una cosa que esté bajo el poder del hombre, sino una beneficiosa necesidad.

0 0 0

III

La revancha de Berkeley¹

*... mi cabeza está en el espacio; pero el espacio
con todo lo que contiene sólo está en mi cabeza.*
Arthur Schopenhauer, *Lecciones de filosofía*

Pocas fueron las veces que tuve la oportunidad de disfrutar tan a mi gusto de una estrelladísima velada. Aquí en Buenos Aires es imposible, pues las estrellas, por más despejada de nubes que se presente la noche, se muestran a lo sumo en cantidades moderadas por culpa de las infinitas luces artificiales que lo enciegan a uno toda vez que intenta levantar hacia el cielo la vista, y si uno se sitúa en un raro punto estratégico carente de luminosidad tampoco podrá ver demasiado debido al pútrido esmog que se cierne sobre nuestras cabezas. Fue así que me maravillé sobremanera cuando hace un par de meses, acampando con cuatro amigos en el Parque Nacional El Palmar, en la provincia de Entre Ríos, comenzó a caer la noche del primer día que allí pasamos, tachonándose los cielos azulosos con millones de lucecitas adictivas que me obligaban a mirar hacia la bóveda con una placentera coacción similar a la que experimentan los drogadictos al intoxicarse. Era tal la magnificencia del espectáculo para quienes --como nosotros-- no estaban acostumbrados a presenciarlo, que hasta tres de mis amigos, negados como pocos para la contemplación emotiva de las bellezas de la naturaleza, no pudieron menos que adoptar una mueca de admiración y unas cuantas frases elogiosas referidas al firmamento que se desnudaba ante ellos, a la vez que comenzaban a sospechar que aquel viaje que les había yo propuesto no les sería después de todo tan deficitario en cuanto a sus tabulaciones hedonísticas. El cuarto de mis amigos no se admiró nada porque no quiso mirar hacia las estrellas, y no quiso mirarlas porque era perro y a los perros mayormente no les interesan las visiones cosmológicas.

El marco era casi perfecto: la noche estrellada, una temperatura no cálida pero tampoco desagradable, un fueguito crepitando, el bosque, el rumor del río... Sólo faltaba, como casi siempre que de mí se habla, la buena compañía. Me refiero a una mujer, por supuesto; la mujer amada es siempre la mejor de las compañías. Pero no apuntemos tan alto; conformémonos con un acompañamiento más modesto, con el que nos brinda, por ejemplo, un amigo o un grupo de amigos dispuestos a conversar amablemente sobre temas trascendentales: Dios, la inmortalidad, el infierno y el paraíso, el libre albedrío, la realidad o irrealidad del mundo que percibimos... Si alguien encontrase a una mujer ansiosa de tocar estos puntos junto a un fogón y bajo un cielo estrellado, yo le aconsejaría que se casase con ella; mas si no la encuentra, arrímese a una que

¹ Corresponde al apéndice del libro cuarto de mi diario, escrito en el invierno del 2000.

lo atraiga por causa de otros considerandos y procúrese varias escapadas anuales junto a unos cuantos observadores de la naturaleza que sepan y quieran, además de observar, emitir opiniones acerca de sus observaciones y razonar pacientemente sobre los porqué y los para qué inmanentes a todo suceso.

Pero este no es el caso de mis amigos. El uno por ser perro, los otros por ser demasiado normales en el sentido aburrido del término, ninguno se siente relajado ni se apasiona cuando, con gran esfuerzo, logro desviar el hilo de nuestras tontas pláticas hacia terrenos resbaladizos en los que nadie que yo conozca sabe caminar sin caer continuamente. ¡Qué divertido es andar por ese hielo quebradizo! ¡Qué diferencia con el monótono transitar por el asfalto! ¿Cómo es que no les interesa caminar por aquí? ¿Les tendrán miedo a los golpes que uno suele sufrir cuando imprevisiblemente se patina? ¿Tendrán miedo, más que de los golpes, del ridículo que podrían hacer ante quienes, caminando por suelo seguro, los ven derrapar una y otra vez sin poder estabilizarse? No sé, no sé a qué le temen si es que le temen algo, pero lo cierto es que no he logrado nunca llevarlos a mi terreno favorito a la hora de las conversaciones. Ni a ellos ni a nadie. El suave placer que suele proporcionar el diálogo ameno es para mí una quimera, una utopía inalcanzable... que sin embargo alcancé la segunda noche transcurrida en El Palmar, que se presentó tan o más estrellada que la primera y sin luna ninguna que opacara el brillo de mis amigas. Dios había querido que aquella noche la única luz que me iluminara fuera la luz del discernimiento.

Hacia rato que habíamos terminado de comer. Gastón ya se había ido a dormir a su carpa y los restantes integrantes humanos del grupo --Ernesto, Gregorio y yo-- jugábamos al truco y entonábamos cánticos religiosos del tipo de

*Esta es la luz de Criisto
Yo la haré brillar
Brillará brillará
Sin cesar*

al tiempo que sustraíamos de la fogata leños encendidos y los alzábamos en singular procesión alrededor de la mesa de juego. "¡Vamos! ¡Griten, carajo! ¡¿Somos cristianos o no somos cristianos?!", amenazaba furioso Ernestito parodiando a los barrabravos de los estadios de fútbol. Hora y pico habremos estado distraídos en esos quehaceres hasta que a mis dos amigos les entró el sueño y se retiraron, Ernesto hacia su automóvil, pues carecía de carpa, y Gregorio, careciendo también de dicho incremento, hacia la mía, ya que la noche anterior había dormido en el asiento delantero del Falcon y no la había pasado nada bien.²

Desprovisto de mi guarida, pues no estábamos dispuestos ni Gregorio ni yo a pernoctar juntos en tan estrecho recipiente, tocábame dormitar en el susodicho asiento delantero, pero resultaba ser que aún no me sentía cansado y además no deseaba matar ese fuego que seguía brillando y me hipnotizaba. De repente, mi demonio interior, que siempre se había limitado a sugerirme que no hiciera determinada cosa, se reveló positivamente y me instó a dar un paseo por las

² De aquí en adelante, la narración puede diferir en algún punto de los hechos reales.

márgenes del río Uruguay, no muy lejanas del sitio de acampe. No me fue posible negarme a su convite pese al temor que tenía de toparme con el Coco, el Pombero, la bruja Cachavacha o cualquier otra criatura semejante. Recordé mi paseo nocturno, de hace ya cuatro años, por sobre las cataratas del Iguazú, y me dije: "Si el Coco no te agarró ahí, si no te empujó hacia la espumosa ésa, entonces aquí tampoco aparecerá. Vamos, pues, y deja ya de joder con esos tontos temores de niño". Y fui.

No era un paseante solitario, ya que nuestro perro Chamigo Pérez se aprestó a seguirme desde el momento en que amagué comenzar. Lo primero que hice fue retirarme por unos diez minutos hacia una oscuridad total para que mis ojos se habituasen a la penumbra. Una vez practicada esta operación, me dirigí cautelosamente hacia el comienzo del camino que va del camping al río, y transité los doscientos o trescientos metros que me separaban del agua con gran solemnidad y decoro, escuchando aquí y allá voces animalescas pertenecientes seguramente a las vizcachas, que abundaban por ahí, o a los zorros que las persiguen, uno de los cuales, la noche anterior, había estado alimentándose casi de la mano de unos acampantes cercanos a nosotros. Se podía ver lo bastante bien como para no tropezarse ni encarar hacia los matorrales, pero igual no respiré tranquilo hasta que pude ver las estrellas reflejadas en el piso, señal inequívoca de que mi paseo, dinámicamente hablando, había llegado a la meta.

El marco era casi perfecto. Y gracias al acostumbramiento y a la compañía de mi fiel mascota, el miedo había desaparecido. Desprovista de árboles que se interpusiesen entre mis retinas y el cielo, la visión de aquellos mundos distantes no dejaba de maravillarme y embriagarme; y cuando la embriaguez flaqueaba, se presentaba la reflexión, diáfana como la noche, que me insinuaba secretos y relaciones para mí desconocidos hasta entonces, y vuelta la embriaguez. Y así sucesivamente.

Pero un marco, al fin y al cabo, es sólo eso. Hay que ponerle un cuadro adentro para que tenga sentido.

"Muy gratificante, muy sugestiva experiencia" me dije después de media hora de contemplación extática. Mi demonio interior, estrenando su positividad, no se había equivocado. El asunto ya tornaba vulgarizarse, y como las cosas siempre hay que abandonarlas en su mejor sazón o ni bien comienzan a declinar, abandoné mi postura de semiloto (la que marca la ortodoxia hindú me hace ver mis propias estrellas), me saqué al perro de encima y me dispuse a partir en dirección al sueño automovilístico. Grande fue mi sorpresa cuando, al erguirme, escuché un chasquido claramente humano proveniente de lo más alto de la copa de uno de los árboles que se situaban detrás del camino. La curiosidad pudo más que el temor, y resistí el primer impulso que se me presentó, o sea el de salir disparado hacia la civilización, para favorecer al otro, más lejano pero más científico, que abogaba por una espera cautelosa que propiciara un nuevo chistido, o, mejor, alguna palabra bien articulada que pudiera satisfacer la inquietud que el chistido me provocara. Fue así que me quedé quieto, en la oscuridad y el silencio, durante un par de minutos, y como nada sucediera, empecé a caminar lentamente hacia el camping, jurando y perjurando que lo escuchado debía provenir de humana garganta. Seis o siete pasos pude dar al momento en que un nuevo chistido, más claro aún que primero, bajó de la misma

copa. Y no sólo bajó el chistido: alguien quería bajar con él, el ruido del ramaje lo delataba. Quise gritar algo del estilo de ¿quién anda por ahí?, o ¿quién vive?, pero nada me salió y permanecí en silencio viendo, o mejor, escuchando cómo aquel sujeto descendía más de veinte metros por el follaje con la supuesta intención de conocerme.

Faltaba poco para que llegase a tierra cuando se oyó un incremento en la sucesión de sonidos. Evidentemente la oscuridad y el apuro por descender lo llevaron a dar un paso --o un manotazo-- en falso, precipitándose unos pocos metros en caída libre, caída que se detuvo --llegué a verlo-- en la primera rama gruesa que nacía del tronco, a un par de metros del piso. Habiendo entonces desechado mis últimos temores metafísicos gracias a ese desliz (el Coco o el Pombero no se habrían bajado así de un árbol), me acerqué al sujeto, que se había situado a caballo de la gorda rama, y le pregunté si se había lastimado. Me dijo que no sentía dolor alguno, de lo que colegía que no estaba herido. "Podés estar herido sin que la herida te duela", le dije, a lo que respondió que "una herida es herida si y sólo si te duele", con lo que dio por terminado el asunto. Le pregunté quién era y qué hacía encaramado en ese árbol a esas horas y en ese paraje. Me dijo que se llamaba Ramphastus Dicolorus, y que no hacía otra cosa más que mirar las estrellas. Voy a reproducir tan fielmente como me sea posible lo más sustancial de la prolongada conversación que se suscitó de inmediato entre aquel trepador y quien esto escribe:

CORNELIO CORNEJÍN. -- ¿Es usted Ramphastus Dicolorus?

RAMPHASTUS DICOLORUS. -- Eso dije.

CORNELIO. -- ¿El escritor?

RAMPHASTUS. -- Entre otras cosas.

CORNELIO. -- He leído su libro, *Trabajo moral*, y me ha fascinado. Soy un gran admirador suyo.

RAMPHASTUS. -- Pues no me hace usted ningún favor diciéndomelo. Tienta mis vanidades y mis soberbias. ¡Lo único que falta es que me pida un autógrafo! La notoriedad, estimado amigo, es como una gran campana fastidiosa que unos bromistas de mal género me hubieran colgado en la espalda, y que, en cuanto me muevo, se pusiera a sonar para hacer aullar a los imbéciles y a los perros.

CORNELIO. -- Bueno... No se ofusque. ¿Para qué publicó su libro en vida si tanto le teme a la fama?

RAMPHASTUS. -- No lo publiqué yo, la idea fue de mi esposa, maldita sea, que me quiso alegrar en una época en la que me hallaba deprimido y se le ocurrió que lo lograría con la sorpresa de que mis pensamientos estuvieran al alcance de cualquiera. La maldigo a ella, al editor, al jefe de Control (ese tal Abel Baker) que lo prologó y a todos los periodistas que me reconocen mientras paseo tranquilamente por la calle y que interrumpen mis meditaciones. Malditos sean de día y malditos sean de noche, malditos sean cuando se acuestan y malditos sean cuando se levantan, malditos sean cuando salen y malditos sean cuando regresan. Que el Señor no los perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra ellos y les arrojen todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. Que el Señor borre sus nombres bajo los cielos y los abandone al Maligno con todas las maldiciones habidas y por haber, y una más también.

CORNELIO. -- Parece ser usted una persona mucho más odiosa y odiante de lo que muestra su libro...

RAMPHASTUS. -- No... No haga caso de mis imprecaciones. Las utilizo para descargarme y porque me agrada como suenan, pero no pienso ni siento realmente así, sobre todo respecto a mi esposa, que en paz descanse. Pero ¿qué es eso de odioso y odiante?, ¿cuál es la diferencia?

CORNELIO. -- La misma que hay entre amoroso y amante. No sabía que su mujer había muerto.

RAMPHASTUS. -- Ya lo sé, pero dígame una cosa: ¿por qué me tuteó, o mejor dicho me voseó cuando me preguntó si estaba lastimado y ahora me trata de usted?

CORNELIO. -- Bueno... Primero porque no lo había visto bien y pensé que sólo era un joven. Nunca me imaginé a un...

RAMPHASTUS. -- ¿Viejo?

CORNELIO. --... a un adulto trepando tan altamente a un árbol. Y segundo porque usted es Ramphastus Dicolorus, el prestigioso licenciado en ciencias escatológicas, y yo no estoy acostumbrado a tutear ni a vocear a personas tan elevadas intelectualmente.

RAMPHASTUS. -- Y siguen los piropos... ¿Qué soy yo, una dama de ocasión a la que quiere usted levantarse?

CORNELIO. -- Disculpe. De ahora en más procuraré no halagarlo tan zalameramente. ¿Y usted por qué me trata de ídem?

RAMPHASTUS. -- Yo no tuteo ni a mis hijos. ¡Ayyy, mi rodilla! Tengo herida la rodilla.

CORNELIO. -- ¿No le dije?

RAMPHASTUS. -- *Ahora* la tengo herida. Cuando usted me preguntó estaba sana.

CORNELIO. -- ¿Me va a decir que se hirió por ese movimiento que hizo recién y no por la caída?

RAMPHASTUS. -- En absoluto. La causa principal de la herida fue la caída, pero la herida no existió sino hasta recién que me dolió.

CORNELIO. -- ¿Qué, se fue madurando?

RAMPHASTUS. -- A ver si nos entendemos. Mientras yo no la perciba de una u otra manera, la herida no existe.

CORNELIO. -- Para usted.

RAMPHASTUS. -- Para mi conciencia.

CORNELIO. -- Perfecto. Pero existe objetivamente; yo podría haberla percibido antes que usted.

RAMPHASTUS. -- Si usted la hubiese percibido antes que yo, habría existido para usted, subjetivamente. No veo la objetividad en ninguna parte.

CORNELIO. -- ¿Está diciéndome que un suceso puede no existir y existir a la vez?

RAMPHASTUS. -- En absoluto. Eso es imposible.

CORNELIO. -- Pero si yo percibo su herida y usted no, según su razonamiento la herida no existe para usted y sí para mí y en el mismo instante.

RAMPHASTUS. -- Veá, jovencito. Yo no sé lo que opina usted, pero para mí usted no existe más que en mi conciencia, no existe objetivamente. Por lo tanto si

usted percibe mi herida sin que yo tome conciencia ni de la herida misma ni de la percepción suya de ella, la herida sigue sin existir.

CORNELIO. -- ¿Y si yo la veo y le digo: "Oiga, don Ramphastus, tiene usted una herida en la rodilla"?

RAMPHASTUS. -- Pues en ese momento comenzaré a *sospechar* que la herida existe, o mejor dicho que existirá en cuanto dirija mi visión o mis dedos hacia mis rodillas.

CORNELIO. -- O sea que, según usted, yo no existo.

RAMPHASTUS. -- ¡Claro que existe, mi amigo! ¿Qué clase de tonterías son esas? Si no existiera no estaría dialogando conmigo.

CORNELIO. -- Pero ¿no dijo que existo sólo en su conciencia?

RAMPHASTUS. -- Sí.

CORNELIO. -- ¡Entonces no existo en el espacio!

RAMPHASTUS. -- Yo no dije tal cosa.

CORNELIO. -- ¡Qué! ¿Existo a la vez en su conciencia y en el espacio?

RAMPHASTUS. -- Lo que usted llama espacio no es más que una construcción mental que mi conciencia realiza para poder percibir las cosas.

CORNELIO. -- ¿Y el tiempo?

RAMPHASTUS. -- Despejado, aunque un poco fresco para mi gusto.

CORNELIO. -- Me refiero a los minutos, a las horas...

RAMPHASTUS. -- Ahh... También es una construcción mental.

CORNELIO. -- Un momento, Ramphastus. Cierre los ojos por unos cinco segundos. Muy bien; ahora dígame: ¿he dejado de existir en esos cinco segundos?

RAMPHASTUS. -- Para mi conciencia, sí.

CORNELIO. -- ¡Ya lo sé! Pero ¿he dejado de existir en sí?

RAMPHASTUS. -- ¿Qué es eso que llama "en sí"?

CORNELIO. -- No lo sé... Mi objetividad, supongo.

RAMPHASTUS. -- ¿Tiene su objetividad dimensiones en el espacio?

Cornejín. Digamos que sí.

RAMPHASTUS. -- Entonces ha cesado su existencia durante los antedichos segundos. Lo siento.

CORNELIO. -- Bueno; digamos que no tiene dimensiones espaciales.

RAMPHASTUS. -- ¿Y temporales?

CORNELIO. -- ¿Si existe o no en el tiempo? Voy a decir que no, porque me imagino lo que pasará si digo que sí.

RAMPHASTUS. -- La última: ¿su objetividad se mueve?

CORNELIO. -- ¿Cómo podría moverse si no existe ni en el espacio ni en el tiempo?

RAMPHASTUS. -- Buena deducción.

CORNELIO. -- Respóndame por favor si he dejado de existir o no.

RAMPHASTUS. -- Si lo que llama usted su objetividad no existe ni en el espacio ni en el tiempo, es decir, si no es material (porque *todo* lo que existe en el espaciotiempo es material, incluidas las diferentes energías), entonces admito que su objetividad existe.

CORNELIO. -- Quiere decir que seguiré existiendo por más que usted se muriese...

RAMPHASTUS. -- No necesitaba del razonamiento anterior para afirmar eso.

CORNELIO. -- ¡Cómo que no! ¡Si usted insistía en que yo sólo existo en su conciencia!

RAMPHASTUS. -- *¡Para mí!* Para mí usted existe sólo en mi conciencia, pero para usted usted existe sólo en *su* conciencia, de suerte que si todos nos muriésemos menos usted, para su conciencia usted seguiría existiendo.

CORNELIO. -- Pero si para usted yo sólo existo en su conciencia, supongo que para mí usted existe sólo en mi conciencia, ¿no?

RAMPHASTUS. -- Correcto, siempre y cuando nos olvidemos de esa objetividad que me obligó a consentir.

CORNEJÍN. -- Olvidémonos, pues, de esa rara objetividad por el momento, y respóndame, si puede: subjetivamente hablando, ¿es mi conciencia o es la suya la que existe?

RAMPHASTUS. -- ¿No se da cuenta de que su pregunta no tiene sentido?

CORNELIO. -- ¿Cómo así?

RAMPHASTUS. -- Usted mismo lo dijo: estamos en el territorio de la subjetividad, y por lo tanto cada cual responderá su pregunta de la misma siguiente manera: "Es mi conciencia la única existente; las demás conciencias están dentro de la mía junto con todos los sucesos del mundo fenomenológico".

CORNELIO. -- Creo que comienzo a entender esta universal subjetividad que usted postula, pero me asustan algunas de las consecuencias lógicas que se desprenden de ella.

RAMPHASTUS. -- Vea, don Este Hombre...

CORNELIO. -- Me llamo Cornelio Cornejín.

RAMPHASTUS. -- ¿Cornelio Cornequé?

CORNELIO. -- Jín. En realidad es un seudónimo.

RAMPHASTUS. -- Pues qué seudónimo tan feo, tan afeminado...

CORNELIO. -- Lamento no poder decir lo mismo del suyo.

RAMPHASTUS. -- Gracias. Pero no es un seudónimo, es mi nombre real.

CORNELIO. -- ¿Acaso es usted europeo?

RAMPHASTUS. -- ¿Por qué lo dice? ¿En qué país europeo se habla latín últimamente?

CORNELIO. -- Llega, llega. Volvamos al punto.

RAMPHASTUS. -- Soy ecuatoriano. Mis padres eran pajarólogos...

CORNELIO. -- ¿Se dice así?

RAMPHASTUS. -- No lo creo.

CORNELIO. -- Los que estudian a los insectos se llaman entomólogos.

RAMPHASTUS. -- Si el lenguaje fuese una cosa lógica, los entomólogos serían los zoólogos encargados de estudiar a los entomos.

CORNELIO. -- ¿Qué son los entomos?

RAMPHASTUS. -- No sabría decirle.

CORNELIO. -- ¿Y los zoólogos?

RAMPHASTUS. -- Los que estudian a los animales en general.

CORNELIO. -- Deberían llamarse animalólogos...

RAMPHASTUS. -- Lo mismo que plantólogos o vegetalólogos los botánicos, pues estudian vegetales, no botas. Si yo asumiera el poder político en una nación implantaría la prohibición de utilizar vocablos que no se correspondiesen

lógicamente con la palabra raíz de la que se desprende su significado. Pero sería utópico suponer que la gente respetaría mi prohibición en lugar de mandarme al manicomio...

CORNELIO. -- A la gente no le agrada que la saquen de lo ya estructurado. Pero me decía usted que a sus padres les gustaba observar a las aves...

RAMPHASTUS. -- No, yo dije que eran pajarólogos, no que les gustase observar pájaros. Pero adiviné, les gustaba mucho contemplarlos, y había uno en especial que los subyugaba...

CORNELIO. -- ¡El tucán!

RAMPHASTUS. -- ¿Cómo lo supo?

CORNELIO. -- Hace cuatro años viví una semana en el jardín botánico (o vegetalico) de la ciudad de Asunción, en Paraguay, y en ese lugar había un museo con un tucán embalsamado bajo el cual se leía: "Ramphastus bicolorus", haches más, haches menos.

RAMPHASTUS. -- ¿Y usted se acuerda de todas las nomenclaturas científicas de todas las especies que ve nombradas en los museos?

CORNELIO. -- Ciertamente no, pero sí me acuerdo de esta. Y ¿cuál fue la principal causa eficiente que coadyuvó a que lo bautizaran así?

RAMPHASTUS. -- A mí nadie me bautizó, si entendemos por bautismo una mojadura de marote por parte de algún clérigo con la supuesta intención de hacerme integrante de su cofradía. Pero si usted se refiere a por qué me inscribieron en el registro nacional de las personas con este mi nombre, le comento que nací con un apéndice nasal desproporcionadamente grande, y como entonces en Guayaquil podía uno ponerle cualquier tipo de nombre a sus hijos, sin importar el mal gusto ni nada...

CORNELIO. -- ¡Nació usted en Guayaquil!

RAMPHASTUS. -- En efecto.

CORNELIO. -- ¡Yo sueño con conocer esa ciudad!

RAMPHASTUS. -- ¿Sus sueños son pesadillescos?

CORNELIO. -- ¿Por qué lo dice?

RAMPHASTUS. -- Por nada. Pero si no está dispuesto a soportar una humedad y un calor del infierno, mejor no vaya.

CORNELIO. -- El calor húmedo es mi elemento.

RAMPHASTUS. -- Entonces vaya.

CORNELIO. -- Tal vez usted me acompañe algún día.

RAMPHASTUS. -- Lo dudo.

CORNELIO. -- ¿No vuelve allí regularmente para visitar a sus antiguos amigos, a sus familiares, etc.?

RAMPHASTUS. -- Si el etcétera ése incluye a una ex novia medio atorranta que tuve, y si aparecer cada cinco años es volver regularmente, entonces sí.

CORNELIO. -- ¿Y por qué duda de ir conmigo?

RAMPHASTUS. -- Porque cuando voy a Guayaquil no lo hago en plan de diálogo.

CORNELIO. -- Entiendo, quiere desconectarse un poco del mundo de las ideas. ¿Cuántos años tiene su chica, si es que puede saberse?

RAMPHASTUS. -- En primer lugar, no la considero mía. Y en segundo lugar, sí, sí puede saberse su edad, pero no preguntándomelo a mí. A ella no le gusta

que sus parejas delaten su edad ante cualquiera. Sin embargo haré una excepción con usted y le diré que no supera los treinta.

CORNELIO. -- Muy joven para un hombre de...

RAMPHASTUS. -- Cincuenta y seis. La conocí cuando tenía cuarenta.

CORNELIO. -- Y ella tenía...

RAMPHASTUS. -- Muy poca edad.

CORNELIO. -- ¿Le gustan las jovencitas?

RAMPHASTUS. -- La carne me gusta fresca y jugosa.

CORNELIO. -- Tenía entendido que usted era vegetariano.

RAMPHASTUS. -- Lo soy, digestivamente. ¿Su novia cuántos años tiene?

CORNELIO. -- No. Yo... carezco de novia.

RAMPHASTUS. -- ¿Y con quién vino aquí?

CORNELIO. -- Con tres amigos, además del perro.

RAMPHASTUS. -- ¿No será medio raro usted no? Acampa con tres amigos..., se hace llamar Cornejín...

CORNELIO. -- ¡Ni lo sueñe! Aunque mi refrán preferido es: "Nunca digas de esta agua no he de beber".

RAMPHASTUS. -- Y ese sabio refrán, ¿lo aplica también en terrenos epistemológicos?

CORNELIO. -- ¿Que si lo aplico? Yo era lo que se dice un materialista duro, del tipo de Büchner, ¡y acabo de admitir que casi estoy convencido de la subjetividad del mundo! Nunca pensé que bebería del arroyo del ideísmo...

RAMPHASTUS. -- ¿Qué es el ideísmo?

CORNELIO. -- Lo que los pensadores filosóficos llaman idealismo.

RAMPHASTUS. -- Muy acertada su corrección etimológica. Pero ¿cree usted por ventura que no son conciliables el materialismo duro y el duro ideísmo?

CORNELIO. -- Pueden conciliarse hasta cierto punto, pero si alguien se pregunta: "La realidad última, ¿es material o espiritual?", creo que sí o sí debe optar por uno de los dos.

RAMPHASTUS. -- Pregúntele a ese alguien a qué realidad última se refiere.

CORNELIO. -- Seguramente me dirá que a la realidad más evolucionada que pudiera existir.

RAMPHASTUS. -- Esa es material, no lo dude. La evolución se da en el espaciotiempo.

CORNELIO. -- ¿Entonces el materialismo es más verdadero que el ideísmo?

RAMPHASTUS. -- Más verdadero no, más científico. El científico, si quiere hacer bien su labor y carece de inquietudes metafísicas, bien hará en desdeñar todo lo que hablamos respecto del subjetivismo del mundo y tomar a éste como una simple colección de objetos y fuerzas materiales que puede desentrañar casi hasta el fondo mismo de sus mecanismos valiéndose sólo de inducciones y deducciones. Cuando un científico que no tiene pasta de pensador filosófico se pone a filosofar, suele mezclar los tantos y hacer del mundo una ensalada ideica-material completamente incoherente. Mentir nunca es bueno, pero si usted les mienten a los científicos afirmando que la materia existe fuera de sus mentes y que es la única realidad, la ciencia no perderá gran cosa, siempre y cuando no se crean esta patraña los epistemólogos, los filósofos de la ciencia.

CORNELIO. -- Entonces el ideísmo es más verdadero que el materialismo...

RAMPHASTUS. -- Más verdadero no, más metafísico. Todo el que anda estudiando la materia debe cargar consigo el espaciotiempo, y eso le impide ingresar en la metafísica. Si usted me pregunta si la metafísica es superior a la ciencia con la intención de deducir de mi respuesta que el ideísmo es superior al materialismo, debo confesar de que sí, que creo que la metafísica es infinitamente superior, pero eso no debería llevarlo a usted a menospreciar los postulados básicos de la ciencia materialista, a saber, la inexistencia del libre albedrío, la inexistencia de la inmortalidad de las conciencias individuales, la explicabilidad del mundo mediante leyes causales o estadístico-causales, etcétera. Si alguien con poco criterio se persuadiese de que la materia no existe fuera de nuestra conciencia, podría suponer que la materia no se comporta legalmente, que sigue los dictados de nuestra razón o de nuestra voluntad, ya que nosotros la creamos. La metafísica no es para cualquiera. Pero usted me había dicho que les temía a ciertas consecuencias lógicas que se desprenden del subjetivismo. ¿A cuáles?

CORNELIO. -- Esteee... No me acuerdo.

RAMPHASTUS. -- ¿Qué clase de temores son esos que ora lo acicatean ora lo abandonan y le niegan hasta un miserable recuerdo?

CORNELIO. -- Infundados, qué duda cabe. Y ya que mencionó a los recuerdos, ¿recuerda que, cuando le pedí que se cerrara los ojos, usted afirmó que yo había dejado de existir porque ya no me percibía?

RAMPHASTUS. -- Lo recuerdo.

CORNELIO. -- Pero si durante esos cinco segundos se hubiese usted acordado de mí de alguna forma, ¿tampoco habría existido?

RAMPHASTUS. -- Si a pesar de no percibirlo sensorialmente, hubiese yo estado pensando en usted, usted no se habría esfumado.

CORNELIO. -- ¿Cómo que no? ¡No se contradiga! Usted dijo que lo que no es percibido por sus sentidos no existe.

RAMPHASTUS. -- "Lo que no es percibido por mis sentidos" no: lo que no es percibido *por mi conciencia* dije. Lo que yo pienso, imagino o recuerdo forma parte de lo que llamo percepciones, y no dependen de mis sentidos para presentarse ante mi conciencia. Si usted está presente en mi conciencia, sea formando parte de un pensamiento, un recuerdo, una imaginación o incluso un sueño, usted existe, aunque no lo perciba con ninguno de mis sentidos externos.

CORNELIO. -- Ahora sí recuerdo una de las consecuencias lógicas de este subjetivismo que me desagradaba, y era la de tener un objeto cualquiera percibido con mis ojos una existencia segmentaria, pues cada vez que parpadeo dejo de percibirlo y por ende desaparece; pero con lo que usted acaba de decir creo que se soluciona este vaivén, ¿no cierto?

RAMPHASTUS. -- Efectivamente. Yo miro aquel árbol, y gracias a que lo miro, existe; pero cuando parpadeo no deja de existir si es que lo estaba mirando y no simplemente viendo, porque mirar implica poner atención en lo que se ve, y si yo estoy atento al árbol, cuando parpadee la percepción visual desaparecerá pero quedará el recuerdo de dicha percepción, que es lo mismo una percepción (aunque mucho más débil que las sensoriales), y por lo tanto el árbol continuará existiendo.

CORNELIO. -- Escuche lo que le voy a plantear. Escuche, o sea, oiga con atención: en este momento estoy recordando al Mahatma Gandhi. ¿Significa esto que Gandhi existe, que no ha desaparecido para siempre?

RAMPHASTUS. -- Toda vez que usted vea una imagen de Gandhi, u oiga su voz, podrá decir que Gandhi existe en su conciencia sensorial, pero esto no lo habilita para decir que el Gandhi de carne y hueso ha resucitado. Y asimismo, toda vez que usted recuerde a Gandhi tendrá derecho a decir que Gandhi existe en su conciencia recordativa, pero nunca lo despertará de su sueño eterno por más que se esfuerce recordándolo. Recuerde que por más subordinada que la materia esté a nuestra conciencia, ésta es incapaz de violar las eternas leyes de la naturaleza material.

CORNELIO. -- ¿Y si tomo de más y comienzo a ver elefantes rosados que vuelan? Estos elefantes existen para mi conciencia, y violan las leyes de la aerodinámica...

RAMPHASTUS. -- Existen en su conciencia imaginativa, y en el mundo de la imaginación las leyes de la naturaleza material se flexibilizan un poco, lo mismo que en el mundo de los sueños.

CORNELIO. -- Entiendo. Puedo violar las leyes naturales en sueños o en imaginaciones, pero no en recuerdos o en percepciones sensoriales.

RAMPHASTUS. -- También puede violarlas con recuerdos o percepciones. Si usted sumerge la mitad de un palo en el agua verá el palo doblado, y las leyes naturales niegan la posibilidad de que se pueda producir una tal dobladura en esas circunstancias.

CORNELIO. -- Pero el palo, ¿está o no doblado?

RAMPHASTUS. -- Está doblado, puesto que usted lo percibe así.

CORNELIO. -- ¿Y si lo toco y compruebo que, según mi tacto, no se dobló?

RAMPHASTUS. -- Entonces se producirá un conflicto en su conciencia, y finalmente afirmará que está o no doblado según le dé más valor a tal o cual testimonio sensorial.

CORNELIO. -- Pero ¿dónde está la supuesta inviolabilidad de las leyes naturales si podemos violarlas con la imaginación, con los sueños, con los recuerdos y hasta con las percepciones sensoriales?

RAMPHASTUS. -- Está en nuestro intelecto, en nuestra razón.

CORNELIO. -- ¿Nuestra razón no puede violar nunca las leyes naturales?

RAMPHASTUS. -- Nunca.

CORNELIO. -- Pero si yo, al sumergirlo, razono que el palo se dobló por causa de la presión del agua o algún otro disparate similar, ¿no estoy violando estas leyes con mi razonamiento?

RAMPHASTUS. -- Ahí usted no está razonando, esta conjeturando. El razonamiento puro está basado en premisas puras (absolutamente verdaderas) y deducciones e inducciones puras (matemáticas), y este razonamiento nunca podría contradecir el curso de la naturaleza, pues este curso es la representación sensible, espaciotemporal del razonamiento. Pero sucede que este razonamiento puro se desarrolla en nuestro subconciente, y cuando sube hacia nuestra conciencia necesariamente se transforma en razonamiento conjetural, con excepción de los razonamientos aritméticos, que no pierden nada de su pureza y certidumbre cuando se hacen concientes debido a que su concienciación no

implica ninguna intromisión del mundo fenomenológico en el razonamiento. El razonamiento puro reniega de la inducción física; una vez aparecida ésta, todo se hace conjetura.

CORNELIO. -- ¿Quiere usted decir que nadie, con excepción de los matemáticos, es capaz de razonar puramente?

RAMPHASTUS. -- Podemos razonar puramente, pero subconcientemente. En cuanto un razonamiento no aritmético sube a nuestra conciencia, automáticamente se torna conjetural.

CORNELIO. -- ¿Y qué significa que un razonamiento sea conjetural?

RAMPHASTUS. -- Que no podemos ni podremos nunca estar absolutamente seguros de que las proposiciones que nos sugiere tal razonamiento sean verdaderas o cien por ciento verdaderas en cualquier tiempo y lugar.

CORNELIO. -- ¿Pero entonces no podemos estar ciertos ni de las más elementales ecuaciones utilizadas en la física?

RAMPHASTUS. -- Si la ecuación científica surge como resultado de deducciones e inducciones aritméticas puras, estamos ante una ecuación pura, y no es lógico dudar de su absoluta certeza por más que se la utilice para relacionar entidades no aritméticas, pero debemos cuidarnos de que las premisas en las que se basa la deducción no hayan sido producto de inducciones físicas, pues entonces se perdería el derecho de no dudar nunca de la total veracidad de la ecuación en todos los casos aplicables. Pero no confunda la certeza absoluta de una ecuación con la certeza absoluta de la previsión de un suceso basado en esa ecuación. En astronomía existen ecuaciones puras que predicen, por ejemplo, el momento exacto en que se producirá un eclipse, pero nadie podría estar absolutamente seguro de que tal eclipse se producirá en el instante predicho. Lo mismo que las ecuaciones más sencillas de la dinámica, por ejemplo la que afirma que la velocidad promedio de un vehículo es equivalente a la distancia recorrida dividida por el tiempo que tardó en recorrerla ($V = d/t$). Esta ecuación deriva de un razonamiento puro, y por lo tanto es absolutamente verdadera en todos los casos, pero esto no amerita predecir que inexorablemente un auto que se moviliza con una velocidad promedio de 50 km/h llegará, dentro de una hora, a un punto distante en 50 km de donde partiera, porque tal auto podría chocar, descomponerse, etc., lo que haría falsa la previsión por más que la misma esté basada en una ecuación pura. Las ecuaciones que predicen sucesos pueden en ciertos casos superponerse unas con otras y mandar así al demonio toda predicción, pero esto no es demostración ninguna de que dichas ecuaciones sean erróneas. No cabe, en definitiva, dudar de los razonamientos puros y de las ecuaciones científicas que de ellos surgen, pero sí cabe y es necesario dudar de toda predicción concreta que estas ecuaciones nos entreguen.

CORNELIO. -- Cuando yo razoné que el palo había sido doblado por causa de la presión del agua, ¿razoné mal porque lo hice inductivamente o porque hice deducciones partiendo de premisas extraídas inductivamente?

RAMPHASTUS. -- Usted razonó mal que no supo extraer su razonamiento aritmético de su subconciente y traducirlo en proposiciones no aritméticas que explicaran el comportamiento del palo. Al no estar usted capacitado para traducir este lenguaje aritmético intrínseco, se vio obligado a razonar deductivamente partiendo de premisas adquiridas inductivamente o directamente a razonar por

inducción. Yo no sé cuál de los dos métodos antedichos aplicó usted, sólo sé que en algún momento se valió de la inducción física en su razonamiento y por eso falló, lo que no significa que todos los razonamientos inductivos sean falsos como el suyo. Usted, además de inducir físicamente, indujo desconociendo completamente las leyes de la refracción de la luz. No todas las inducciones llevan a incoherencias como ésta; es más: las que se realizan con lógica y luego de observaciones detalladas y numerosas, son en alto grado verdaderas. Yo no digo, entiéndase bien, que el método inductivo en la ciencia lleve siempre a proposiciones falsas, sólo digo que inexorablemente lleva a proposiciones que no podemos asegurar que sean verdaderas o cien por ciento verdaderas en todos los casos, lo que sí podemos asegurar de las proposiciones derivadas de razonamientos aritméticos puros.

CORNELIO. -- El caso de Aristóteles, que afirmaba que el Sol se mueve alrededor de la Tierra, ¿es comparable al del palo sumergido?

RAMPHASTUS. -- Puede ser. Los antiguos percibieron sensitivamente que el Sol se movía y la Tierra no, y a partir de esas percepciones conjeturaron que inductivamente.

CORNELIO. -- Pero usted dijo que, creamos lo que creamos, si vemos el palo doblado el palo está doblado.

RAMPHASTUS. -- Así es, lo que no amerita decir que seguirá doblado fuera del agua.

CORNELIO. -- ¿Debo deducir entonces, puesto que yo no percibo sensitivamente ningún movimiento de mi planeta, que la Tierra no se mueve?

RAMPHASTUS. -- ¡Dedúzcalo sin miedo, amigo! Pero no deduzca de esta gran verdad lo que dedujeron los antiguos, a saber, que si usted se aleja del globo terráqueo y se mantiene quieto respecto al Sol en determinado sector del sistema solar, no verá moverse a la Tierra en derredor del Sol sino al Sol en derredor de la Tierra.

CORNELIO. -- Parece paradójico, pero ¡por las barbas de Neptuno que no lo es! Corríjame si me engaño al sacar de todo esto la siguiente moraleja: las percepciones sensitivas nunca nos engañan, excepto si las utilizamos como base de nuestras deducciones.

RAMPHASTUS. -- Muy hermosa y verdadera frase, y a ella hay que atenerse para explicar, entre otras cosas, por qué cuanto más científico es un animal, más tienden a conjeturizarse sus deducciones.

CORNELIO. -- Pero hay algo que no me cierra. Si yo razono falazmente, como en el caso del palo sumergido, significa que no soy conciente del razonamiento verdadero, y si no soy conciente de él, ¿cómo es que existe, si nada existe fuera de mi conciencia?

RAMPHASTUS. -- Usted no es conciente de su subconciente.

CORNELIO. -- Si no soy conciente de él, no existe.

RAMPHASTUS. -- ¡No me venga con eso! Vaya, vaya a despertar a su amiga.

CORNELIO. -- Le dije que no tengo novia...

RAMPHASTUS. -- No me ha comprendido. ¿No me obligó usted hace rato a consentir la existencia de una rara...

Cornejín. -- ¡Objetividad!

RAMPHASTUS. -- También llamada nóumeno, o, más gratamente, la cosa en sí. Y a propósito, ¿es usted creyente o ateo? Es raro que no le haya hecho antes esta pregunta, porque es mi pregunta favorita.

CORNELIO. -- Creyente soy, y a mucha honra.

RAMPHASTUS. -- Eso facilitará las cosas, pues no tendré que convencerlo de que Dios existe, sino tan sólo de que Él es la objetividad.

CORNELIO. -- O sea, la razón pura.

RAMPHASTUS. -- O sea, el inconciente.

CORNELIO. -- ¿Dios es un inconciente?

RAMPHASTUS. -- Dios es *el* inconciente. Todo ser vivo tiene conciencia, ¿verdad?

CORNELIO. -- Verdad, si llamamos conciencia a la capacidad de percibir el mundo de los fenómenos, por mínima y esfuminada que ésta sea.

RAMPHASTUS. -- Así la llamo. Pero si todo ser vivo tiene conciencia, ¿no tendrá también un subconciente y, finalmente, un inconciente?

CORNELIO. -- Los psicoanalistas afirman esto respecto de los hombres, mas no sé qué opinan del resto de las criaturas.

RAMPHASTUS. -- Pues deberán opinar igual para todos si quieren seguirme adonde pienso llevarlos con esta idea. Aunque sospecho que la mayoría huirá despavorida cuando les diga que no sólo los animales y las plantas tienen inconciente, sino también la materia inorgánica.

CORNELIO. -- Yo sospechaba ya que lo que llamamos materia inanimada tiene una cierta conciencia interna de las fuerzas que la mueven, que siente la atracción y repulsión que se operan en su seno y que éstas le provocan placer y dolor respectivamente, algo parecido al amor y el conflicto de los elementos que sostenía Empédocles. Pero que también tenga un inconciente, eso es nuevo para mí.

RAMPHASTUS. -- Fíjese lo que dice, porque afirmar que la materia toda puede percibir es más delirante que afirmar que posee un inconciente que nada percibe.

CORNELIO. -- ¿Niega usted el hilozoísmo?

RAMPHASTUS. -- No lo niego, pero lo invito a usted a que participe de mi paninconcientismo haciéndole ver que tiene más apoyo lógico que el hilozoísmo mismo.

CORNELIO. -- Acepto el convite: soy paninconcientista. ¿Y ahora qué?

RAMPHASTUS. -- ¿No habíamos deducido que si existe la objetividad, ciertamente no se manifiesta ni en el espacio ni en el tiempo?

CORNELIO. -- Sí.

RAMPHASTUS. -- Y ¿todos los sucesos del espaciotiempo tienen algo de esta objetividad?

CORNELIO. -- Pues sí, y es lo que se llama la cosa en sí de los sucesos.

RAMPHASTUS. -- ¿A dónde habría que apuntar entonces para encontrar estas cosas en sí de los sucesos?

CORNELIO. -- Apuntaremos hacia una dimensión sin espacios y sin tiempos.

RAMPHASTUS. -- O sea que nos alejaremos de lo concreto para penetrar en lo abstracto.

CORNELIO. -- ¿Otra vez la aritmética?

RAMPHASTUS. -- Ciertamente. Aunque en rigor de verdad, la cosa en sí no es la aritmética sino el número.

CORNELIO. -- ¿La aritmética no es la ciencia que se ocupa de los números?

RAMPHASTUS. -- Y precisamente por ser ciencia puede ser pensada concientemente, o sea que no es abstracta.

CORNELIO. -- ¿La aritmética no es abstracta?

RAMPHASTUS. -- No. Lo único abstracto es el número; una vez que se lo agrupa con otros en una ecuación, una vez que se lo somete a una relación, cualquiera que ésta sea, pierde su abstractitud.

CORNELIO. -- ¿Lo esencial de toda ciencia no es llegar a lo abstracto a partir de lo concreto?

RAMPHASTUS. -- No. La misión de la ciencia es llegar a lo general a partir de lo particular, y entre lo general y lo abstracto hay en abismo infinito. La aritmética es la más general de las ciencias, no la más abstracta.

CORNELIO. -- Pero cuando realizamos operaciones aritméticas, ¿no estamos razonando sobre abstracciones?

RAMPHASTUS. -- Estamos razonando *sobre* abstracciones (sobre números), pero no estamos razonando abstractamente. Razonar abstractamente no es posible para ninguna conciencia, ni siquiera la humana.

CORNELIO. -- Eso contradice la opinión de la gran mayoría de los pensadores de todos los tiempos.

RAMPHASTUS. -- ¡Uyyy! ¡Mire cómo tiemblo!... Mientras mis hipótesis no contradigan a la verdad, pueden contradecir a quien se les cante.

CORNELIO. -- ¿Me quiere decir que yo nunca, ni en mis momentos de mayor concentración, he razonado abstractamente?

RAMPHASTUS. -- Nunca, si es que usted se identifica con su conciencia y sólo con su conciencia, y es que sencillamente las conciencias no pueden operar en el vacío, necesitan de una imagen espaciotemporal mínima para poder asentar allí sus procesos cognitivos. Y cuando su conciencia razona matemáticamente no lo hace relacionando abstracciones puras, sino objetos; usted dice: "dos cantidades + tres cantidades dan cinco cantidades", y es lo mismo que decir: "dos caramelos + tres caramelos dan cinco caramelos". Nunca puede salirse, concientemente, de las imágenes espaciotemporales.

CORNELIO. -- ¿O sea que mi conciencia no puede, por ejemplo, pensar en un triángulo sin imaginarse un triángulo cualquiera en el espacio?

RAMPHASTUS. -- No puede, y el que afirmare lo contrario estará mintiendo o se estará mintiendo. Pensar en algo sin imaginarlo es pensarlo subconcientemente, pero ya nos salimos de la conciencia³.

CORNELIO. -- Y es por eso que la cosa en sí nunca podrá concienciarse...

³ (Nota añadida el 20/5/2004.) El genial Alberto Einstein también entendía, igual que Ramphastus y Berkeley, que las ideas aparecen en nuestra mente siempre auspiciadas por nuestra imaginación: "¿Qué es, en realidad, «pensar»? Cuando, al recibir impresiones sensoriales, emergen imágenes en la memoria, no se trata aún de «pensamiento». Cuando estas imágenes forman secuencias, cada uno de cuyos eslabones evoca otro, sigue sin poderse hablar de «pensamiento». Pero cuando una determinada imagen reaparece en muchas de estas secuencias, se torna, precisamente en virtud de su recurrencia, en elemento ordenador de tales sus sesiones, conectando secuencias que de suyo eran inconexas. Un elemento semejante se convierte en herramienta, en concepto" (citado por Gerald Holton en *Einstein, historia y otras pasiones*, cap. 9).

RAMPHASTUS. -- Nunca, pero sí podrán concienciarse sus relaciones con otras cosas en sí, y de eso es de lo que se ocupa la aritmética.

CORNELIO. -- Y ¿todas y cada una de las partículas materiales tienen su correlativa cosa en sí?

RAMPHASTUS. -- Todas. Las más pequeñas, las mónadas indivisibles, tienen su correlación en el número uno; de ahí para arriba puede usted imaginar el número que desee, puesto que hay infinitos como infinita es la cantidad de materia.

CORNELIO. -- Pero si la mónada es la representación espaciotemporal del número uno, y ésta no puede dividirse, ¡qué!, ¿no existen las fracciones?

RAMPHASTUS. -- En el mundo metafísico, no. Digamos que los números enteros son cosas en sí, objetivas, que existen independientemente de quien los piensa, mientras que los números fraccionarios son una invención del hombre, una convención que surge cuando lo que se cree unitario se divide. Si un queso no pudiese dividirse, mal podríamos comprar la cuarta parte del mismo, ni un cuarto kilo si el kilogramo no tuviese subdivisiones. Metafísicamente hablando, es más correcto pedirle al fiambrero quinientos gramos de salchichón que no medio kilo.

CORNELIO. -- Pero el gramo también es subdivisible...

RAMPHASTUS. -- Entonces pidámosle quinientos mil miligramos, o bajemos aún más la unidad. Estas unidades son convencionales, se usan por conveniencia para no tener que hablar de cantidades tan enormes. Y estas cantidades convencionales, relacionadas con pesos, distancias o cualquier otra medición, son las madres de los números fraccionarios.

CORNELIO. -- ¿Y los números negativos?

RAMPHASTUS. -- Olvídelos.

CORNELIO. -- ¿Cómo que los olvide?

RAMPHASTUS. -- Es que no tengo respuesta para ellos.

CORNELIO. -- Y usted, cuando encuentra un bache dentro de su razonamiento, ¿lo cubre con una manta para que nadie lo vea en vez de preocuparse por rellenarlo?

RAMPHASTUS. -- No me sermonee, jovencito. Ya se me ocurrirá la solución. O si no que quede el bache. Usted cada vez que encuentra uno en sus razonamientos, ¿deja de avanzar hasta rellenarlo? Y si por más que busca no encuentra con qué tapanlo, ¿se detiene para siempre a contemplar ese vacío, o lo salta y sigue su camino, no sin antes colocar un cartel que advierta a los que vienen detrás sobre la falla en el pavimento?

CORNELIO. -- Si pierdo la esperanza de poder o saber rellenarlo yo mismo, admito que lo dejo abandonado y sigo mi camino, pero...

RAMPHASTUS. -- Discúlpeme la interrupción. ¿Sigue usted el camino previamente trazado o lo desvía debido al pozo?

CORNELIO. -- Por lo general sigo el camino planificado de antemano, aunque si el pozo es tan grande que no puedo saltarlo y tan profundo que si cayera en él no podría salir, entonces no dudo en desviar mi camino, tratando de retomar la senda planificada lo antes posible si es que los accidentes geográficos no me lo impiden.

RAMPHASTUS. -- Eso es lo mismo que suelo hacer yo. ¿Qué me iba a decir cuando lo interrumpí?

CORNELIO. -- Le decía que este pozo con el que se topó puede rellenarse muy fácilmente, no hay necesidad de dejarlo al descubierto.

RAMPHASTUS. -- ¿Y con qué relleno?

CORNELIO. -- Con la antimateria.

RAMPHASTUS. -- ¿Se refiere a esas partículas que los físicos producen en sus laboratorios?

CORNELIO. -- Hace mucho tiempo no eran los físicos sino la misma naturaleza la que las producía, y es posible que hoy existan en forma natural en el interior de las estrellas.

RAMPHASTUS. -- ¿Y será lógico relacionar estos corpúsculos con los números negativos?

CORNELIO. -- No veo por qué no. Los positrones y los antiprotones son exactamente iguales a los electrones y protones, sólo que con opuesta carga eléctrica. Póngales un signo + a sus mónadas y un signo - a sus antimónadas y obtendrá el juego completo de números enteros.

RAMPHASTUS. -- El problema es que yo no les había asignado ningún tipo de carga eléctrica a mis mónadas...

CORNELIO. -- Pues cárguelas y se acabó el conflicto.

RAMPHASTUS. -- ¡Como si fuese tan fácil!... La electricidad se transmite por cuantos, y un solo cuanto, o sea la unidad mínima de energía eléctrica, es una colección inmensa de mónadas. ¿Cómo suponer que una mónada no integrante de ningún cuanto pueda poseer carga eléctrica?

CORNELIO. -- Y un cuanto eléctrico, ¿no está constituido por miríadas de electrones?

RAMPHASTUS. -- Eso creo.

CORNELIO. -- Entonces, de la misma forma que la unidad mínima eléctrica se compone de pequeñas unidades cargadas eléctricamente, se puede suponer que un electrón está compuesto de una inmensa cantidad de partículas eléctricamente cargadas. Además, ahora recuerdo que también se descubrió la existencia de antineutrones, y éstos se diferencian de los neutrones no por su carga eléctrica, pues los neutrones son eléctricamente neutros, sino por la inversión del sentido de su movimiento de rotación alrededor de su propio eje, que es lo que los físicos llaman el espín de los corpúsculos, y esta inversión se verifica también en las restantes partículas de antimateria conocidas; podemos suponer entonces que no es el cambio de carga eléctrica sino el cambio del sentido de rotación de las partículas lo que las diferencia en todos los casos de las antipartículas. En definitiva, cualquiera que sea la opción que se adopte no debería interesarnos demasiado por el momento, pues este es un asunto científico, y nosotros nos estábamos ocupando de cuestiones filosóficas.

RAMPHASTUS. -- Tiene razón: voy a tapar mi bache con la antimateria y listo. Que vengan después los científicos a justificar esta taponadura.

CORNELIO. -- Lástima que los científicos no le taparán el gran bache lógico que le veo a su doctrina.

RAMPHASTUS. -- ¿A qué se refiere?

CORNELIO. -- ¿No son el tiempo y el espacio meras construcciones mentales, lo mismo que la materia que allí existe?

RAMPHASTUS. -- Eso afirmo, parafraseando al gran Emmanuel, que Dios lo

tenga en la gloria número lógica.

CORNELIO. -- Y su paráfrasis, ¿llega también a lo que pensaba este alemán respecto de la causalidad, a saber, que es el modo en que se relaciona la materia entre sí a través de las fuerzas que la mueven?

RAMPHASTUS. -- Me imagino adónde quiere llegar, pero dejaré que termine: sí.

CORNELIO. -- Pero usted dijo que la cosa en sí de cada suceso espaciotemporal es objetiva, o sea que no está en ninguna conciencia, y que a la vez está relacionada con el suceso mismo que si depende de una conciencia para existir.

RAMPHASTUS. -- Sí, dije algo así.

CORNELIO. -- Pero ¿qué tipo de relación es ésta? ¿La cosa en sí es la causa de la aparición del fenómeno en nuestra conciencia? ¿Cómo podría serlo, si la causalidad está impedida de salirse del espaciotiempo?

RAMPHASTUS. -- Sí, sabía que ahí se dirigía, y lo sabía porque yo también me hice las mismas preguntas unos años atrás, y di vueltas y vueltas tratando de solucionar esta contradicción, hasta que caí en la cuenta de que, o bien tenía que eliminar la existencia de la cosa en sí, o bien no eliminarla directamente a ella pero sí a la relación que se supone tiene con el fenómeno perceptible, o bien, y esto fue lo que hice para que mi sistema no estallara, darle a la causalidad un rango mayor que el que le da la ciencia, hacerla trascender el espaciotiempo para que llegue hasta las entrañas mismas de la cosa en sí y así poder decir, con la soltura que me caracteriza, que *la cosa en sí, o sea la cantidad abstracta, es la causa de todo ser que percibe y de todo ser percibido, o sea de toda existencia*⁴.

CORNELIO. -- Y ¿es esta causalidad mecánica (eficiente) o teleológica (final)?

RAMPHASTUS. -- En el terreno espaciotemporal existe un solo tipo de causalidad: la mecánico-teleológica. La causalidad teleológica es la causalidad mecánica vista desde adelante; el mecanicismo estudia efectos a partir de causas, el teleologismo causas a partir de efectos; el uno apunta a desentrañar un suceso a partir de sucesos precedentes a él, el otro desentraña ese mismo suceso a partir de otros que lo atraen, por decirlo así, hacia el futuro. La marcha de los sucesos que se perciben, va desde el pasado hacia el futuro, pero es tan cierta la imagen esa que muestra al pasado empujando los sucesos hacia el futuro como aquella otra que muestra al futuro tirando de los sucesos hacia su seno. En los procesos inorgánicos la naturaleza teleológica de la causalidad tiende a esconderse debajo de la mecánica, y en los procesos orgánicos es al revés, pero lo cierto es que la causalidad es una sola: mecanicismo y teleología son las dos caras de una misma moneda⁵.

⁴ (Nota añadida el 28/5/2008.) Si Ramphastus pretendía originalidad con este aserto, errado estaba, pues el mismísimo Kant afirmaba la posibilidad de una causalidad extrafenoménica: "Nada impide que atribuyamos al objeto trascendental [la cosa en sí], además de la propiedad a través de la cual se manifiesta, una *causalidad* que no sea fenómeno, aunque su efecto *aparezca* en un fenómeno" (*Crítica de la razón pura*, B 567 de la nomenclatura erudita).

⁵ (Nota añadida el 5/10/9.) Algo parecido había dicho Leibniz hace ya más de 300 años: "Todos los fenómenos de los cuerpos pueden explicarse mecánicamente o por medio de la filosofía corpuscular, según

CORNELIO. -- Excelente discurso... que no contesta a mi pregunta.

RAMPHASTUS. -- Evidentemente la causalidad trascendente no puede ser mecánico-teleológica, porque ésta necesita siempre del espaciotiempo.

CORNELIO. -- ¿De qué tipo es entonces?

RAMPHASTUS. -- No lo sé, ni podría saberlo. Todo lo que huye del espaciotiempo es imposible de conocer conscientemente.

CORNELIO. -- Pero no inconscientemente...

RAMPHASTUS. -- No se puede conocer inconscientemente; hay contradicción. Conocer implica tomar conciencia de un proceso o suceso, o de un determinado estado de cosas.

CORNELIO. -- Pero usted dijo que Dios es el inconciente; ¿significa que nunca podremos conocer a Dios?

RAMPHASTUS. -- Dios es abstracto, no pertenece al espaciotiempo. Luego, no podemos conocerlo directamente. A lo más que se puede aspirar es a conocer las relaciones que se operan en su interior (a través de la aritmética) o las representaciones que nuestra conciencia espaciotemporal nos ofrece de Él.

CORNELIO. -- ¿La razón no puede ayudarnos a conocerlo?

RAMPHASTUS. -- Ya le dije que la razón conciente opera mediante representaciones espaciotemporales.

CORNELIO. -- ¿Y la razón pura?

RAMPHASTUS. -- La razón pura es la razón conciente que se abstrae de sí misma y se torna inconciente. La razón pura es la razón de Dios; cuando emerge, a través de representaciones, a la conciencia de un ser, se transforma en la razón conjetural del ser, y ya no hay garantías de que no nos mienta en relación al funcionamiento de las leyes naturales, lo que prueba una vez más, puesto que Dios nunca miente, que el Todopoderoso es inconocible.

CORNELIO. -- ¿Dios es *el* inconciente o es *nuestro* inconciente?

RAMPHASTUS. -- Hay un solo inconciente, que es el inconciente de Dios, pero también puede llamársele el inconciente colectivo, puesto que todos los inconcientes de todos los seres, animados o inanimados, participan de este colectivismo, se agrupan en un solo ser al que llamo Dios, pero la relación es de tal suerte que *todo Dios* constituye cada inconciente particular, y así cada sustancia participa de Dios sin dejar de ser ella misma un reflejo de la totalidad del ser divino.

CORNELIO. -- Entiendo: existe un solo inconciente, que es a su vez el inconciente de cada uno de nosotros. Pero Dios, ¿no tiene conciencia?

RAMPHASTUS. -- Dios es (tal vez me expresé mal), más que el inconciente universal, la Mente universal, y como toda mente tiene conciencia e inconciencia. Su inconciencia, ya lo dijimos, opera con cantidades, con números, mientras que su conciencia opera con calidades, o sea con cualidades. Estas cualidades forman

ciertos principios de mecánica, enunciados sin tomarse el trabajo de saber si hay almas o no; pero cuando se lleva al extremo el análisis de los principios de la física y también los de la mecánica se hace evidente que no podrían explicarse estos principios sólo por las modificaciones de la extensión, y que la naturaleza de la fuerza exige ya algunas cosas más" (carta del Leibniz a Arnauld fechada el 8/12/1686, citada en la p. 86 de *Leibniz. Correspondencia con Arnauld*). Esas "cosas más" eran para Leibniz las causas finales, pues "si las reglas mecánicas dependieran sólo de la geometría, sin intervención de la metafísica, los fenómenos serían muy diferentes" (*ibíd.*, p. 10).

el tejido a simple vista desordenado de lo que llamamos naturaleza fenomenológica, que por estar regida por leyes matemáticas subyacentes a ella resultaría totalmente predecible para una conciencia infinitamente sabia, siendo para nosotros sólo predecible hasta cierto punto (estadísticamente predecible) debido a las "trampas" que nos tienden los sentidos y los razonamientos defectuosos. Definiendo un poco los tantos, y agregando el campo del subconciente como una especie de separador entre el mundo en sí y su representación, digamos que Dios es la Mente universal que en su parte inconciente no es más que puras cantidades, cantidades que, al pasar al subconciente de los individuos, comienzan a relacionarse entre sí aritméticamente, formando la infinidad de ecuaciones que dan base a todas y cada una de las leyes naturales que se ocupan de regir los movimientos de la materia, materia que no es otra cosa que Dios mismo concretizado en nuestra conciencia. Dios es al mismo tiempo lo abstracto y lo concreto, lo en sí y lo fenomenológico. O sea, Todo.

CORNELIO. -- ¿Dios es las chancletas suyas?

RAMPHASTUS. -- Y las suyas también.

CORNELIO. -- ¿Dios es los orines suyos?

RAMPHASTUS. -- Y los suyos también.

CORNELIO. -- ¿No es ésta una forma de rebajar a Dios?

RAMPHASTUS. -- El que así piensa piensa que Dios es susceptible de rebaja.

CORNELIO. -- Si yo dejo de percibir, ¿no estoy matando a Dios?

RAMPHASTUS. -- A lo sumo está *ocultando* su aspecto fenomenológico, su conciencia, pero nunca podrá usted matar a su inconciente, que es la verdadera sustancia inmortal de su espíritu, y que es la esencia de Dios.

CORNELIO. -- Y este su Dios, ¿cómo nos proporciona los conocimientos?

RAMPHASTUS. -- Por medio de las experiencias sensitivas.

CORNELIO. -- ¿Entonces el innatismo es falso?

RAMPHASTUS. -- Es verdadero, si mucho no me engaño.

CORNELIO. -- ¡Póngase de acuerdo consigo mismo antes de hablar!

RAMPHASTUS. -- Todos nuestros razonamientos derivan del inconciente colectivo, o sea que ya están en nuestra mente desde antes de nacer; pero están en lenguaje algorítmico, y no podemos aprovecharnos de ellos en su forma pura. Necesitamos de las imágenes espaciotemporales, o sea de nuestras percepciones, para poder traducir esos razonamientos a un idioma útil para nuestro bienestar.

CORNELIO. -- ¿Pero no concordó usted conmigo cuando afirmó que nuestras percepciones sensitivas suelen engañarnos si las utilizamos como base de nuestras deducciones?

RAMPHASTUS. -- No mezclamos las cosas. Los conocimientos no son deducciones, y las deducciones, si son realizadas concientemente, no son razonamientos.

CORNELIO. -- Creo saber qué son las deducciones, pero ¿en qué se diferencia el conocimiento del razonamiento?

RAMPHASTUS. -- En que el primero es algo concreto y el segundo algo abstracto. Ahora preste atención a la disertación siguiente, porque no quiero

repetirla. Hablaré despacio para que no se pierda:

La única forma de conocer es a través de los sentidos, pero si usted quiere sacar alguna conclusión que generalice una serie de conocimientos tomados de la experiencia, tiene dos caminos para elegir: A) realizar inducciones físicas (conjeturales) que lo lleven hacia una proposición abarcativa, o B) preguntarle a su subconsciente cuál es la proporción exacta (aritmética) que se esconde detrás de aquellos datos empíricos. Si opta por A (y estoy hablando figuradamente, pues por lo general uno no es consciente de esta opción), obtendrá una proposición conjetural que bien podrá ser verdadera, más o menos verdadera o falsa; en cualquier caso usted no podrá estar seguro de la veracidad de la proposición por más que la misma se vista con ropaje aritmético, y no estará seguro porque la metodología utilizada para llegar a ella, la inducción física, es intrínsecamente insegura, y por eso, amén de ser abstracta, me niego a considerarla un razonamiento. Si en cambio usted opta por B, su subconsciente le entregará la ecuación exacta, pero salvo que sea muy elemental, como en el caso de $V = d/t$ mencionado antes, usted deberá traducir esa ecuación a un idioma inteligible para su discernimiento, y en esta traducción suele perderse buena parte de la veracidad del principio. Así todo este último método es el que considero racional, pues la razón, según yo creo, está en nuestro subconsciente, de suerte que quien no lo consulta y se guía sólo por lo que le dice la experiencia ciega no es un ser racional sino induccional como induccionales son los animales y los niños, que cuando no actúan por instinto lo hacen por inducción física, pues la parte subconsciente de sus mentes se halla bloqueada y no les es posible extraer nada o casi nada de allí. Me dirá usted que una vez operada la inducción física es necesario realizar deducciones, pues de nada le sirve a un león saber que "todas las cebras son comestibles" si luego no completa esta inducción física con la premisa menor: "aquello que se ve ahí es una cebra" y con la conclusión de que "aquello que se ve ahí es comestible", con lo que colegirá usted que todo el mundo, no sólo los científicos induccionistas sino incluso los animales, tarde o temprano razonan; pero en lo que usted no repara es en que para mí una deducción no es un razonamiento, puesto que los razonamientos son abstractos, y no hay nada más concreto que un silogismo. La única ventaja que tiene la deducción por sobre la inducción física es que no cabe dudar de su seguridad absoluta, de modo que si las premisas son verdaderas la conclusión es necesariamente verdadera, pero éste no es motivo suficiente para igualar deducción con razonamiento. Toda operación lógica que se produzca en nuestra conciencia, sea deductiva o inductiva, no puede ser, por el hecho de ser consciente, racional, sino conjetural, pues se refiere a sucesos concretos (incluso en los casos en los que se llama "números" o "símbolos" a esos sucesos) y parte necesariamente de inducciones físicas, lo que la torna insegura por más que después opere con impecables deducciones. Ya ve usted que conocemos nada más que lo que nuestros sentidos nos presentan y deducimos e inducimos de acuerdo a sus datos, y esto es lo que la ciencia llama conocimiento científico. Pero allí sólo existe la lógica y la conjetura. Si usted busca el razonamiento y la certeza, búsquelos en el metaconocimiento que nos subyace, mas no sea tan iluso como para suponer que este metaconocimiento, al subir a su conciencia, no perderá nada de su aritmética pureza, a menos que sea usted tan puro como él.

CORNELIO. -- Lo que veo es que ninguno de los dos sistemas es seguro. Pero sigo sin entender por qué dice usted que todos nuestros conocimientos derivan de la experiencia. Quien basa su lógica en premisas extraídas de su subconciente, o quien utiliza inducciones y deducciones físicas para demostrar una proposición nacida en su subconciente, y estén o no estas proposiciones bien traducidas, ¿no conoce cosas independientemente de lo que percibe sensitivamente?

RAMPHASTUS. -- Los metaconocimientos, que si son bien interpretados pasan a llamarse intuiciones cuando ingresan en nuestra conciencia, son las ideas rectoras de nuestras investigaciones, las famosas "ideas preconcebidas" que la mayoría de los científicos, al menos en teoría, rechaza precisamente por ser "anticientíficas" y por teñir de subjetividad una búsqueda que, suponen, debe ser totalmente objetiva y llegar a conclusiones que no nos alegren ni entristezcan por concordar o no con lo que presentíamos como verdadero. Si usted quiere llamar conocimientos a estos presentimientos puede hacerlo, pero ¿quién admitirá su "conocimiento" sin que usted lo adorne con un par de premisas extraídas por inducción física de las cuales él sea la indudable conclusión? O ¿quién le dará importancia si no se deducen de él conclusiones que se verifiquen experimentalmente sin excepciones y que den la explicación de algún suceso que hasta entonces era irracional?

CORNELIO. -- Que se admitan o no como verdaderas mis intuiciones es irrelevante a las intuiciones mismas. Aunque nadie creyera en ellas, no por eso dejarían de ser consideradas por mí como auténticos conocimientos.

RAMPHASTUS. -- ¡Pero es que ni usted creería en ellas si no las fundamentara empíricamente! Sus subconciente posee las ecuaciones, su intuición las extrae de allí para trabajar con ellas, desgranándolas paso a paso por intrincadas que sean (y su intrincabilidad aumenta exponencialmente conforme la ciencia de la que tratan se ablanda), hasta que logra despejar las incógnitas, pero estas verdades no se le hacen patentes a usted en el vacío y le dicen: "Esto es así y asá, y se acabó el asunto"; no. Lo que hace la intuición no es rebelarse proféticamente ante su conciencia; su función es directora, lo dirige a usted hacia donde ella sabe se encuentran ciertas evidencias empíricas que harán nacer en usted la convicción *fundada empíricamente* de la veracidad de la proposición intuida. Si después usted cree que tal convicción no está fundada empíricamente, no voy a negarle su derecho de creer lo que quiera, pero esta su creencia será errónea, creo.

CORNELIO. -- ¿Entonces no puedo afirmar que estoy persuadido de algo que va en contra de toda lógica y experiencia?

RAMPHASTUS. -- Usted no puede creer en algo que vaya en contra de su lógica y de sus experiencias, lo que no indica que no pueda creer en algo que vaya en contra de la experiencia lógica ortodoxa de su lugar y tiempo. Usted puede vivir en la India y no creer en la reencarnación, pero no podrá desdeñar esta creencia si su lógica y sus experiencias se la sugieren como evidente.

CORNELIO. -- Todavía sigo sin entender en qué sentido dice usted que no es conveniente basar nuestras deducciones en percepciones sensitivas siendo que *todas* nuestras deducciones están basadas en ellas.

RAMPHASTUS. -- ¿Qué entiende usted por base?

CORNELIO. -- Lo que está debajo de todo el conjunto y lo soporta, siendo a su vez parte de ese conjunto.

RAMPHASTUS. -- ¡Y qué! ¿Las percepciones sensitivas están debajo del edificio deductivo del individuo que intuye? ¿No son más bien las intuiciones las que soportan a las percepciones y luego estás a las deducciones?

CORNELIO. -- ¡Por el Perro que tiene usted razón! Las percepciones sólo están en la base de las deducciones de los individuos que no intuyen, mientras que en los intuitivos están en el medio, oficiando de nexo entre las intuiciones y las deducciones. ¡Qué tonto he sido!

RAMPHASTUS. -- No se menosprecie, amigo. El tema que venimos tratando es arduo y no se lo puede razonar a la ligera como lo estamos haciendo en este momento.

CORNELIO. -- ¿Por qué dice "razonar"? Según lo manifestado por usted mismo no estamos razonando, puesto que no se puede razonar concientemente.

RAMPHASTUS. -- ¿Cómo sugiere entonces que llamemos a lo que estamos haciendo?

CORNELIO. -- Estamos usando la lógica, o sea que estamos conjeturando.

RAMPHASTUS. -- Sea. Pero ¿cómo convencerá usted a las demás personas para que dejen de utilizar el verbo razonar para dar cuenta de que conjeturan?

CORNELIO. -- No podría. ¿Quiere que modifiquemos los términos de nuestra conversación?

RAMPHASTUS. -- No; me gusta suponer que no soy yo quien razona, sino mi subconciente. Pero cuando empleo este verbo como lo empleé recién, es decir, informalmente, me gustaría que no me lo corrigiese, porque entonces yo podría replicar diciendo que usted nunca toma sol ni se pega duchas, a pesar de que seguramente afirma que lo hace.

CORNELIO. -- Mi intención, al corregirlo, fue la de clarificarme, pues temía no haber entendido muy bien eso del carácter subconciente de la razón. Pero ya que se ha predispuesto para la ducha, perdón, para la lucha, le haré notar un razonamiento, ¡perdón!, una conjetura suya que nada tiene de racional, ¡mil perdones!: de conjetural.

RAMPHASTUS. -- ¿Cual será?

CORNELIO. -- La de suponer que la oración "La velocidad promedio de un vehículo es equivalente a la distancia recorrida por él dividida por el tiempo que tardó en recorrerla" es una proposición ortodoxa, cuando en realidad es una definición sintética o científica del concepto "velocidad".

RAMPHASTUS. -- Tiene razón. Lo que pasó fue que yo quería convencerlo de que hay leyes aritméticas puras, cien por ciento verdaderas, que son capaces de concienciarse sin perder ni un céntimo de su credibilidad, y di el ejemplo de la velocidad por encontrarlo muy evidentemente verdadero.

CORNELIO. -- ¡Como para no ser verdadero! Es lo mismo que decir "Una circunferencia es una figura cuyo centro es equidistante a cada uno de sus puntos". ¿Quién me lo va a discutir?

RAMPHASTUS. -- Está bien. Tomemos otro ejemplo: "La presión es igual a la fuerza aplicada dividida por la superficie en la que se aplica".

CORNELIO. -- ¿Me está cargando?

RAMPHASTUS. -- Disculpeme. ¿Qué le parece la ley de Boyle-Mariotte?

CORNELIO. -- ¿Qué propone dicha ley?

RAMPHASTUS. -- Que los volúmenes que ocupa una misma masa de gas, a temperatura constante, son inversamente proporcionales a sus respectivas presiones.

CORNELIO. -- Expréselo con una ecuación aritmética, así podremos juzgar mejor si esta proposición es ciento por ciento verdadera.

RAMPHASTUS. -- La presión soportada por una masa de gas, multiplicada por el volumen que esa masa ocupa, es igual a una constante, o sea una cifra que no variará por más que aumentase o disminuyese la presión aplicada.

CORNELIO. -- ¿Y usted sugiere que estos dos señores descubrieron esta ley mediante un buceo subconciente, prescindiendo de las inducciones?

RAMPHASTUS. -- De ningún modo. Creí que había quedado claro que la única forma de conocer es a través de la inducción. Y tampoco afirmo que *necesariamente* hayan sido guiados por sus intuiciones hacia las inducciones correctas, pues cuando de leyes sencillas como ésta se trata, se puede llegar a ellas prescindiendo de la intuición, basándose sólo en inducciones físicas y deducciones. Lo que yo digo es que, sea que hayan descubierto la ecuación gracias a un proceso intuitivo, sea que la descubrieran sin el auxilio de este proceso, la ecuación es, fue y será ciento por ciento verdadera en cualquier caso y en cualquier rincón del universo en el que se la utilice, o sea que es una proposición que concuerda exactamente con una ley natural perteneciente al universo abstracto de las relaciones numéricas.

CORNELIO. -- Y la ley que dice que la masa de un objeto cualquiera se mantiene constante por más que varíe su temperatura, ¿tiene también este rango de ley natural absoluta, no susceptible de perfeccionamiento?

RAMPHASTUS. -- Lo tenía hasta hace un tiempo, cuando se descubrió, gracias al mejoramiento de la tecnología de la medición, que la masa de un objeto aumenta unas pocas infinitésimas si se lo calienta⁶.

CORNELIO. -- ¿Y cómo usted no aprende con el ejemplo? ¿No creían los físicos de antaño respecto de este principio lo mismo que cree usted de la ley de Boyle-Mariotte? ¿Por qué no puede sucederle a esta ley lo que le sucedió a la anterior?

RAMPHASTUS. -- Usted quiere convertirme al escepticismo total, y eso no puedo permitirlo, pues todo mi vivir ha estado signado por el combate intelectual contra el ateísmo y el escepticismo, los dos grandes flagelos espirituales de la humanidad.

CORNELIO. -- Comparto su repugnancia por el ateísmo, pero ¿por qué habría de ser un flagelo el escepticismo?

RAMPHASTUS. -- No estoy seguro.

CORNELIO. -- ¿?

RAMPHASTUS. -- ¡!

CORNELIO. -- El escepticismo es el mejor remedio contra la intolerancia.

RAMPHASTUS. -- ¿Está seguro?

⁶ Para ejemplificar la pequeñez del agrandamiento, digamos que si calentásemos el agua de una piscina que estando a 0° C presenta un peso de 200 toneladas, llevándola hasta su punto de hervor, el volumen de agua pasaría a pesar 200 toneladas... y 1 gramo.

CORNELIO. -- Ciertamente... no. Pero estoy *casí* seguro, a más no llevo. Creo que le haría bien olvidar aunque sea por un tiempo ese dogmatismo epistemológico que ostenta. Si la duda continua lo hace más infeliz, puede volver a la certeza. Con probar no se pierde nada...

RAMPHASTUS. -- Eso es mentira: en principio se pierde tiempo, que ya es decir mucho. Pero igual probaré. Hace muchos años tenía yo un amigo llamado Jorge que refunfuñaba el día entero en contra del ateísmo y del escepticismo. Creo que en cierta medida me contagié. Tal vez de ahí venga la fobia. Pero ¿usted no se asombró cuando hace rato afirmé que todo razonamiento conciente no es más que conjetural?

CORNELIO. -- No, no me asombré. Hice como que me asombré porque quería llevarlo a que admitiera lo que yo admito: la imposibilidad de no dudar aunque sea mínimamente de toda ley fenomenológica existente o por existir. Por supuesto que se pueden llegar a conocer concientemente las leyes puras, perfectas de la naturaleza que nos subyacen, pero que conozcamos una ley perfecta no implica que seamos concientes de su perfección. Es *muy probable* que la ley de Boyle-Mariotte sea perfecta, que no admita mejora o excepción ningunas, pero nunca podremos estar seguros de ello⁷, como no sea que me venga con ecuaciones de velocidades y presiones que no son más que definiciones de las mismas.

RAMPHASTUS. -- Lo felicito, señor Cornelio, y es que su dialéctica erística después de todo me ha llevado al punto al que me quería llevar.

CORNELIO. -- ¿Qué dialéctica erística? ¡Si el que discurre es usted, yo sólo soy su partner!

RAMPHASTUS. -- Mejor que así sea, porque no me gusta eso de retomar convicciones previamente abandonadas. Voy a admitir que no es posible aseverar la certeza absoluta de ninguna proposición concerniente al mundo fenomenológico, por evidente y a priori que parezca; pero no quiero creer que su escepticismo llegue al extremo de dudar de las proposiciones matemáticas demostradas deductivamente...

CORNELIO. -- De lo único que yo no dudo es de que $1 + 1$ es igual a 2, 8 dividido dos es igual a cuatro y cosas similares. Yo no dudo de las proposiciones *aritméticas* evidentes; de las proposiciones matemáticas no aritméticas... no puedo decir lo mismo.

RAMPHASTUS. -- ¿Duda del teorema de Pitágoras?

⁷ (Nota añadida el 28/8/2.) Hoy estoy seguro de esta ley, pero no seguro de su certeza, sino de su falsedad. Yo ya me lo sospechaba, y fue el profesor Imre Lakatos, desde su libro *Matemáticas, ciencia y epistemología*, p. 167, quien me confirmó que el enunciado de la ley de Boyle-Mariotte, "tomado de modo estricto, es falso. Podría ser verdadero sólo para los gases ideales, esto es, para gases que constan de bolas de billar completamente elásticas. Pero incluso esto se derrumba cerca del cero absoluto [-273 °C]; sólo podemos salvar la tesis añadiendo más y más cualificaciones a la formulación". Y esta situación, según Lakatos, se da en todas y cada una de nuestras leyes naturales, pues "como el universo es infinitamente variado, es muy probable que sólo los enunciados de longitud infinita puedan ser verdaderos". Yo creía, junto con el maestro de Lakatos, con Karl Popper (ver, por ejemplo, el primer párrafo de la secc. 9 del cap. 1 de su *Conocimiento objetivo*), que la ciencia podría potencialmente descubrir alguna que otra ley exacta --aunque nunca fuese capaz de asegurar su veracidad. Pero ya no lo creo. Me pasé al bando de Lakatos, y digo con él (pp. 167-8) que "me parece que la estructura ontológica del universo es tal que todos los enunciados universales de longitud finita *son falsos*".

CORNELIO. -- Dudo de su absoluta certeza cuando se lo aplica en geometrías no euclidianas.

RAMPHASTUS. -- Los axiomas en los que se basa el teorema se sobreentiende que responden a la geometría euclidiana...

CORNELIO. -- ¡Entonces no me pida que le asegure que tal teorema es absolutamente verdadero en cualquier caso y en cualquier tiempo y lugar! Las proposiciones geométricas, por el hecho de utilizar el espacio como marco de referencia, pertenecen al mundo fenomenológico tanto como las proposiciones físicas. Si usted me traduce dicha proposición a un lenguaje aritmético que no dependa de axiomas geométricos, ahí veremos si se puede afirmar su absoluta certeza.

RAMPHASTUS. -- Pero si yo afirmo que "el teorema de Pitágoras se cumple inexorablemente siempre y cuando no nos salgamos de la geometría euclidiana", ¿cabe alguna duda de la total veracidad de este aserto?

CORNELIO. -- No cabe, como tampoco cabe dudar de que "la remera que tengo puesta es predominantemente del color que la gran mayoría de los hispanoparlantes llama azul", pero esta proposición no tiene nada de ley universal. Yo no digo que haya que dudar de toda proposición, digo que hay que dudar de toda proposición que se jacte de ser ley universal, o sea que se jacte de ser cierta en todo tiempo y espacio. Mi remera sólo se jacta de ser azul ahora y acá, no se arriesga a decir que seguirá siendo azul dentro de diez mil años; y asimismo, el teorema de Pitágoras no se jacta de ser cierto en todo espacio sino sólo en el espacio euclidiano, y al restringirse de esa manera, al abandonar sus aspiraciones universalistas, se hace merecedor del calificativo de indudablemente verdadero, que tanto desagrado me provoca⁸.

RAMPHASTUS. -- ¡Y vaya con el ecléctico! Lo único que falta es que, siendo claramente una proposición con rango legal, comience usted a dudar del determinismo universal que se deduce del sustrato aritmético de todo fenómeno...

CORNELIO. -- ¿Usted no duda nada de él?

RAMPHASTUS. -- Esteee...

CORNELIO. -- Yo dudo del determinismo universal, aunque creo muchísimo más en él que en la hipótesis de la contingencia.

RAMPHASTUS. -- Pero si el pandeterminismo fuese falso, ¿se caería con él toda mi doctrina panaritmética!

CORNELIO. -- ¿Y usted no duda de su panaritmecismo?

RAMPHASTUS. -- Esteee...

CORNELIO. -- Yo sí que dudo, aunque lo sospecho muy probable. ¿Qué placer habría en la búsqueda de la verdad, ¡qué digo!: ¿qué búsqueda de la verdad habría si no hay dudásemos hasta de nuestras más firmes convicciones?

⁸ (Nota añadida el 20/3/2.) Cabe aquí glosar una sentencia de mi amigo Einstein, proferida en una conferencia que diera en llamar "Geometría y experiencia" y rescatada por Rudolf Carnap en su libro *Fundamentación lógica de la física*, p. 158: "En la medida en que los teoremas de la geometría se refieren a u la realidad [fenomenológica], no tienen certeza. Y en la medida en que poseen certeza, no se refieren a la realidad [fenomenológica]". Y en relación a mi proposición "La remera que tengo puesta...", Carnap la clasificaría como un "enunciado universal accidental", sin forma nómica, para distinguirlo de las bien llamadas leyes físicas, que son "enunciados universales genuinos" y sí poseen forma nómica, que es lo que los hace lógicamente aplicables en la totalidad del universo espaciotemporal.

Quien no dudase de la existencia de Dios, ¿para qué lo buscaría? Pero quien no busca a Dios es un ateo; luego, quien no duda de la existencia de Dios es un ateo.

RAMPHASTUS. -- Esa deducción es incorrecta y usted lo sabe.

CORNELIO. -- Es incorrecta, pero también es hermosa...

RAMPHASTUS. -- Lo que contradice al principio que afirma que todo lo bello es bueno y verdadero. Pero ¡mire qué tarde (o qué temprano) se ha hecho! Ya quiere aclarar; creo que deberíamos retirarnos a nuestros aposentos.

CORNELIO. -- No tan deprisa, que mi cerebro aún no aclaró del todo. Tengo algunas dudas...

RAMPHASTUS. -- ¡Qué raro!

CORNELIO. --... que me gustaría evacuar.

RAMPHASTUS. -- Evacue nomás. Para eso estamos; no se olvide de que soy escatólogo.

CORNELIO. -- Hace un par de años, el 27 agosto del '98 para ser más exacto, escribí en mi diario lo siguiente: "No se tomen como pruebas de mis ideas los razonamientos que hago para defenderlas. Yo creo en lo que creo porque sí, no porque haya llegado a esa creencia razonando. Mis razones no son más que firuletes trazados en el aire cuyo principal propósito es darle un marco de referencia a la idea que van rodeando, pero nunca son los firuletes los que crean esa idea. Y si alguna vez sucediese que mis argumentos fuesen totalmente correctos, de suerte que constituyan una prueba inapelable de la veracidad de la idea central, entonces me reprocharé a mí mismo el haber perdido el tiempo pensando en una idea tan poco trascendente como para dejarse demostrar así nomás mediante unos cuantos silogismos y experiencias". Y un poco más abajo: "... Por eso digo que mis ideas deben estudiarse con independencia de los argumentos que levanto para defenderlas, y que de la ridiculez o sensatez de los unos no debe inferirse ciegamente la negación o afirmación de las otras". ¿Qué tiene que agregar a esto?

RAMPHASTUS. -- Que usted se engañaba si pensaba que creía en determinadas proposiciones independientemente de los argumentos lógicos que poseía para defenderlas. En lo que no se engañaba es en que la proposición central intuitiva puede perfectamente sobrevivir, puede ser verdadera, aunque los argumentos que usted levante para defenderla sean falsos y por ende refutables en el futuro. La intuición, inconscientemente, nos lleva de inducción en inducción y de deducción en deducción hacia donde descansa la proposición central, pero esta lógica primera, que voy a llamar "lógica basal" y que es la que despierta en usted ese sentimiento de convicción interior que juzgaba como independiente de toda su lógica, esta lógica basal es tan sutil que muchas veces, cuando alguien quiere compartirla con terceros, no acierta a discurrir tan eficazmente como lo hace consigo mismo, y entonces se desdibujan las inducciones y las deducciones a tal punto que podrían no corresponderse o corresponderse mal con la lógica basal, que por cierto es correcta (al menos parcialmente) puesto que la guía la infalible intuición. Cuando nosotros discurrimos ya no basalmente sino buscando demostrar mediante un proceso lógico bien limpio y "objetivo" la proposición derivada de la lógica basal, y al caer en la cuenta de que cuanto más queremos clarificar nuestras conjeturas más conjeturales se tornan para los demás e incluso para nosotros mismos, tendemos a incluir en el discurrimiento elementos que no

estaban presentes en la lógica basal o estaban en carácter provisorio, problemático, y es posible que hasta olvidemos el discurrir basal medular y lo remplacemos por estos elementos más inciertos pero tal vez más creíbles o explicables que los de la lógica primitiva, y así podríamos llegar, en un caso extremo que rara vez se da, a deducir una conclusión totalmente verdadera partiendo de premisas totalmente falsas. Esto, y sólo esto, es lo que sucede cuando se refutan bien refutadas proposiciones sostenedoras de una convicción verdadera. Los refutadores, si son personas inteligentes y no meras grúas demoledoras, tal vez se den cuenta de que en realidad no era ahí en donde se apoyaba la convicción, de que la destrucción no la conmueve en lo más mínimo, y quizá la comprensión de este "milagro" en el que la cúpula no cae pese a la caída de los pilares reputados como cimiento de la misma los convierta de opositores a prosélitos, que es en lo que yo me convertiría si viese que mis ataques a una idea cualquiera destruyen y destruyen todo lo que parece cimiento y sin embargo la idea no se inmuta.

CORNELIO. -- ¿Podría citarse como ejemplo de una convicción central verdadera derivada de premisas falsas la proposición que afirma que los seres vivos pueden surgir de la materia muerta, tal como la explicaban los pensadores anteriores a Pasteur?

RAMPHASTUS. -- Podría ser. Gente intuitiva existió siempre. Pero a mí me late que lo único que hicieron estos tipos fue observar cómo surgían "mágicamente" los gusanos desde la podredumbre y en base a eso conjeturaron, sin estar imbuidos de intuición alguna. Había uno, si mal no recuerdo, que sostenía que las camisas y los calcetines sucios y olorosos eran especialmente proclives a transformarse ratones...

CORNELIO. -- Seguro que fue uno de los Van Helmont. ¡Qué personajes!⁹

RAMPHASTUS. -- ¿Tiene alguna otra pregunta, o ya me puedo ir a pescar? Estas son las mejores horas.

CORNELIO. -- ¿Pesca usted? No lo habría creído...

RAMPHASTUS. -- Pesco pescadores, como hacía Jesús, y los convengo de que no es bueno pescar peces. Y si no puedo convencerlos y dispongo de algún dinero, les pago para que devuelvan sus peces al río, como hacía Pitágoras, siempre y cuando todavía estén vivos, por supuesto. Si ya murieron los convengo de que no se los coman, y esgrimo por lo general el argumento de que si comen pescado se tornarán enanos y megatecnológicos como los japoneses. Eso siempre los disuade.

CORNELIO. -- Hablando de Pitágoras, ¿qué opina de su creencia en la realidad material de los entes numéricos?

RAMPHASTUS. -- Creo que ese disparate lo inventaron sus discípulos, no puedo creer que al maestro se le ocurriese semejante cosa. En este sentido sabrá usted que concuerdo con Platón: existen tres mundos: el de las apariencias o

⁹ (Nota añadida el 3/9/9.) En el siglo XVII, Johannes B. van Helmont, médico flamenco, propuso una receta que permitía la generación espontánea de ratones: "Las criaturas tales como los piojos, garrapatas, pulgas y gusanos, son nuestros huéspedes y vecinos, pero nacen de nuestras entrañas y excrementos. Porque si colocamos ropa interior llena de sudor junto con trigo en un recipiente de boca ancha, al cabo de 21 días el olor cambia y penetra a través de las cáscaras del trigo, cambiando el trigo en ratones. Pero lo más notable es que estos ratones son de ambos sexos y pueden cruzarse con ratones que hayan surgido de manera normal..."

fenomenológico, que conocemos conciencia mediante, el de las ecuaciones aritméticas o intuitivo, que mora en nuestro subconciente, y el de los números abstractos o divino, que reposa en el inconciente colectivo. ¿Cómo podrían los números ser entes materiales? La confusión es clarísima.

CORNELIO. -- Otra: ¿Existe mi cerebro?

RAMPHASTUS. -- En el espaciotiempo sí, toda vez que tenga noticias de él.

CORNELIO. -- ¿Y fuera del espaciotiempo?

RAMPHASTUS. -- No.

CORNELIO. -- Pero mi mente, ¿no consta de conciencia, subconciencia e inconciencia?

RAMPHASTUS. -- Sí.

CORNELIO. -- ¿Y en dónde se asientan el subconciente y el inconciente si no es en el cerebro que usted afirma que no existe fuera de mi mundo conciente?

RAMPHASTUS. -- Veo que le cuesta un poco abandonar sus ideas panmaterialistas. Me pregunta en dónde se asientan el subconciente y el inconciente porque cree saber muy bien que la conciencia se asienta en el sistema nervioso, ¿no? Pues le aviso que la conciencia no se asienta en el sistema nervioso sino el sistema nervioso en la conciencia. Creí que ya lo tenía claro.

CORNELIO. -- Déme tiempo para asimilar este solipsismo, no es fácil abonar la idea de que lo que veo y toco no existe...

RAMPHASTUS. -- Si se lo plantea así se irá a dormir y cuando despierte, con la cabeza más fresca, concluirá que todo este coloquio no fue más que un delirante sueño y que el único que no existe soy yo. No diga que ese sol que ya casi asoma no existe, o que existe sólo en su conciencia, diga que existe sólo en el espaciotiempo, lo cual es la pura verdad manifestada de una forma que a nadie asusta.

CORNELIO. -- Y eso de que cuando me doy vuelta desaparece mi casa, mis objetos más preciados, ¡incluso la mujer que amo! ¿Cómo me consuelo de ese pensamiento?

RAMPHASTUS. -- Si quiere consuelo vaya a la iglesia. La filosofía no es para los débiles.

CORNELIO. -- ¡No sea cruel! La filosofía no es para los crueles.

RAMPHASTUS. -- Lo único que le puedo decir, y que usted ya lo sabe, es que las cosas no desaparecen cuando dejamos de percibir las, simplemente se tornan numéricas. ¿Le gusta la serie de dibujos animados intitulada *Los Simpsons*?

CORNELIO. -- ¿Que si me gusta? ¡Es una de mis series favoritas!, sólo superada por el genial Maxwell Smart, el extraterrestre Alf y quizá los Tres Chiflados.

RAMPHASTUS. -- Recordará entonces el capítulo en el que Bart se coloca unos anteojos que tienen la virtud de hacerle ver el mundo con ojos de borracho...

CORNELIO. -- Lo recuerdo, y ahí es cuando enfoca para el lado de una de sus grotescas tías, la cual se le antoja como una dama hermosa e insinuante¹⁰.

RAMPHASTUS. -- Memorable pasaje, como muchos de la serie y como pocos en la televisión de nuestros días. ¿Ha visto el filme *Loco por Mary*?

¹⁰ El título de este capítulo se tradujo como "La elección de Selma" (1993).

CORNELIO. -- Sí, y me reí con él casi tanto como con *Dr. Dolittle*¹¹. Pero ¡por favor, vaya al grano!

RAMPHASTUS. -- Hacerle un piquete de ojos a un perro... ¿Quién es el autor de semejante poesía?

CORNELIO. -- ¡Al grano! ¿Qué es lo que pasa con los anteojos?

RAMPHASTUS. -- Imagínese unos lentes que le hagan ver el mundo no como lo ve un borracho, sino como lo vería Dios si Dios fuese una criatura con ojos como nosotros.

CORNELIO. -- Continúe.

RAMPHASTUS. -- Si usted se pusiera esos lentes, y mirara con ellos, por ejemplo, a un florido jardín, ¿qué vería?

CORNELIO. -- Algo bello y bueno seguramente, como todo lo que vería Dios si pudiese ver.

RAMPHASTUS. -- No, porque usted tiene puestos, por así decir, los ojos de Dios, pero no su espíritu, y entonces lo que verá será un entrecruzamiento infinito de números y ecuaciones numéricas que van y vienen y se chocan y se superponen en un aparente caos que sin embargo esconde una simplicidad absoluta. Si usted, en ese momento, levantara un poco sus anteojos y mirara sin su intermediación, vería que cada conjunto de números correspondería a un determinado objeto del jardín, o a un determinado fenómeno que en el jardín sucede. Esto lo visualizaría mejor levantando y bajando sus anteojos rápidamente una y otra vez; comprendería entonces que lo que usted deja de percibir no desaparece, porque continúa siendo percibido por Dios, que todo lo percibe, sólo que lo percibe numéricamente, algo que a usted le parecerá frío y carente de belleza porque se lo está imaginando conscientemente, y una danza de números difícilmente le agrada más que los besos de su amada. Ahora le propongo que además de colocarse los anteojos que nos hacen ver lo que ve Dios, se coloque también un casco que le haga pensar el mundo tal como lo pensaría Dios si fuese una criatura pensante. Mire ahora el jardín florido con los anteojos y el casco puestos y dígame si sigue opinando que el universo de los números es frío y aburrido...

CORNELIO. -- ¿Será más bello que este amanecer en el río que ahora percibimos?

RAMPHASTUS. -- A mí se me hace que sí.

CORNELIO. -- ¡Por Júpiter que me gustaría estar en ese mundo!

RAMPHASTUS. -- Lo estará, cuando su conciencia crepe.

CORNELIO. -- ¿No podré volver para contárselo a mis amigos, ni los veré allí tal como los veo acá?

RAMPHASTUS. -- Lo dudo.

CORNELIO. -- ¿Y entonces qué gracia tiene? Todo lo que hacen de mejor los hombres, incluida la conquista de mujeres, lo hacen para poder contarlos después frente a sus amigos.

¹¹ (Nota añadida el 5/2/2002.) Para disfrutar a pleno de estas dos películas es preciso verlas en su idioma original, subtituladas. *Dr. Dolittle* (1998) está protagonizada por Eddie Murphy, y *Loco por Mary* (*There's something about Mary*, 1998) por Ben Stiller y Cameron Díaz.

RAMPHASTUS. -- Ese no es mi caso, ni el suyo tampoco. ¿Qué otra duda le cabe?

CORNELIO. -- ¡Me caben tantas!... La capacidad de mis duderitas no se colma nunca.

RAMPHASTUS. -- ¿Qué son las duderitas?

CORNELIO. -- Los órganos en que se nos depositan las dudas.

RAMPHASTUS. -- Veo que hace del escepticismo una religión.

CORNELIO. -- La duda no es un método, como decía Descartes, la duda es un ídolo, el único ante el cual al pensador filosófico le es dado arrodillarse¹².

RAMPHASTUS. -- ¿Está seguro de que la duda es la mejor amiga de la filosofía?

CORNELIO. -- No me cabe la menor duda. Quiero recitarle un párrafo escrito por Godofredo Leibniz para ver si usted considera posible la utopía racional que aquí se plantea:

Todo nuestro razonamiento no es otra cosa que la unión y sustitución de caracteres, ya sean estos caracteres palabras o símbolos o imágenes. [...] si pudiéramos encontrar caracteres o signos apropiados para expresar todos nuestros pensamientos de forma tan precisa y exacta como la aritmética expresa los números o el análisis geométrico expresa las líneas, podríamos llegar en todas las materias susceptibles de razonamiento tan lejos como en aritmética y geometría. Pues todas las investigaciones que dependieran de la razón serían realizadas mediante la transposición de caracteres y por un tipo de cálculo [...]. Y si alguien dudara de mis resultados, yo le diría: «calculemos, Señor», y así, tomando pluma y tintero, podríamos al momento dirimir la cuestión.

RAMPHASTUS. -- ¿Cómo se acuerda de tan largo pasaje?

CORNELIO. -- No me lo acuerdo, lo tengo anotado en la mano.

RAMPHASTUS. -- ¡Qué oportunismo!

CORNELIO. -- ¿Qué opinión le merece?

RAMPHASTUS. -- Si los humanos fuesen lo suficientemente intuitivos podrían calcular con rigor aritmético en qué país se producirá la siguiente revolución, en qué momento del día final asumirá el poder político, quienes serán sus cabecillas, cuántos muertos habrá como consecuencia de los combates (si es que los hay: las futuras revoluciones tenderán a la no violencia) y cuánto durará el nuevo gobierno. Sin ir más lejos, podrían calcular, con una probabilidad del 99%, cómo será el clima de esa misma fecha, si hará frío o calor, si lloverá o habrá sol, y esto incluyendo en la ecuación no sólo factores puramente naturales sino también los que dependen del hombre, como la polución o el desarrollo de políticas forestales, que incidirán indirectamente en el resultado final. Esto puede parecer imposible, y ciertamente creo que lo es si empezamos a contar de aquí hasta dentro de 100 o 200 millones de años, pero nadie puede imaginarse la capacidad intuitiva que podrán llegar a tener los seres humanos si es que superan esa fecha. Así y todo, el ideal completo con el que soñaba Leibniz, una total

¹² "Para los débiles, dudar es desplomarse; para los fuertes, dudar es crecer. Sólo nos acercamos a la verdad mientras dudamos; sólo mientras dudamos somos religiosos. La duda al desgarrar ensancha. La certidumbre es una falsedad y un sacrilegio" (Rafael Barrett, "La ciencia", ensayo incluido en sus *Obras completas*, p. 77).

aritmetización de las proposiciones lógicas, difícilmente pudiese llegar a darse cuando de resolver las cuestiones éticas más complejas se tratare.

CORNELIO. -- ¿Cuestiones como cuáles?

RAMPHASTUS. -- Tendría que precisarle primero qué entiendo yo por ética, y eso nos llevaría demasiado tiempo y nos desviaría del tema. Si quiere nos encontramos mañana y hablamos del asunto.

CORNELIO. -- Mañana es mi último día en este paraje, y me agradecería sobremanera culminar mi estancia con un diálogo ameno el reparador como el que ahora estamos esbozando. Pero volvamos al tema que nos ocupa. ¿Puede darme un ejemplo que clarifique cómo es eso de que la intuición nos habla extrasensorialmente a través de deducciones e inducciones que parten de la experiencia?

RAMPHASTUS. -- No le voy a dar un ejemplo, le voy a dar dos. Tomemos el caso del famoso Sherlock Holmes, el rey de la lógica detectivesca. Cierta vez Holmes se topó con el siguiente cuadro: se comete un crimen en cierta mansión protegida o al menos vigilada por escandalosos perros que le ladraban a todo individuo al que no conocieran. Sin embargo, los vecinos negaron que hubiesen escuchado ladridos la noche del delito. Ergo, dedujo el policía, el criminal era un conocido de la familia o un familiar mismo. Esto nos parece una pura y simple deducción hiperlógica, sin ningún aditamento intuitivo, pero nos parece así porque ya le despejamos el camino, dejando de lado una infinidad de indicios que a un detective que basase su lógica en simples inducciones ciegas lo extraviarían hasta llevarlo por senderos tortuosos que nada le harían descubrir. Supongamos ahora que la proposición "el criminal era un conocido de la familia" es verdadera y por lo tanto susceptible de ser intuita, y supongamos que Holmes era un hombre altamente intuitivo dentro del campo de los razonamientos policiales. Holmes no podría percibir esta proposición independientemente de la experiencia, pues dijimos que todo conocimiento proviene de ella; lo que hará la proposición será abrirle o cerrarle los ojos y el cerebro conforme los datos empíricos con los que se topase pudiesen contribuir o no al esclarecimiento de la verdad, y es así que otro policía menos intuitivo, al escuchar la perorata de los vecinos, hubiera pasado por alto el detalle de que no escucharon ningún ruido, o hubiera pasado por alto el detalle de que, según el dueño de casa, los perros suelen darse cuenta de la presencia de cualquier extraño y ladrar desenfrenadamente por ello. Sólo Holmes, guiado por su intuición, abrió los ojos (o mejor dicho las orejas) en su máximo nivel de percepción justo cuando se le daban los datos relevantes, entrecerrando sus sentidos automáticamente, para no perderse en una marea de conjeturas, cuando los datos no eran apropiados al sustento de la proposición intuita. Y una vez que las premisas básicas se graban a fuego en el intelecto, ahí, y sólo ahí, la conclusión se torna evidente. Este es un caso que, después de todo, no es tan complejo como para descartar una simple conjetura lógica, carente de intuiciones, por parte de una persona ducha en el descifrado de cadenas silogísticas como lo era este personaje, pero quizá se convenza usted mejor de la realidad de las "intuiciones guías" cuando le hable del médico francés Charles Nicolle, el descubridor de que el tifus exantemático que asolaba a principios de este siglo a los tunecinos era causado por piojos. Este hombre ya tenía esa intuición desde antes de llegar a ese país en el que abundaban los tifúsicos, pero la experiencia

no le había sugerido nada, y por eso la intuición no podía manifestársele. Una vez llegado al hospital en el que se desempeñaría, los datos empíricos relacionados con la enfermedad se le cruzaron en todas direcciones, pero él "abrió los ojos" sólo a uno: los médicos rara vez se contagiaban de los pacientes. Esta premisa suena interesante de por sí, y es posible que alguien carente de intuición también reparara en ella con mayor énfasis que en cualquier otra, pero ¿a qué investigador no intuitivo se le ocurriría prestarle toda su atención al dato de que todos los pacientes, inmediatamente después de ser hospitalizados, eran rasurados y rapados pulcramente? Me imagino a los demás médicos, no intuitivos, tratando de hilvanar hipótesis valiéndose de una miríada de premisas, tal vez verdaderas, pero que a nada conducirían, mientras que a nuestro Carlitos Nicolle dos proposiciones, tan sólo dos, le saltaban de un lado a otro de su impiojosa cabeza. Era de preverse que sólo a él se le impondría la deducción reveladora. ¿Le gustaron mis dos historias?

CORNELIO. -- Me habrían gustado más si no las hubiese ya leído, bastante parecidamente a como usted las contó, en el libro intitulado *La dimensión intuitiva*, de un tal Philip Goldberg.

RAMPHASTUS. -- ¡Qué!, ¿ya me las plagieron? ¡Que lo parió! Uno no gana para sustos, ni para derechos de autor...

CORNELIO. -- De todos modos la explicación de usted es más didáctica. Y ¿qué opina de lo que dice su plagiador respecto de que la intuición, a diferencia de los procesos lógicos, no es secuencial?

RAMPHASTUS. -- Todo nuestro conocimiento es secuencial, puesto que no podemos eliminar el factor tiempo de nuestra conciencia. Nuestras intuiciones también son secuenciales puesto que dependen de inducciones y deducciones para concienciarse, aunque su secuencialidad no era tal cuando la intuición era tan sólo una ecuación en nuestro subconciente. En ese sentido tiene razón este hombre.

CORNELIO. -- Pero si la intuición "el tifus exantemático es causado por piojos" está en nuestro subconciente bajo la forma de una ecuación aritmética, ¿por qué no se nos presenta como tal en la conciencia, como sucede con las ecuaciones de la física?

RAMPHASTUS. -- Porque la ecuación, o mejor dicho el sistema de ecuaciones requerido para expresar esa proposición sería tan monstruosamente aparatoso que nadie con un cerebro como el nuestro podría encontrarle sentido. En las ciencias blandas, y la medicina es una de ellas, el lenguaje matemático es, al menos en estos tiempos, contraproducente por lo inextricable. Conviene utilizar entonces el lenguaje literario, que si bien es menos preciso, es más comprensible para gentes poco inteligentes como nosotros. Pero como la medicina no es después de todo tan blanda como la sociología o la ética, no hay que ser adivino para predecir un futuro en el que las operaciones quirúrgicas se resolverán con puros algoritmos, algo así como una partida de ajedrez entre el médico y la dolencia.

CORNELIO. -- Y hablando de adivinos, obvio es decir que usted no acepta su existencia, ¿verdad?

RAMPHASTUS. -- Mi simpatía por el estoicismo me llevó en un principio a creer en la adivinación, pero mi simpatía por el determinismo, que por cierto es

algo en lo que creían los estoicos, me llevó luego a negar la existencia de todo tipo de conocimiento que no provenga de interacciones fenomenológicas, pues la existencia de metaconocimientos contrariaría la invulnerabilidad de la hipótesis determinista, y esto es algo que los estoicos no comprendieron al admitir el determinismo y la precognición como hipótesis compatibles.

CORNELIO. -- Pero ¿no dijo usted que la intuición es un metaconocimiento que nos subyace?

RAMPHASTUS. -- Es un metaconocimiento, pero utiliza las percepciones sensitivas para manifestársenos conscientemente.

CORNELIO. -- ¡Y qué!, ¿acaso los adivinos adivinan sin percibir su adivinación mediante imágenes sensitivas?

RAMPHASTUS. -- Adivinan, según se dice, percibiendo imágenes sensitivas en su imaginación, no a través de los sentidos como es el caso de la intuición.

CORNELIO. -- ¿Y por qué cree usted que la adivinación contradice la hipótesis determinista?

RAMPHASTUS. -- Porque si yo, ejemplo, me dispongo a viajar mañana en avión, pero justo antes de partir se me presenta en la conciencia la imagen adivinativa de mi avión cayéndose, y modifico mi decisión de viajar por causa de este metaconocimiento, estoy alterando las cadenas causales al introducir un factor metafísico en ellas, con lo cual introduzco peligrosamente la posibilidad de la existencia del libre albedrío al menos en los individuos capaces de adivinar sucesos. Si, en cambio, supongo, como realidad supongo, que mi "predicción" no es más que un invento de mi imaginación, que no hay ningún metaconocimiento allí, independientemente de si el avión se cae verdaderamente, entonces el determinismo queda incólume, pues la decisión de no viajar tuvo como causa detonante mi mera imaginación, y todos sabemos que la imaginación trabaja de manera completamente natural y fenomenológica.

CORNELIO. -- Usted me hace acordar a Joseph Rhine, un eminente parasicólogo que razonaba justamente como usted lo hizo recién, sólo que creía en la adivinación, y creía que demostrando su existencia demostraría la existencia del libre albedrío. Pero esto es completamente falso según mi modesto entender, de ningún modo la comprobación de la existencia del poder adivinativo comprobaría la existencia del libre albedrío. Por cierto tampoco la refuta, pero mucho menos la prueba.

RAMPHASTUS. -- Explíqueme entonces cómo evita que se quiebren las cadenas causales al introducir un factor metafísico en ellas.

CORNELIO. -- Se lo voy a explicar, pero antes voy a citar al propio Rhine dando un ejemplo de cómo se puede "burlar" al determinismo a través del poder de las premoniciones. Afortunadamente traje escrito en mi antebrazo este pasaje de su libro intitulado *El alcance de la mente*, página 108 para más datos:

... Tal combinación de posibilidades puede ilustrarse concretamente con la siguiente historia, que me fue relatada por un señor de edad madura, el doctor L., y certificada por su hermana, una maestra a quien conocí hace años: «Tuve, en mi juventud, un sueño que salvó mi vida. Había proyectado un viaje a Burlington en tren, y la noche anterior a mi viaje soñé que el tren chocaba y que la estufa --en esa época los coches de pasajeros iban provistos de una estufa de carbón-- caía sobre mí, hiriéndome. Este sueño me

impresionó tanto, que sorprendí mi viaje y conversé sobre ello con mi familia. Bien, señor, ese mismo día el tren, efectivamente, *chocó*, y la estufa *cayó* sobre un hombre y lo *mató*».

El doctor L. admitía que ese sueño había sido una verdadera premonición. Sin embargo, creía también que había dispuesto de cierta libertad de acción sobre la base del conocimiento profético que le había sido dado. En realidad, pudo actuar libremente. Podría preguntarse si, como lo suponía, hubiera sido él realmente la víctima de la caída de la estufa, en caso de no haber modificado su plan. Pero no hay respuesta para esa pregunta. Sabemos que a veces se producen sueños verídicos de accidentes que no muestran una relación lógica con el soñador, o por lo menos alguna razón para haberse producido. El sueño del doctor L. puede haber tenido o no alguna relación con la salvación de su vida; pero de cualquier modo, según el relato, fue una precognición y al mismo tiempo le hizo cambiar el curso de sus planes.

Y en la página siguiente, concluye: "Una facultad de precognición limitada sería realmente un argumento en favor del libre albedrío".

RAMPHASTUS. -- Es una historia similar a la mía del avión, y no me queda más que decir que este buen señor soñó eso como cualquiera de nosotros podría haberlo soñado, de un modo completamente natural, y luego el sueño se concretizó debido a una mera cuestión de probabilidades. Hay 6000 millones de personas soñando cada noche; es completamente lógico que dos o tres de esos sueños se conviertan luego en realidad, haciéndoles creer a los soñadores que son adivinos y a los parapsicólogos que su ciencia tiene fundamentación empírica, pero nadie se acuerda de los 5.999.999.997 sueños que no predijeron nada. Es como cuando un curandero te cura la culebrilla o alguna otra misteriosa enfermedad: de las 200 personas que trata sólo una se restablece inmediatamente después de la imposición de manos, y esa es la que luego propaga la noticia de los grandes poderes del manochanta, dándose al anonimato las 199 restantes.

CORNELIO. -- Le sugiero que no meta la teoría de las probabilidades como prueba de la inexistencia de los fenómenos paranormales, porque en ella justamente basó sus trabajos el señor Rhine, y el azar probabilístico en muchos casos no bastó como explicación natural de sus experimentos parasicológicos.

RAMPHASTUS. -- Supongamos entonces, y sólo supongamos, que el tal doctor L. tuvo una auténtica premonición; ¿cómo evita usted la consecuencia que sacó de esto Rhine, el afirmar que el doctor actuó por libre albedrío al negarse a subir al tren?

CORNELIO. -- La evito, aunque usted no alcance a comprenderlo, gracias a una idea que usted mismo sostiene, y es la de la ya mencionada trascendencia metafísica de las cadenas causales. Yo creo en la adivinación, y creo que el doctor L. se negó a subir al tren por causa de una premonición, lo que significa que si esa premonición no se le hubiera presentado, el doctor L. habría viajado en ese tren, independientemente de si después se matase o no en el accidente, pues como bien decía Rhine, la premonición nos muestra un suceso básico al que luego la imaginación puede adosarle particularidades que no tienen por qué cumplirse. El doctor L. se abstuvo de viajar *por causa* de una premonición, en esto estoy de acuerdo con Rhine, pero lo que yo sostengo, independientemente de él, es que el

hecho de que el doctor L. tuviese la tal premonición *ya estaba fatalmente predeterminado desde el inicio mismo de los tiempos*, desde mucho antes de que la abuela del doctor L. concibiese a la madre del doctor L. y ésta al doctor L., quien nacería ya con (o a quien su ámbito cultural lo proveería de) cierto poder adivinatorio que utilizaría cierto día para predecir la caída de una estufa en un tren que se dirigía a Burlington. Si el doctor L. se hubiese negado a subir al tren *sin ninguna causa o motivo*, conciente o subconciente, que lo intimase a dejar de lado su idea de viajar, ahí sí tendría yo que admitir que algo así como el libre albedrío existe, pero que se haya negado a subir *por causa* de un conocimiento metafísico es algo que no interfiere ni un céntimo en la maquinaria causal toda vez que admitamos, como usted y yo hemos admitido, la trascendencia metafísica del principio de causalidad. Esto vale también para el caso de los conocimientos intuitivos, que mal que le pese a usted también son conocimientos metafísicos por más que se nos revelen a través de las percepciones sensitivas, pues si yo poseo una verdad independientemente de los procesos lógicos y de las percepciones concientes, esa verdad no deja de ser un metaconocimiento por el hecho de que dependa del conocimiento ortodoxo para concienciarse. Si yo soy carnívoro, pero llega hacia mí una intuición que me dice que comer carne no es éticamente correcto, dejaré de comerla *por causa* de este metaconocimiento, o sea que habré introducido en el mundo físico un sinnúmero de nuevos sucesos derivados de algo no físico, pero esto no me habilita para decir que yo podría haber optado por no ser vegetariano, pues la intuición se me impone fatalmente, no puedo elegir no tenerla.

RAMPHASTUS. -- Ha discurrido usted con envidiable aplomo, y no puedo menos que reflexionar sobre mi tendenciosa terquedad hacia la parapsicología. Me ha despertado el interés hacia estas extrañas cuestiones esotéricas, como por ejemplo la telepatía. ¿Cree usted en ella?, y si es así, ¿cree que sea, al igual que la adivinación, una especie de metaconocimiento?

CORNELIO. -- Existen, según creo, dos tipos de telepatía: la física y la metafísica. La primera opera en el espaciotiempo y es un caso especial de aplicación de la energía concienal que todos poseemos, o sea que es completamente fenomenológica, mientras que la segunda trabaja por fuera del mundo perceptible y no conoce barreras espaciales y temporales, aunque podemos colegir que estamos en presencia de ella, o mejor dicho en presencia de una consecuencia de ella, cuando percibimos dentro del mundo físico algún conocimiento telepático que no podría explicarse valiéndonos tan sólo de hipótesis concernientes a este mundo.

RAMPHASTUS. -- ¿Podría darme un ejemplo de telepatía física y otro de telepatía metafísica?

CORNELIO. -- Si yo pudiese penetrar en su conciencia y enterarme de lo que usted está pensando o sintiendo en este momento, no dudaría en calificar esta capacidad mía como telepatía física o natural, porque me enteraría de algo que sucede dentro de su conciencia en este momento, no de algo que pensó o sintió ayer o que pensará o sentirá mañana, y ese algo me lo transmitió usted a mí a través del espacio que nos separa mediante ondas telepáticas, que probablemente viajan a la velocidad de la luz y por eso mi conocimiento telepático resulta casi instantáneo. Distinto sería si yo percibiese, en este momento, lo que

usted pensó o sintió a las cinco de la tarde de ayer: ¿por qué habrían las ondas telepáticas de demorar un día entero en llegar hasta mi cerebro? Y lo más inverosímil: ¿cómo explicar mediante ondas espaciotemporales una percepción telepática cuyo agente aún no pensó o sintió lo que el percipiente percibe? Tendrían que viajar las ondas desde el futuro hacia el pasado, lo que no es posible dentro del mundo físico. Asimismo, si yo pudiese percibir en este instante lo que piensa o siente en este instante un potencial individuo perteneciente a una lejana galaxia, estaría con este mismo hecho contradiciendo cualquier explicación fenomenológica de mi telepatía, pues de ser fenomenológicas las ondas telepáticas habrían debido llegarme años después de que las emitiera el agente.

RAMPHASTUS. -- Ya que nos metimos de lleno en la paranormalidad, y visto y considerando que ya se me fueron las ganas de pescar, ¿puede detallarme algo de lo que a su juicio son la clarividencia y la telequinesis?

CORNELIO. -- Con mucho gusto lo instruiré respecto de estos fenómenos, comenzando por la clarividencia, la cual es siempre metafísica por más que se desarrolle en el presente, pues no existe ley fenomenológica ninguna que nos permita percibir un suceso por otro medio que no sea estrictamente sensitivo. Esta clarividencia instantánea es la clarividencia propiamente dicha, que es la que utiliza el mentalista cuando, por ejemplo, conoce la carta que acaba de separar del mazo sin percibirla visualmente. Después están las clarividencias intertemporales, una de las cuales se da en llamar adivinación o predicción adivinativa, que ya hemos mencionado, mientras que la otra, mucho más frecuente que las primeras, ocurre cuando alguien percibe un suceso que ya ocurrió, pero del cual no tenía noticias que hubiese ocurrido, y la llamo clarividencia retroactiva. Es por demás revelador el hecho de que todas estas clarividencias ocurren generalmente cuando el individuo sueña, o sea cuando su conciencia está por completo desconectada del mundo físico. Este detalle viene a respaldar una teoría mía que afirma que la visión mística por excelencia, esa que nos conecta con Dios sin intermediación de instituciones o de supuestos representantes suyos en una monumental mancomunidad a la que usted llama inconciente colectivo, nos sorprende siempre dormidos y ni cuenta que nos damos.

RAMPHASTUS. -- ¿Y de la telequinesis qué me dice?

CORNELIO. -- En primer lugar, que no es un metaconocimiento como la clarividencia, la intuición o la telepatía metafísica, pues se ocupa de mover o de alterar la forma de los objetos, no de acrecentar nuestra sapiencia. Se parece sí a la telepatía en que también aquí existen paralelamente dos procesos, uno físico y otro metafísico, uno que moviliza o altera objetos valiéndose de la energía concienical, completamente fenomenológica, y otro que los mueve por detrás o por fuera del espaciotiempo. Ejemplo de telequinesis física es el faquir que dobla un tenedor con el solo deseo de doblarlo; la telequinesis metafísica se da en los casos en que A) un objeto es movido o alterado por el solo deseo de una persona o grupo de personas, pero habiéndose producido el deseo con evidente anterioridad al momento de concretarse y estando el deseador, en el instante del deseo, no muy distante del objeto que deseaba mover; B) un objeto es movido o alterado por el solo deseo de una persona o grupo de personas, pero habiéndose producido el deseo con evidente posterioridad al momento de concretarse; C) un objeto es movido o alterado por el solo deseo de una persona o grupo de

personas, pero estando este objeto demasiado distante como para que las ondas telequinéticas le lleguen con anterioridad al movimiento; y D) un objeto es movido o alterado por el solo deseo de una persona o grupo de personas, pero estando este objeto protegido contra todo tipo de radiaciones. La masa, densidad, forma y demás propiedades del objeto que, inesperadamente para casi todos, se ha vuelto semoviente, sólo tienen incidencia cuando de telequinesis física se trata, siendo así que los telequinéticos físicos tienden a mover o alterar sólo utensilios pequeños o dúctiles o que ya de por sí se estén moviendo o alterando por causa de otras fuerzas, modificando así, por lo general levemente, la interacción mecánica ortodoxa. Distinto es el caso de los telequinéticos metafísicos, que podrían mover montañas si realmente lo desearan. Y la última: lo que llamamos autosugestión, la influencia de nuestra mente sobre nuestro cuerpo, es por cierto una forma encubierta de telequinesis. Y no sigo porque si no tendría que hablar de hipnosis y esto se haría muy largo¹³.

RAMPHASTUS. -- Volviendo a los metaconocimientos, ¿cuál es la diferencia sustancial entre intuición y adivinación, amén de que la primera se nos muestra mediante percepciones sensitivas y la segunda mediante percepciones imaginativas o ensoñaciones?

CORNELIO. -- La diferencia sustancial consiste en que la intuición nos revela una verdad trascendente o una decisión éticamente correcta y trascendente, mientras que la adivinación se limita a decirnos cosas que ni son verdades trascendentes, ni contribuyen a que tomemos decisiones éticamente trascendentes.

RAMPHASTUS. -- ¿Le parece que la proposición "el criminal era un conocido de la familia", que yo le adjudiqué a Sherlock Holmes a modo de intuición, tiene algo de verdad trascendente, lo mismo que la de que "el tifus exantemático es

¹³ (Nota añadida el 20/9/3.) He hablado de objetos movidos o alterados por el deseo de las personas, pero parece ser que los fenómenos telequinéticos no se limitan a verificarse únicamente a través de la conciencia humana. "Los polluelos que acaban de romper el cascarón --comenta el biólogo inglés Rupert Sheldrake-- son troquelados por el primer objeto móvil que encuentran y lo siguen por doquier. [...] si se incuban los huevos en una incubadora y lo primero que encuentran las aves jóvenes es una persona, seguirán por doquier a esa persona. [...]" "[René] Peoc'h utilizó pequeños robots que se desplazaban sobre ruedas en una serie de direcciones al azar. [...] estos movimientos aleatorios eran determinados por un generador de números al azar, colocado en el interior del robot. El trayecto que recorría el robot quedaba registrado. [...]" "Peoc'h exponía a ese robot los polluelos recién salidos del huevo y los animales se unían [...] a la máquina como si fuese su madre. En consecuencia, deseaban seguirla a todas partes, pero Peoc'h se lo impedía poniéndolos en una jaula desde la cual, no obstante, podían ver el robot. No se podían mover hacia él, pero los polluelos hacían que el robot fuera hacia ellos. Su deseo de estar cerca del robot influía de alguna manera sobre el generador de números al azar, de tal modo que el robot permanecía junto a la jaula". [...] "Peoc'h también realizó experimentos en los que ponía conejos en una jaula desde donde podían ver el robot. Al comienzo le temían y el robot se alejaba de ellos: los repelían. Pero, expuestos al robot diariamente durante varias semanas, los conejos dejaron de temerle y tendieron a atraerlo hacia ellos". "Así, pues, el deseo o el temor de estos animales influía en los acontecimientos «aleatorios» a distancia, al punto de atraer o repeler al robot. Esto, como es obvio, resultaría imposible si los deseos de los animales estuvieran confinados en su cerebro. En cambio, sus intenciones se prolongaban para afectar el comportamiento de la máquina" (Rupert Sheldrake, *De perros que saben que sus amos están camino de casa*, cap. 16). Los polluelos y los conejos de los experimentos de Peoc'h estarían valiéndose de lo que yo denominé telequinesis física, la cual se manifestaría, según mi opinión, con mayor diligencia en los animales no humanos (en el hombre se hallaría semiatrofiada). La telequinesis metafísica, por el contrario, podría ser utilizada tan sólo por individuos autoconcientes.

causado por piojos"?

CORNELIO. -- Ciertamente no, pero no se lo advertí en aquel momento porque su explicación acerca del surgimiento de la intuición en la conciencia era tremendamente clarificadora y cumplía fielmente su cometido, siendo irrelevante el hecho de que las proposiciones analizadas entrasen o no en la categoría de verdaderas intuiciones. Para ser estricto, tengo que admitir que no creo en la intuición detectivesca ni en la intuición médica, pues las verdades referentes a su profesión que pueden llegar a conocer tanto los médicos como los detectives, son intrascendentes. Estrictamente hablando, sólo existen la intuición filosófica y la intuición religiosa.

RAMPHASTUS. -- ¿Sabe en lo que me quedé pensando? Si no puede conocerlo telepáticamente, se lo diré con la palabra: pensaba en que todo esto de los metaconocimientos y de los movimientos telequinéticos debe de ser bien difícil de creer para cualquier persona científicamente conservadora y educada dentro de una cultura filosófica materialísticamente cerrada, pero pensando las cosas desde una perspectiva ideísta, tal como la nuestra, veo ahora que toda la parapsicología casi que se cae de madura del árbol del solipsismo. Si todo está dentro de mi mente, ¿cómo no sospechar que soy capaz de conocer directamente a través de ella?, ¿cómo no ver con la mente lo que no veo con los ojos?, ¿cómo no leer otras mentes que son parte de la mía?, ¿cómo no mover con ella los objetos que ella misma proyecta en mi conciencia?... Sí señor: el solipsismo fenomenológico y los fenómenos parasicológicos caminan juntos del bracete, y no van a comprar soretas como dice aquella vieja cansoneta.

CORNELIO. -- ¡Otra vez le surgió el alma escatológica!...

RAMPHASTUS. -- Es que yo ingresé a la Facultad de Ciencias Escatológicas pensando que me adoctrinarían sobre cuestiones de ultratumba y resultó ser que de lo único que se hablaba era de inmundicias excrementales. Me desilusioné mucho al principio, pero no abandoné la carrera, y poco a poco me acostumbré a pensar sobre la mierda (que no es lo mismo que pensar como la mierda). Hoy agradezco a mis profesores el haberme orientado hacia la Escatología con mayúscula y no hacia la escatología supersticiosa, que tanto daño hace.

CORNELIO. -- Quiero volver a plantearle algunas preguntas relacionadas con su doctrina subjetivista. Por ejemplo, muchas personas que creen en la realidad objetiva del mundo físico se solazan diciendo que la similitud entre lo que ellos perciben sensitivamente y lo que perciben los demás cuando miran un mismo objeto es una prueba contundente a favor de la objetividad del objeto percibido.

RAMPHASTUS. -- Que yo vea, cuando miro este árbol, algo bastante parecido a lo que ve usted, es algo inherente a nuestra convivencia sin lo cual ninguna sociedad, humana o animal, podría surgir. No es que haya un objeto fuera de nuestra mente llamado árbol que se nos muestra a todos por igual, lo que ocurre es que todos los seres humanos, por convención, llamamos árbol a tal o cual objeto con tales o cuales características, y si surgiese alguna persona que viese una mesa justo en el lugar en donde la gran mayoría dice que hay un árbol, la selección natural se encargaría de eliminar este individuo o de volverlo loco, y por eso estos personajes casi no existen sino en el manicomio. Además, la esencia de las cosas está en su belleza, no en su tamaño, color, formato y demás características "objetivas". A muchas personas este árbol les parecerá feo y a

tantas otras les parecerá bello, incluso al mismo individuo le parecerá una u otra cosa según el momento y el estado de ánimo con que lo mire; he ahí una prueba contundente de la subjetividad esencial del objeto físico llamado árbol.

CORNELIO. -- ¿Puede suponerse, puesto que la única objetividad existente radica en los números enteros y en las ecuaciones aritméticas, que los matemáticos son los seres que mejor conocen a Dios?

RAMPHASTUS. -- De ningún modo. Quienes mejor conocen a Dios, o mejor dicho a las relaciones fenomenológicas que Dios nos ofrece (puesto que Dios en sí mismo es inconocible), son los santos y los filósofos, o sea las personas buenas y sabias. Los matemáticos conocen la matemática elemental, que ciertamente participa de la objetividad y por ende de la divinidad, pero pregúntele a uno cuáles son las ecuaciones necesarias para despejar la incógnita de la felicidad humana; si no la sabe, vaya donde un filósofo o un santo, que ellos sí le responderán su pregunta, tal vez no con ecuaciones, sino de un modo que le resultará más poético y por cierto más placentero a su conciencia.

CORNELIO. -- Nombró usted a las personas buenas y a las sabias, pero se olvidó de las bellas: los revolucionarios. Pero sigamos con los interrogantes relacionados con las matemáticas: está demostrado que la mayoría de las personas no puede distinguir un peso de 10 g de uno de 11 g al sopesarlos, ni uno de 11 de otro de 12, y sin embargo distinguen bastante bien entre un peso de 10 g y otro de 12. Representando esta realidad sensitiva en lenguaje matemático, tenemos que $A = B$ y que $B = C$, ¡y sin embargo A es menor que C ! ¿Cómo explica esta incoherencia teniendo en cuenta que su sistema (que ya casi también es el mío) sostiene que nuestras percepciones nunca nos engañan?

RAMPHASTUS. -- Acuérdesse de la frase completa: nuestras percepciones nunca nos engañan *excepto si los utilizamos como base de nuestros razonamientos*. Decir que 10 g es igual a 11 g y que 11 g es igual a 12 g es totalmente correcto en el plano sensitivo, pero incorrecto en el plano racional. Para mí, el Sol gira alrededor de la Tierra; para el logos fenomenológico, la Tierra gira alrededor del Sol. ¿Quién está en lo cierto? Los dos, cada uno en su ámbito pertinente.

CORNELIO. -- ¿Entonces tenía razón Leibniz cuando decía que las mónadas no son entes materiales?

RAMPHASTUS. -- ¿Por qué?

CORNELIO. -- Porque no las percibimos, y si no las percibimos no pueden existir en el mundo fenomenológico.

RAMPHASTUS. -- No las percibimos individualmente pero las percibimos en bloque, formando lo que se da llamar materia o energía. Tomándolas como verdades independientes tal vez sí sea correcto afirmar su inmaterialidad, pero podría crearse una gran confusión si se propaga esta idea sin más, sin todo su correspondiente aditamento.

CORNELIO. -- Ya que mencionó los aditamentos, ¿dónde actúan esos aditamentos cerebrales llamados alucinógenos, en nuestra conciencia sensitiva o en nuestra conciencia imaginativa?

RAMPHASTUS. -- Los alucinógenos fuerzan nuestra imaginación de tal modo que nos sugieren imágenes perceptivas tan reales como las de cualquier percepción normal, pero siguen siendo imaginaciones, de ningún modo

pertencen a nuestra conciencia sensitiva.

CORNELIO. -- ¿Y cuando nosotros mismos no las distinguimos de las percepciones ordinarias? ¿No pasarían a ser percepciones ordinarias desde el preciso momento en que creemos que lo son?

RAMPHASTUS. -- Para nosotros son lo que creemos que son, pero para el logos fenomenológico son imaginaciones. Y permíname lo de "logos fenomenológico", no se me ocurrió ninguna otra cosa. ¡Next!

CORNELIO. -- ¿Qué papel juegan las emociones, los instintos y la voluntad en general?

RAMPHASTUS. -- La voluntad, o sea el deseo en acción, es el motor básico del mundo físico; hasta los entes mal llamados inanimados pueden moverse por voluntad propia cuando se lo permiten las demás fuerzas naturales. Lógicamente, cuanto más evolucionado es un ente más voluntad propia posee, lo que significa que el hombre es el ente conocido que más posibilidades tiene de quebrar voluntades ajenas (animales, vegetales y minerales), y en eso radica su grandeza por más que suene autoritario. Claro que los más evolucionados de los hombres tratan en todo momento de acomodar su voluntad para que coincida lo más posible con la de los demás, y en ello radica su moral. Los instintos son como acomodamientos inconcientes a la voluntad ya no individual sino grupal, y las emociones son productos derivados de la satisfacción o insatisfacción de los deseos, siendo más complejas (más placenteras o más dolorosas) cuanto más complejos son los deseos, pero sin estar nunca completamente ausentes, ni en el más inorgánico de los procesos. La voluntad, los instintos y las emociones son la materia prima de todo suceso, no así la conciencia lógica, que tan sólo es el común denominador de un reducido puñado de seres.

CORNELIO. -- Pero digo, ¿cómo se explican estos procesos en el marco del ideísmo?

RAMPHASTUS. -- Del mismo modo que los explicaría cualquier competente materialista: mediante ondas y corpúsculos que se atraen y se repelen.

CORNELIO. -- ¿No le causa repulsión esta idea?

RAMPHASTUS. -- No, me atrae.

CORNELIO. -- ¿De qué modo perciben el mundo los vegetales y los minerales?

RAMPHASTUS. -- No tengo la menor idea, pero que lo perciben, lo perciben.

CORNELIO. -- ¿Mediante qué órganos?

RAMPHASTUS. -- No tengo la menor idea. ¿Las plantas tienen estómago? Y sin embargo se alimentan. ¿Las plantas tienen pulmones o branquias? Y sin embargo respiran. ¿Las plantas tienen huesos? Y sin embargo se mantienen erigidas. ¿Las plantas tienen músculos? ¡*Eppur si muove!* Si pueden hacer todas estas cosas mediante otros dispositivos que los utilizados por el reino animal, ¿por qué no podrían percibir sin el auxilio de ojos, oídos, narices, dedos y papilas gustativas? Y lo mismo para los minerales. Lo que no significa que todos estos seres perciban el mundo a partir de los mismos datos con que lo percibimos nosotros. Tal vez perciban solamente, o además, sucesos imperceptibles para nosotros, como los sonidos demasiado agudos, la luminosidad infrarroja o ultravioleta, la intensidad de los campos magnéticos, etc. No confundamos nuestra ignorancia sobre estos procesos con la inexistencia de los mismos.

CORNELIO. -- Usted dijo que la cantidad de materia es infinita, supongo que para que podamos suministrarle a cada número entero, que son infinitos, su correspondiente mónada. Pero ¿cómo puede ser infinita la cantidad de materia si toda ella partió de un solo átomo primitivo que al estallar produjo el Big Bang y el universo todo?

RAMPHASTUS. -- En primer lugar, yo no hago coincidir cada número entero con una mónada. Todas las mónadas son exactamente iguales y todas ellas representan a la unidad, al número uno (excepto claro está las antimónadas, que serían el menos uno según lo que usted mismo propuso). Los demás números enteros son producidos por la combinación de estas mónadas unitarias, y efectivamente necesitaré de infinitas unidades para representar a los infinitos números, problema que resuelvo con el sencillo expediente de afirmar que el universo no está circunscrito sólo a nuestro Big bang, sino que hay infinitos sistemas materiales en expansión como el que nosotros percibimos, y por eso hay infinita materia.

CORNELIO. -- Yo había escuchado algunas hipótesis que dicen que el Big bang puede tender a detenerse, e incluso transformarse en Big Crunch, o sea en contracción, pero es la primera vez que alguien me dice que hay en el espacio, y en este mismo momento, infinidad de bigs bangs expandiéndose por doquier...

RAMPHASTUS. -- ¿No me cree?

CORNELIO. -- Yo le creo al aparato científico.

RAMPHASTUS. -- Yo soy científico... y soy un aparato.

CORNELIO. -- Voy a hacerle una última pregunta y después se podrá ir a pescar o a donde le plazca: ¿cómo puedo reconocer una verdad a priori, o sea una verdad intuitiva, para diferenciarla del conocimiento a posteriori, puramente lógico-empírico, que puede no ser verdadero?

RAMPHASTUS. -- No tengo la menor idea. Usted dedíquese a imitar a los santos, a los filósofos y a los revolucionarios y ya está: las verdades intuitivas comenzarán a brotarle por los poros. O si no siga el método de Unamuno, que diferenciaba entre dos tipos de verdades, la objetiva y la subjetiva, siendo la primera la verdad propiamente dicha y la segunda lo que cada uno de nosotros cree verdadero, y afirmando que las personas que en todo momento dicen *sus* verdades, sin esconderlas nunca e incluso diciéndolas por decirlas nomás, sin que nadie pregunte nada y hasta en las situaciones más inoportunas, esas personas, que sostienen sin cesar con la boca, con la pluma o con la carne lo que otros piensan sólo para sí mismos, son las más proclives a transmutar esas sus verdades subjetivas en verdades objetivas, en verdades metafísicas. Para este gran pensador la hipocresía es el mayor estorbo en la búsqueda del conocimiento absoluto, y yo estoy muy cerca de coincidir con él.

CORNELIO. -- ¡Eso es muy difícil!... Decir lo que uno piensa y siente con toda sequedad y a cada instante, incluso ante las personas que sabemos se sentirán heridas y que no queremos herir... ¡es muy difícil!

RAMPHASTUS. -- Tan difícil como el conocimiento absoluto. ¿No me regala su perro?

CORNELIO. -- Me haría un favor si se lo queda, pues ya tengo uno en casa y uno en el negocio, y ni a mi señora madre ni a mi señor padre les agrada la idea de incrementar la población canina en sus respectivas haciendas.

RAMPHASTUS. -- ¿Y para qué lo compró?

CORNELIO. -- No lo compré, simplemente apareció y se aquerenció. Las mejores cosas no se compran: aparecen de gratis y se aquerencian. Lo llamamos Chamigo Pérez, pero si quiere puede apodarlo de otra manera.

RAMPHASTUS. -- Así lo llamaré; me gusta que los animales tengan nombre y apellido como los humanos. ¡Mire con qué gráciles movimientos manotea el agua! ¡Lo que hacen estos bichos por rescatar un palito!

CORNELIO. -- El palito es la excusa, lo hacen por diversión, por placer. Igual que casi todo lo que hacemos nosotros. Y hablando de apellidos, ¡qué coincidencia que sus padres hayan sido pajarólogos y que se apellide usted como los tucanes!

RAMPHASTUS. -- Yo no me apellido Dicolorus, Dicolorus es mi segundo nombre. Me llamo Ramphastus Dicolorus de la Serna Lynch, quien lo invita a concurrir a este mismo lugar hoy por la noche a los efectos de continuar con esta instructiva plática, que me ha servido como pocas para clarificar algunas ideas que me rondaban y para dar cabida a otras más lejanas pero que con su ayuda tal vez se me terminen incorporando por completo.

CORNELIO. -- Lo mismo digo. Vayamos, pues, donde la civilización, y meditemos lo que aquí hemos establecido, para poder luego corregir o amplificar las teorías esbozadas aquí sumariamente.

RAMPHASTUS. -- ¡Ea, que no puedo retener al perro! Lléveselo, si tanto asco me ha tomado.

CORNELIO. -- No es asco hacia usted, es amor hacia mí. Los perros me aman, no sé debido a qué. Si lo supiera utilizaría esa misma carnada con las mujeres.

RAMPHASTUS. -- Lléveselo y tráigalo a la noche. Le voy a susurrar unas cuantas tonterías al oído y va a ver cómo se encariña conmigo. Al menos con las mujeres funciona...

CORNELIO. -- Hasta la noche, amigo. Ah, me olvidaba que recordé cómo es que se les dice a los que estudian a las aves. Se les dice ornitólogos.

RAMPHASTUS. -- Vaya, vaya con sus compañeros y dejesé de hablar pavadas. Todo el mundo sabe que los ornitólogos son los que se ocupan de estudiar a los ornitos...

IV

Más allá del principio de placer individual¹

Dios aparejó de tal modo la naturaleza del animal racional, que ninguno de sus peculiares bienes pueda alcanzar como no aporte nada al provecho común. Así, ya no resulta insocial el hacerlo todo en interés propio. Porque, ¿qué esperas? ¿Que uno se aparte de sí y de su peculiar provecho? ¿Y cómo así iba a subsistir como un único e idéntico principio para todos el propio acomodo?

Epicteto, *Pláticas*, libro I, cap. XIX

Dios y la humanidad no han basado su causa sobre nada, sobre nada más que sobre ellos mismos. Yo basaré, pues, mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí todo, soy el único.

Max Stirner, *El único y su propiedad*

CORNELIO CORNEJÍN. --¡A de la casa! ¡Ramphastus! ¿Anda por ahí?

RAMPHASTUS DICOLORUS. --¡Aquí mismo, donde anoche!

CORNELIO.-- ¡Yo sabía que vendría! Estuve a punto de quedarme en el Falcon, pero me dije: "Este sujeto, excéntrico como es, seguro ya está subido a su árbol".

RAMPHASTUS.-- No me diga que lo intimidan las lluviecitas...

CORNELIO.-- Esto no es una lluviecita: ¡caen soretas de punta!

RAMPHASTUS.-- ¿Lluviecitas a mí? ¿A mí lluviecitas y a tales horas?

CORNELIO.-- Déjese de parafrasear al Quijote y vayámonos de aquí que me estoy empapando.

RAMPHASTUS.-- Le sugiero que trepe hasta esta rama; aquí la lluvia casi no llega.

CORNELIO.-- No tengo espíritu simiesco.

RAMPHASTUS.-- Todos lo tenemos. ¡Libérelo!

CORNELIO.-- Está bien, pero si me caigo y me fracturo la columna usted pagará los gastos médicos.

RAMPHASTUS.-- Si se cae se fracturará la cadera, como todo viejo choto que se cae.

CORNELIO.-- ¿Yo viejo choto?

RAMPHASTUS.-- ¿Quién está arriba y quién en el piso?

(Al escuchar estas palabras me decidí a trepar los más de diez metros que me separaban del filósofo, experimentando un pánico terrible al hacerlo, en una oscuridad completa y estando el tronco empapado, pero lográndolo al fin.)

¹ Corresponde al Apéndice del libro cuarto de mi diario, escrito en septiembre del 2000.

CORNELIO.-- Mire que yo soy como los gatos: me subo los árboles, pero no sé bajar.

RAMPHASTUS.-- Si baja de cabeza como los gatos, no vivirá para contarlo.

CORNELIO.-- ¿Cómo sigue su herida?

RAMPHASTUS.-- ¿La de anoche o la de hace un instante?

CORNELIO.-- ¿Otra vez se lastimó?

RAMPHASTUS. — A golpes se hacen los hombres. Flor de tajo me hice.

CORNELIO.-- ¿Se puso algún antiséptico? En la mochila tengo.

RAMPHASTUS.-- ¡Qué!, ¿quiere privar a mis macrófagos de una suculenta cena? Deje, déjelos comer tranquilos.

CORNELIO.-- ¿No tiene miedo de que se le infecte?

RAMPHASTUS.-- ¿Y usted me dice eso, el señor Telequinesia, el señor que corta la mayonesa con la mirada? Si yo le ordeno a mis fagocitos que se lastren a todo microbio indeseable que ingresare sin autorización, mis humildes servidores lo harán sin ayuda de antisépticos o antibióticos. Es más: hace rato que venían pidiendo algún bocadillo para ir picando.

CORNELIO.-- Yo creo en la telequinesis, pero no me jacto de tener ese don muy desarrollado. ¡Y mire cómo son las cosas!: usted, que no creía, siempre la puso en práctica.

RAMPHASTUS.-- Es que yo siempre supuse que de lo que se ocupaba la telequinesis era de mover con la mente objetos exteriores a uno mismo, pero no había caído en la cuenta de que, puesto que yo soy mente y nada más que mente, mi propio cuerpo y todas sus funciones entran también en la categoría de objetos externos a mí mismo. ¿Qué les dijo a sus amigos que hizo durante la noche de anoche y parte de la mañana?

CORNELIO.-- No les dije nada. A los cinco minutos que llegué recién empezaban a despertarse. Me ahorraron una tortuosa explicación.

RAMPHASTUS.-- ¿No les participó, alborozado, los nuevos ideales epistemológicos que ahora ostenta?

CORNELIO.-- ¿Para qué?, si ni siquiera se interesaban por los viejos.

RAMPHASTUS.-- Ser amigo de un hombre como usted y no interesarse por sus ideas es algo que no puedo concebir. ¿Para qué sería yo amigo suyo?, ¿qué otra cosa me podría ofrecer además de su pensamiento?

CORNELIO.-- Poco y nada, y eso es lo que les ofrezco a ellos y ¡cosa curiosa!: ¡parece bastarles!

RAMPHASTUS.-- Qué dirían sus amigos si llegasen a leer este diálogo, porque supongo que inmortalizará este diálogo pasándolo por escrito, ¿no?

CORNELIO.-- Lo inmortalizaré con la escritura, tal como el buen Platón inmortalizó al genio de Sócrates, pero no se preocupe: ninguno de mis amigos lo leerá.

RAMPHASTUS.-- ¿Les esconde lo que escribe?

CORNELIO.-- No tengo necesidad: su propia inocuidad filosófica se ocupa de la tarea². Y si alguno de ellos se levantara algún día inspirado y con un tibio

² “A cada uno de mis amigos le echo en cara que jamás ha considerado que mereciese la pena *estudiar* alguno de mis escritos: adivino, por signos mínimos, que ni siquiera saben lo que en ellos se encierra” (Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, "El caso Wagner", 4).

deseo de alimentar su pensadora, tendría que sobrepasar, para ingresar a mi mundo literario, o sea para ingresar propiamente dentro mío, pues mi verdadero yo no es el que usted ve sino el que ve quien se asoma en mis cuadernos, tendría que sobrepasar una barrera natural para muchos infranqueable: mi caligrafía. No es que no se entienda; se entiende muy bien, pero es tan grotesca que uno se asquea de mirarla después de tres o cuatro páginas de lectura. Y me gusta que así sea, me gusta que mis escritos asqueen y que mi letra funcione como un disuasivo ante quienes se asoman a ella sin demasiado interés de soportar sus vaivenes antiestéticos. Así me aseguro de que quien me lea este firmemente convencido de que le conviene leerme. Y por eso cuando publique algo, si es que publico algo en vida, cosa que trataré de no hacer para que no me pase lo que a usted, le recomendaré al editor que utilice los caracteres más pequeñas que tenga, más o menos como los de las biblias ordinarias, a los efectos de abaratar costos y así masificar el producto pero sobre todo a los efectos de cansarle bien cansada la vista al lector, de suerte que quien no esté realmente interesado en leerme, no me lea. Además mi literatura toda es algo así como un enorme plasma condensado, como un coágulo; se asimila mejor de a trocitos, las jornadas de lectura maratónica no le hacen justicia y empalagan agriamente al lector.

RAMPHASTUS.-- Hágame caso: no publique nada en vida y deje instrucciones a sus hijos y nietos para que lo hagan por usted, recomendándoles por supuesto que no usufructúen su obra y renieguen de todo tipo de cóprrait para que cualquier editorial del mundo pueda editarla sin ningún costo de allí derivado y sin pedirle permiso a nadie. Y si es en papel reciclado, mejor³.

CORNELIO.-- Al paso que voy, mis hijos y nietos brillarán por su ausencia...

RAMPHASTUS.-- ¿Y sobrinos?

CORNELIO.-- Sobrinos sí: tengo tres y uno en camino.

RAMPHASTUS.-- Adoctrínelos ya desde temprano para que no lucren con lo que nadie debería lucrar, para que no lucren con la cultura.

CORNELIO.-- ¡Viva la cultura, carajo!

RAMPHASTUS.-- La expresión carajo forma parte de nuestra cultura, y bien arraigada que está. Desconfíe del nivel cultural de una persona que nunca intercala un ¡carajo! entre sus frases.

CORNELIO.-- Las personas que se dicen cultas suelen recomendar los eufemismos ante palabras tan chocantes.

RAMPHASTUS.-- Sí, son los que dicen ¡diantres! en vez de decir ¡mierda! Pero digo yo, ¿qué mierda quiere decir diantres?

CORNELIO.-- A mí, "eufemismo" se me antoja una palabra muy chocante; habría que buscarle un eufemismo que la remplace.

RAMPHASTUS.-- ¿Vio a esas personas que dicen "gas" en vez de decir "pedo"? ¡Qué tipos! ¡Me lleno de gases de sólo escucharlos!

CORNELIO.-- A mí me pasa lo mismo. Soy de aquellos seres a los que les gusta nombrar a los objetos por su denominación.

³ (Nota añadida el 4/10/2005.) La idea que tengo es la siguiente: A partir del 2043, cederle a cualquier editorial interesada (si es El Ateneo mejor) los derechos exclusivos de mis escritos por un lapso de diez años, luego de los cuales pasarían a pertenecer al dominio público. Claro que si alguien se ofreciese a publicar estas primeras ediciones dejando de lado cualquier fin lucrativo, no sería deseable rechazarlo.

RAMPHASTUS.-- Oiga cómo lloriquea Chamigo. Quiere trepar hacia nosotros.

CORNELIO.-- ¿Por qué sabrán nadar y no trepar árboles los perros?

RAMPHASTUS.-- Para contradecir a los gatos, que trepan y no nadan. ¿Se animaría usted a darse un chapuzón en este oscuro río?

CORNELIO.-- Mmm... No, no me animaría.

RAMPHASTUS.-- Qué, ¿usted no nada nada?

CORNELIO.-- No, es que no traje traje. Además no vinimos aquí a nadar, sino a establecer el significado de la palabra ética.

RAMPHASTUS.-- ¡No me va a decir que le atemoriza nadar en la oscuridad!

CORNELIO.-- No se olvide de los rayos, centellas y soretes de punta que caen. ¡Es una noche de mierda para nadar! No me gustaría morir electrocutado en el río Uruguay.

RAMPHASTUS.-- A mí no sólo en el Uruguay; ningún río se me aparece agradable para la electrocución.

CORNELIO.-- Entonces déjese de niñerías, que usted está muy senil para jugar a Tom Sawyer, y cuénteme de una vez qué entiende por ética.

RAMPHASTUS.-- Alonso Quijano también era un vejete cuando se convirtió en el Quijote, y eso no le impidió llevar a cabo sus aventuras. Digo yo, con toda esta movida ecológica relacionada con la energía eólica, ¿no podrá ser que surgiesen nuevos Quijotes, amparados por tantos nuevos molinos?

CORNELIO.-- Dios le oiga.

RAMPHASTUS.-- ¿Me oiga qué?

CORNELIO.-- A usted.

RAMPHASTUS.-- Entonces se dice "Dios lo oiga".

CORNELIO.-- Veo que la lluvia lo pone muy melindroso. Tal vez no sea una buena idea dialogar sobre cuestiones trascendentes en estas condiciones. Córrase un poco que me está cayendo un chorro en la nuca.

RAMPHASTUS.-- No se haga el ofendido. ¿Qué quiere saber de la ética?

CORNELIO.-- Para empezar, sobre qué se fundamenta.

RAMPHASTUS.-- ¡Por el Perro! Se fundamenta en el placer, ¿en qué otra cosa podría fundamentarse?

CORNELIO.-- En el deber, por ejemplo.

RAMPHASTUS.-- Para que la ética pudiese tener fundamento en el deber sería necesario que los seres tuviesen la capacidad de optar entre hacer una cosa o hacer otra, es decir, tendría que ser cierta la hipótesis del libre albedrío. Pero nosotros ya la descartamos, no como falsa, puesto que no estamos seguros de que lo sea (¿vio cómo aprendí?), sino como parte no integrante de nuestro conjunto de hipótesis de trabajo, y al descartar el libre albedrío automáticamente descartamos con él cualquier fundamentación de la ética del tipo del imperativo categórico y similares.

CORNELIO.-- Escuche las frases que voy a leerle: "Sin libre volición no puede haber moralidad, ni verdadera democracia, ni siquiera la ciencia misma como libre investigación". "Todo sistema moral reposa sobre la libertad del individuo, vale decir, sobre el libre albedrío".

RAMPHASTUS.-- ¿Quién dijo semejantes huevadas?

CORNELIO.-- José Rhine, el parasicólogo.

RAMPHASTUS.-- ¿Otra vez con ese? ¿No leyó algún otro libro?

CORNELIO.-- Leí varios, pero no importa de quién sean estas frases. Vale lo mismo que sean de cualquier albedrista, puesto que todos o prácticamente todos piensan así.

RAMPHASTUS.-- Pues todos o prácticamente todos tienen una confusión tan grande dentro de sus cabezas que no distinguen el concepto de moral, o de ética, que es la moral universal, del concepto de sistema penal. Penalizar a alguien por algo que hizo implica reconocer que fue responsable del hecho, pero para establecer un sistema moral de nada sirve reconocer culpas, puesto que lo que hay que hacer es diferenciar lo que es bueno de lo que es malo, sin interesarse a la ética como tal el hecho de que se pueda o no actuar libremente. Una vez diferenciado lo que es bueno de lo que es malo, optaremos por la hipótesis albedrista o por la determinista, y entonces fundamentaremos nuestra ética en el deber o en el placer respectivamente, aunque siempre pasando por el placer aunque seamos albedristas, porque ¿qué es lo bueno si no es lo placentero?

CORNELIO.-- ¿Todo lo que causa placer es bueno?

RAMPHASTUS.-- Todo acto que tendiere a causar en el largo plazo mayor cantidad y calidad de placer que mayor cantidad y calidad de dolor, es un acto bueno, y viceversa el malo.

CORNELIO.-- ¿Qué tendiere a causarle a quién?, ¿al individuo que lo ejecuta?

RAMPHASTUS.-- No, al conjunto de la biomasa universal. Cualquier acto que usted realice, hasta el más insignificante, como tirarse un pedo por ejemplo, y perdón por el eufemismo, cualquier acto que usted realice tendrá una infinidad de consecuencias debido al principio de causación universal. Cuando esas consecuencias parecen encaminarse a brindar más bienestar que malestar al conjunto de seres concientes que a partir de la realización del acto habitará el mundo físico a lo largo y a lo ancho del espacio y del tiempo, ahí se dice que probablemente su accionar ha sido bueno, y viceversa para el malo.

CORNELIO.-- ¿Probablemente?

RAMPHASTUS.-- Sí; la ética es una ciencia netamente probabilística. Nunca podría saberse con certeza si lo que uno está haciendo está realmente bien o está mal según la definición antedicha. Podremos tirarnos a este río y rescatar a un niño que se ahoga suponiendo que no existen dudas sobre la bondad de nuestro proceder, pero ¿quién le asegura que el niño no será un Hitler o un Stalin cuando crezca?

CORNELIO.-- ¿Quiere decir que si yo sé positivamente que el tal niño será un mal hombre cuando crezca..., o vamos a hacerla más sencilla: ¿quiere decir que si Hitler o Stalin se estuviesen ahogando en este río en este momento, sería éticamente incorrecto salvarlos?

RAMPHASTUS.-- Dejando de lado la inevitable incertidumbre probabilística, le digo que no, y paso a explicarle por qué. Yo elegí el ejemplo del niño-Hitler que se ahoga para que usted visualice claramente la incertidumbre que pesa sobre todo juicio ético, pero dicha incertidumbre va desapareciendo conforme abrimos más y más el universo espaciotemporal en donde se desarrollarán los efectos derivados de su acción. Dicho más fácilmente, si nos situamos en el presente,

conociendo como conocemos los desastrosos efectos ocasionados por el accionar de Hitler, podríamos afirmar con cierto grado de certeza que el mundo hubiese sido, *hasta el presente*, más dichoso si el *führer* hubiese muerto de niño, o sea que si alguien lo salvó de morir ahogado ese alguien habría procedido incorrectamente. Pero esto es verdadero sólo hasta el presente, y siempre y cuando neguemos la posibilidad de que, de morir Hitler de niño, un nuevo dictador, más terrible y belicoso, lo hubiese reemplazado. Pero aunque así no fuera y el siglo XX hubiese carecido de Segunda Guerra Mundial al faltar el ahogado Hitler, ¿qué es una guerra mundial, que significa este acontecimiento si lo enmarcamos en la eternidad del espacio y del tiempo? Miles de millones de guerras mundiales habrá de aquí en más en los miles de millones de planetas colonizados por la vida que existen o existirán fuera de nuestro sistema solar, fuera de la galaxia o fuera de nuestro big bang. La aparición de Hitler en el escenario político causó seguramente más dolores que placeres en este siglo, pero todas las acciones ejecutadas y todas las decisiones tomadas por Hitler durante su vida, todas juntas ellas, no alcanzan ni un ápice de la trascendencia ética que habría tenido el acto de salvarlo⁴.

CORNELIO.-- Yo coincido con el gran filósofo moral que fue Jesús al basar mis principios éticos en el dar la otra mejilla cuando nos golpean y en el amar tanto a mis amigos como a los que se supone son mis enemigos (esto en la teoría, por supuesto; plasmarlo en el accionar cotidiano sé que resulta casi utópico, pero hay que proponerse intentarlo), pero si usted quiere darle una jerarquía racional a estos dos preceptos y hacerlos compatibles con una moral basada en el placer, por más que se tratare del placer colectivo y no del individual, chocará con insalvables contradicciones, porque no creo que sea posible que un Hitler vivo sea más beneficioso que uno muerto cuando niño. Por más que los malestares causados por el nazismo hayan sido ínfimos en el marco de la infinita espaciotemporalidad del mundo físico, igual siguen siendo malestares, y seguramente muchos no habrían existido de haber matado alguien a Hitler antes de que llegase a ser Hitler.

RAMPHASTUS.-- Recuerde siempre que tomamos como hipótesis de trabajo el determinismo, por lo que no es lícito decir que "si alguien hubiese matado a Hitler antes de que llegase a ser Hitler" el mundo sería mejor, porque por fuerza debemos aceptar que Hitler nunca podría haber muerto antes ni después del momento exacto en el que murió. Ahora bien, supongamos que tenemos ante nosotros a un criminal empedernido que sabemos positivamente que será criminal hasta el día de su muerte, y que tenemos el poder de matarlo o de encarcelarlo. Según el cristianismo (estoy hablando del cristianismo de Jesús, no del que predicán los "cristianos" de hoy día), sería inmoral el hacer cualesquiera de esas dos cosas; lo correcto es dejar en entera libertad al sujeto para que continúe con sus canalladas, procurando desde luego convertirlo, pero no subordinando su libertad a su conversión. El desafío al que me veo yo obligado es el de justificar

⁴ (Nota añadida el 15/8/2007.) La teología cristiana fundamentaría esta decisión de salvar a Hitler de un modo más dogmático y expeditivo: "No nos está permitido cometer un pecado para traer a la existencia un bien, por muy alto que sea su rango. Incluso si pecando pudiésemos obtener la salvación eterna de otra persona, no nos estaría permitido pecar" (Dietrich von Hildebrand, *Ética*, cap. 19, secc. 5).

este procedimiento como algo netamente beneficioso para la biomasa espaciotemporal, desafío que acepto no sin antes establecer cierto tipo de excepciones a esta moral puramente anarquista. Las excepciones se basan en la siguiente principio: si se sospecha que el criminal será más dichoso, o menos desdichado, en prisión que suelto, entonces lo correcto es encarcelarlo, y si se tiene la firme sospecha de que el criminal, sea en prisión o en libertad, será siempre un desgraciado agobiado por sus angustias y demás dolores difícilmente soportables, entonces lo correcto es asesinarlo del modo más indoloro y humano posible, aplicando algo así como una eutanasia espiritual. Esto último es por supuesto relativismo, porque ¿quién puede asegurar que un ser humano angustiado y dolorido no cambiará su estado con el paso del tiempo? La pena de muerte viene a ser entonces algo éticamente injustificable tal como ahora se la suministra, pero hay que aclarar que, en teoría, no siempre sería incorrecta, y lo tristemente ideal en estos casos que se sospechan irrecuperables sería el persuadir al propio interesado sobre la inconveniencia que para él mismo representa el que siga viviendo e instarlo así al suicidio. Como puede notarse, la cuestión de fondo que plantean estas excepciones es la siguiente: al decidir qué actitud tomar ante un ser desdichado, la ética cristiano-eudemonista considera correcto evaluar no la suerte que correrá el universo exterior al sujeto, sino la suerte que correrá el sujeto mismo, de manera que si el sujeto tendiese a ser más feliz suelto que preso, hay que liberarlo, por más que esto implique asesinatos, violaciones y crímenes de toda índole hacia terceros, y si tendiese a ser más feliz preso que suelto, hay que encarcelarlo (aunque si nos remitimos a la vida carcelaria de cualquier prisión actual, esto parece una carga). Nótese que parto de la suposición de que hay una estricta relación directa entre criminalidad y dolor, suposición que no es más que estadística, o sea que no se cumple para todo criminal y en todo momento, pero el curso de la evolución genético-cultural afirmará cada vez más esta tendencia, pues la palabra dolor y la palabra pecado significan exactamente lo mismo cuando las proyectamos lo suficientemente lejos.

CORNELIO.-- Sigo sin entender en dónde se sitúa el eudemonismo en este sistema, con excepciones o sin ellas. El criminal liberado porque se sospecha que será más feliz suelto que preso, ¿no causará más dolor que placer al conjunto biomásico universal?

RAMPHASTUS.-- Usted coincide conmigo en la invulnerabilidad de las cadenas causales, ¿verdad?

CORNELIO.-- Verdad, puesto que no cambié de opinión respecto de nuestra charla de anoche.

RAMPHASTUS.-- ¿Coincidirá también conmigo en que el amor es la fuerza subjetiva más poderosa de todas cuantas existen? Confío en que así sea, pues no puedo esperar otra cosa de alguien que acaba de darle a Jesús el rango de filósofo, gran verdad que casi nadie, y mucho menos los católicos y los protestantes, logran entrever.

CORNELIO.-- El amor y el conflicto son las fuerzas principales, pero el amor es el que gobierna.

RAMPHASTUS.-- ¿Y no definimos al amor como la fuerza que nos mueve a procurarles a los seres que nos rodean y a los de más allá también, sin olvidarnos de nosotros mismos desde luego, a procurarles más y mejores placeres y

evitarles los mayores y más duraderos dolores, llamando simpatía y compasión respectivamente a estas dos facetas del sentimiento amoroso puesto en práctica?

CORNELIO.-- Sea. Pero ¿adónde quiere llegar?

RAMPHASTUS.-- Llegar quiero a que usted admita que *todo lo que se hace por causa del amor tenderá tarde o temprano a provocar más amor, o sea placer en su máxima expresión, sin importar que en un principio las decisiones tomadas por amor causen algunos dolores más o menos importantes en seres circunscritos al área espaciotemporal influenciada directamente por la decisión amorosa.*

CORNELIO.-- ¿Significa que si yo actúo motivado por sentimientos de simpatía o compasión necesariamente se desprenderán de esta causación efectos mayormente placenteros que displacenteros para la biomasa espaciotemporal, por más que en un principio parezca lo contrario?

RAMPHASTUS.-- Borre "necesariamente" y coloque "muy probablemente": no se olvide de que la ética es una ciencia estadística⁵.

CORNELIO.-- ¿Puede probar esta revolucionaria proposición, que si se aceptase como verdadera cambiaría de plano a prácticamente todos los sistemas éticos imperantes, puede probarla, digo, con algún argumento más concreto que los que hasta el momento dio?

RAMPHASTUS.-- Esta es una de esas proposiciones, como por ejemplo la del determinismo, que nunca puede llegar a probarse satisfactoriamente. Hay que creer en ellas, y luego buscar pruebas que las refuten; pero como las proposiciones que implican algún tipo de infinitud no pueden rigor ni ser refutadas totalmente ni ser totalmente confirmadas por la experiencia, hay que conformarse con creer en ellas, y con eso basta para mí. Además, si se admite, como usted admitió, que el amor es el principal resorte cósmico, es completamente lógico sacar de aquí la conclusión que saqué yo, sin pretender por supuesto que mi proposición se deduce directamente de esta premisa.

CORNELIO.-- San Agustín estaría de acuerdo con usted: "Ama, y haz lo que quieras", decíales a quienes le preguntaban qué preceptos había que seguir para mantener una conducta honrada.

RAMPHASTUS.-- Lo que demuestra que mi proposición no es tan revolucionaria como usted afirma, puesto que se remonta siglo tras siglo hasta el principio de nuestra era, y más también, porque el budismo y el hinduismo y muchos de los cultos desprendidos de ellos también se rigen por este principio, aunque tal vez no expresado de la manera en que yo lo expreso ni mucho menos razonado como argumento eudemonista. El motivo por el cual este principio ético, pese a ser tan antiguo, es desechado por el hombre ordinario, radica en que la gente común siente aversión por las deformidades, tanto físicas como espirituales, y trata en lo posible de mantenerse alejada de ellas. Busque por ese lado si desea saber por qué razón existen los manicomios, los leprosarios y las cárceles.

⁵ (Nota añadida el 26/2/2001.) Me parece que aquí Ramphastus equivocó los tantos. Si yo actúo motivado por verdaderos sentimientos de simpatía o compasión, *necesariamente* beneficiaré más de lo que perjudicaré a la biomasa espaciotemporal. La incertidumbre se hace presente no intrínsecamente al que postulado ético sino por el hecho de que nadie puede nunca estar completamente seguro de que actuó motivado principalmente por sentimientos simpáticos o compasivos. La ética universal es absoluta, la que es relativa (probabilística) es su capacidad de predicción, tal como sucede con cualquier ley científica ciento por ciento verdadera.

CORNELIO.-- ¿No será más bien que el hombre ordinario, en especial los jueces, los legisladores coercitivos y los policías, que bien ordinarios son por el solo hecho de pertenecer a uno de estos grupajos, no será que esta gente carece de proyectividad espaciotemporal, de suerte que no tiene la capacidad de observar abanicos causales más allá de cierto tiempo y espacio, y entonces supone que el odio y la venganza son susceptibles de engendrar paz y armonía por la sencilla razón de que al encarcelar o ejecutar a un delincuente se produce, dentro del marco espaciotemporal que solía ocupar el mismo, una especie de paz y armonía tranquilizadora para el resto de los interactuantes, sin que a nadie parezca interesarle si esa *pax policiaca* derivará en sufrimiento más allá de ese espacio y ese tiempo limitados?

RAMPHASTUS.-- ¿Sabe lo que ocurre, querido amigo? Ocurre que esta gente no cree en la proposición cristiano-eudemonista que acabo de citar, y aunque creyera en ella no la tendría en cuenta en la práctica, porque se deja guiar por su conciencia lógica o por sus instintos en vez de abandonarse a sus intuiciones, y entonces busca su propio placer individual, o a lo sumo el placer del conjunto de seres que integra espaciotemporalmente, pero nunca el placer biomásico universal del que hablábamos antes.

CORNELIO.-- ¿Siempre que un ser actúa motivado por la lógica conciente actúa de modo egoísta?

RAMPHASTUS.-- Siempre. El egoísmo es la base de lo que se llama razonamiento conciente y que nosotros llamamos lógica conciente para no entrar en contradicción con lo acordado ayer respecto de que la razón propiamente dicha sólo actúa por debajo de la conciencia. Y si se mira bien, el egoísmo no sólo es patrimonio de la lógica conciente sino de todo acontecer vital, lo que pasa es que cuando uno actúa movido ya no por la lógica sino por el instinto, el egoísmo que antes era individual se transforma en egoísmo grupal o específico, que apunta hacia el bienestar de un determinado grupo o especie del cual el individuo actuante forma parte, y cuando actúa motivado por una intuición el egoísmo individual y grupal atraviesa toda barrera específica y busca el bienestar de la biomasa espaciotemporal íntegra, pero no deja de ser ésta una forma de egoísmo, un egoísmo sublimado que hace del universo todo un ser único y acabado, como efectivamente lo es.

CORNELIO.-- Si eso no es lo que yo llamo generosidad o altruismo, entonces la generosidad y el altruismo no existen.

RAMPHASTUS.-- El egoísmo, una vez trascendida la frontera del individuo actuante, tiende a confundirse con la generosidad y el altruismo.

CORNELIO.-- ¿Puede trazarme un cuadro más o menos prolijo de los móviles a que aspira cada parte integrante del sistema mental que hace que los diferentes seres actúen conforme a la ética universal o reñidos con ella?

RAMPHASTUS.-- Con todo gusto. El cuadro se compone de tres partes, y lo unifico llamándolo *regla eudemonista tripartita*, que dice lo siguiente: A) La conciencia lógica de cualquier individuo, animal, vegetal o mineral, en tanto que tal, o sea en su estado puro, sin mezclarse con ningún instinto ni con ninguna intuición, no puede hacer otra cosa más que buscar su mayor bienestar o menor malestar individual, ya sea en el corto, en el mediano o en el largo plazo según el nivel corto, mediano o largo de desarrollo intelectual que posea dicho individuo; B)

el inconciente instintivo de cualquier individuo animal, vegetal o mineral, en tanto que tal, o sea en su estado puro, sin mezclarse con ninguna conjetura lógica ni con ninguna intuición, no puede hacer otra cosa más que buscar el mayor bienestar o el menor malestar de la especie o grupo específico que integra, aun a costa del bienestar del individuo mismo. Este bienestar específico se buscará en el corto, mediano o largo plazo según el menor o mayor desarrollo instintivo de la especie en general y del individuo en particular; y C) el inconciente intuitivo de cualquier individuo animal, vegetal o mineral, en tanto que tal, o sea en su estado puro, sin mezclarse con ninguna conjetura lógica ni con ningún instinto, no puede hacer otra cosa más que buscar el mayor bienestar o el menor malestar posible para todos los seres concientes en conjunto y en el largo plazo, aun a costa del bienestar del individuo mismo y de la especie que integra, e inclusive a costa del bienestar del conjunto biomásico en el corto o mediano plazo. Tenga muy en claro que en estos tres principios se habla de *buscar* y no de *encontrar*. La conciencia busca su propio bienestar, pero a veces lo busca en el vicio, que suele a la larga traerle más consecuencias dolorosas que placenteras. Asimismo, el instinto no es infalible; hay algunos que, por haberse detenido en el tiempo sin adaptarse a las nuevas condiciones de vida, pueden llevar a una especie incluso a la extinción. Un ejemplo clásico de instinto mal empleado es el que lleva a las polillas hacia el fuego y las calcina. Con la intuición, en cambio, no se puede caer en error alguno: siempre que sea una verdadera intuición y no un presentimiento mal interpretado, ésta nos conducirá necesariamente o bien hacia una verdad en el caso de la intuición científica, o bien hacia una elección correcta de alternativas, correcta en el sentido ético antedicho, es decir, que a la larga la sumatoria de sus consecuencias será favorable al bienestar del conjunto de seres concientes existentes o por existir en el universo.

CORNELIO.-- ¿Los vegetales y los minerales tienen conciencia lógica e intuiciones?

RAMPHASTUS.-- De los vegetales me atrevo a decir que muy probablemente algunos de ellos, entre los que por fuerza estarían los árboles, tienen intuiciones y tal vez cierto tipo de conciencia lógica no del todo similar a la de los animales. Sobre los minerales poco puedo aseverar a este respecto, pero tampoco puedo descartarlo, así que los incluyo en el cuadro.

CORNELIO.-- Cuadro en el que quedamos un poco mal parados nosotros los humanos, los seres lógicos por antonomasia...

RAMPHASTUS.-- Somos lógicos por antonomasia, pero también por antonomasia intuitivos. Además hay que sacarse de la cabeza la idea que nos implantaron de niños referente a la inmoralidad intrínseca de todo accionar egoísta. El egoísmo individual, bien calculado, tiende a la virtud, como mal calculado tiende al vicio.

CORNELIO.-- Pero por mejor que calculemos nuestro egoísmo individual, no creo que se pueda llegar a tender al virtuosismo absoluto pensando siempre en la mejor manera de autogratificarse...

RAMPHASTUS.-- Se podrá, en un futuro no muy cercano.

CORNELIO.-- ¿Quién es más feliz, el que actúa constantemente pensando en su propio bienestar o el que actúa por intuición, motivado por el bienestar biomásico espaciotemporal?

RAMPHASTUS.-- Todavía no existe ni existió nadie lo suficientemente santo y sabio como para ser motivado en la totalidad de su accionar por la intuición. Sin embargo, suponiendo que pudiera existir actualmente un ser así, un ser casi completamente intuitivo, tengo que admitir que no sería tan dichoso como un buen calculador del egoísmo individual.

CORNELIO.-- O sea que para ser fiel al hedonismo individual no es correcto apuntar al virtuosismo absoluto...

RAMPHASTUS.-- Como tampoco al absoluto vicio. Dese cuenta de que tanto la virtud como el vicio son atributos casi exclusivamente humanos. Los demás animales, excepto los ya muy complicados mamíferos, actúan casi exclusivamente por instinto, o sea que actúan inconcientemente, sin meditar los motivos por los cuales realizan determinada tarea, y con la inconciente mirada puesta no es su bienestar individual sino en el de su especie o grupo específico, aunque la mayoría de las veces estos dos bienestares coinciden y por eso nos queda la sensación, al estudiar comportamientos animales como el de la huida o la búsqueda de alimento, de que los mismos están motivados por las apetencias individuales de búsqueda del placer por escape del dolor, pero esto no es así.

CORNELIO.-- Dicho de otro modo, los animales pertenecientes a especies poco evolucionadas no son ni buenos ni malos.

RAMPHASTUS.-- Todo lo que es tiende a perseverar en su ser, decía Spinoza. "Lo que es", en la naturaleza animal primitiva, no es el individuo, sino las unidades de replicación que portan los individuos, los genes. Los genes gozan viviendo dentro de un determinado individuo y por eso lo acicatean para que continúe vivo (o lo enferman y matan cuando sufren para evitar seguir sufriendo), pero sobre todo lo incitan a que se reproduzca, porque saben que si no se reproduce, ellos mueren. La genética particular del individuo morirá de todos modos, pero muchos de sus rasgos sobrevivirán en sus hijos, y eso lo "saben" (inconcientemente, claro) los genes, quienes conforman la unidad basal instintiva, o sea que no se fijan nunca en su propio bienestar sino en el de sus semejantes. Y cuando parecen ocuparse del individuo mismo no lo hacen más que para mantenerlo vivo a la espera de que pueda reproducirse o auxiliar a sus semejantes en el futuro. Esa es la explicación más científica que puede darse del amor maternal o fraternal: nuestro genes ven en nuestros hijos, padres y hermanos, conglomerados repletos de genes similares a ellos, y por eso buscan el bienestar de sus familias antes que el suyo propio. Y de paso explicamos de dónde nos viene aquel "apetito de inmortalidad" que nos subyuga y que mal comprendemos cuando lo asociamos a nuestra mortalidad individual.

CORNELIO.-- Pero el instinto no sólo lleva a los animales a procurar el bienestar de sus familiares directos, también los impele a salvaguardar a otros individuos...

RAMPHASTUS.-- Pero siempre de su misma especie o grupo social, y lo hacen porque también en ellos los genes individuales alcanzan a verse reflejados, también se hacen uno con ellos y así sueñan con la inmortalidad. Más allá de la familia, del grupo social o de la especie, los genes ya no se reconocen mediante el instinto, sino mediante la intuición. El instinto es el fenómeno básico, siendo el egoísmo individual una especie de atrofia instintiva y la intuición una sublimación, una expansión del poder del instinto. Tanto el egoísta como el instintivo y el

intuitivo quieren perseverar en su ser, la diferencia radica en que el primero considera que su ser termina en su individualidad, el segundo en su especie y el tercero en la biomasa íntegra.

CORNELIO.-- ¿Y cómo encaja el placer aquí?

RAMPHASTUS.-- ¿El placer individual?

CORNELIO.-- Sí.

RAMPHASTUS.-- Partamos de la base de que, para sentir placer, hay que ser concientes de que de hecho, o potencialmente, nos encontramos ante una situación placentera. Esto de por sí pone en la *pole position* al hombre por ser autoconciente, más allá de si es egoísta o intuitivo. La cuestión pasa entonces por calcular hasta dónde llegará la inversión que hace cada cual respecto de su balanza hedonista. (Llamo inversión a las actividades que implican algún dolor pero que se realizan con vistas a la obtención de un placer.) El egoísta vicioso se niega sistemáticamente a invertir, derrocha todo su capital hedonista en placeres instantáneos y efímeros, los que a su vez suelen venir apareados de dolores más o menos importantes; en consecuencia, el egoísta vicioso *tiende* (no nos olvidemos de que todo esto es estadístico) a ser más desdichado que dichoso, o al menos a no ser tan dichoso como el egoísta calculador. El egoísta calculador es el individuo que es conciente de que para acceder a ciertos placeres es menester primero resignarse a realizar ciertos actos que le acarrearán cierto tipo de dolor, pero si es un buen calculador sopesará con acierto hasta dónde la inversión se justifica y luego se sentará a esperar que aparezcan los placeres, que tenderán a ser más intensos y duraderos que sus opuestos. Este sistema de vida, planteado así, parecería que carece por completo de verdadera moralidad, pero si se analiza detenidamente se verá que no es tan así. Una persona capaz de someterse voluntariamente a un dolor con vistas a la obtención de un placer futuro más intenso y duradero es a lo menos una persona inteligente, lo cual es un punto a su favor en cuanto a su moralidad y a la probabilidad de que sea un individuo altamente moral, pues si bien es cierto que puede haber personas inteligentes y malas, también lo es que no existen las personas realmente buenas que a su vez no sean inteligentes. Y si esta persona es realmente inteligente, o trascendentemente inteligente, sabrá que los mayores placeres los proporciona el amor, y no tanto la condición de amado como la de amante, por lo que acomodará su vida hedonista de acuerdo a esta creencia y brindará su afecto hacia todos quienes sepan recibirlo, soportando desde luego los dolores que suelen padecer los amantes cuando juegan este juego, y de eso se trata el egoísmo individual mejor calculado, que es el que mejores intereses recibe gracias a lo sustancioso de su inversión. Por eso digo que el egoísmo individual tenderá en el futuro a coincidir con la ética universal. Hoy en día, para decirlo secamente, "el amor no paga". Quien hace de su vida un culto al amor suele invertir más de la cuenta y suele morir antes de recibir las ganancias, lo que lo convierte, o bien en un egoísta que se ha sobrepasado con el gasto de inversión, o bien en una persona que ha sido redondamente guiada por la intuición, que no repara en gastos. Esto se modificará de raíz en el futuro. La ecología, esa ciencia que recién está naciendo, nos educará en el amor hacia todas las criaturas animales, vegetales y por qué no minerales, y entonces ese amor hacia el Todo que hoy se considera como digno de gente insociable y mal encarada, debido a lo cual esta gente se

automargina de su propia sociedad y sufre por ello, ese amor universal será moneda corriente y quien lo experimente o quiera experimentarlo no sentirá vergüenza de confesarlo, o miedo de que lo tilden de orate sus propios seres más cercanos, con lo que se llenará de felicidad al poder amar y a la vez convivir con gente que ama o que al menos no se burla del amor, y esa su felicidad será completamente individual por más que redunde en felicidad extranjera, por lo que será lícito encuadrar a estas personas dentro de la categoría de los egoístas calculadores, sin que por ello se salgan de la categoría también bien merecida de intuitivos, que será una y la misma categoría para cuando estos nuevos buenos tiempos se acerquen.

CORNELIO. -- Pero mientras esos nuevos buenos tiempos no lleguen, las personas éticamente intachables, o las mejores personas existentes, puesto que hoy no pueden existir personas intachables, seguirán siendo presas de la infelicidad a la que las conduce la marginación social.

RAMPHASTUS. -- Pero esta marginación de ningún modo puede opacar notablemente al placer que sienten al amar a las criaturas, al placer de simpatizar con ellas y también al placer de compadecerlas, porque no sé si usted sabe que la compasión es placentera, al contrario de lo que la mayoría piensa.

CORNELIO. -- Lo sé, o creo saberlo, y así lo he manifestado en varios pasajes de mis escritos.

RAMPHASTUS. -- Con menos razón podrá entonces suponer que una persona intuitiva, en la actualidad, es más desdichada que el ser humano promedio. Los desdichados son los que se creen intuitivos y por eso se automarginan o son marginados, sin ser compensados de su ermitañoso por los placeres del amor que en realidad no sienten. Todo esto es susceptible de ser representado matemáticamente, pero lamentablemente no dispongo de los conocimientos necesarios en esta materia como para desarrollar tal empresa.

CORNELIO. -- Expresémoslo entonces con palabras, y dejemos que algún potencial matemático que las leyere las transforme en ecuaciones.

RAMPHASTUS. -- De acuerdo. Empecemos por la situación presente y por la balanza hedonista de lo que llamamos materia inanimada.

CORNELIO. -- ¿Goza lo inorgánico?

RAMPHASTUS. -- Goza y sufre, pero goza muy débilmente y menos todavía sufre, comparándolo con otros seres.

CORNELIO. -- ¿No podríamos, bastante arbitrariamente, establecer un termómetro del hedonismo individual, cuyo cero sea la insensibilidad y cuyo uno sea la sensibilidad positiva (placer) mínima que experimenta lo inorgánico, que resulta del promedio entre sus dolores y placeres totales?

RAMPHASTUS. -- Podríamos. Y entonces pongámosle dos al promedio hedonista de los virus, tres al de las bacterias y demás organismos unicelulares y cuatro a los organismos multicelulares más rudimentarios.

CORNELIO. -- Le propongo que desdeñemos de momento a todas las demás especies y nos dediquemos al ser humano. ¿Qué puntaje le otorgaría?

RAMPHASTUS. -- En el hombre la cuestión es más compleja. Si hay que establecer un coeficiente general, podríamos fijarlo digamos en cien, pero éste variará en mucho para uno y otro lado dependiendo del carácter del individuo,

cosa que rara vez sucederá con los animales inferiores, cuya caracterología escasamente se diferencia entre individuos de una misma especie.

CORNELIO. -- ¿Habrá entonces seres humanos que lleguen a un promedio tal vez de 200 o más durante su vida individual, y habrá otros que apenas sobrepasen la unidad?

RAMPHASTUS. -- Y hay también, ténganlo muy en cuenta, seres humanos que se quedan, en promedio, en los números negativos, que son más infelices que felices, que llevan una vida más miserable que la de los simples microbios.

CORNELIO. -- Seguramente serán éstos los poseedores de un carácter estrictamente necrofílico, los que odian la vida y a todo lo vivo y aman la muerte y lo inorgánico y desean volver a su seno, según decía Sigmund Freud respecto de quienes se dejan sojuzgar por sus pulsiones de muerte.

RAMPHASTUS. -- Son éstos sin duda seres más desdichados que dichosos, pero no cometa el error de asociar necesariamente la desdicha con la maldad. No se olvide de lo que acabamos de manifestar: estamos hablando del presente, y en estos tiempos la gente muy buena, que escapa de una cierta dosis de biofilia moderada para cortarse sola en la carrera del amor, merced a esa misma soledad, a la negación de todo placer social indispensable para el buen mantenimiento del estado anímico, merced a eso estas personas son atacadas frecuentemente por estados depresivos que las inmovilizan y les impiden disfrutar de todo lo que de sanamente disfrutable la vida nos ofrece.

CORNELIO. -- Yo escribí en mi diario, hace ya unos tres años, una "teoría del jardín de infantes", que dice más o menos que toda la humanidad, en su conjunto y en cada determinada época, se halla rodeada por una sogá, como la sogá que utilizan las maestras jardineras para rodear con ella al grupo de niños que desean movilizar, evitando así que alguno se pierda. La teoría sugiere que ninguna persona, por elevada o excepcional que fuere, puede alejarse demasiado del nivel general representado por el pelotón de niños, pues está, como ellos, circunscrita dentro de los límites que la sogá le impone. Si quisiera "elevarse" hacia la sabiduría o hacia la bondad, deberá egresar del centro del pelotón y acercarse a la sogá, pero, no pudiendo traspasarla, la única alternativa que tendrá será la de tirar de ella con todas sus fuerzas hacia el sitio adonde quisiera ir, obteniendo como resultado, si el niño es lo suficientemente robusto y decidido, algún que otro avance, pero no aislado del resto del grupo: su cinchada redundará en un corrimiento general, habrá corrido a todo el grupo, a toda la humanidad, hacia el lugar al que él, tal vez solitariamente, deseaba moverse⁶.

RAMPHASTUS. -- Supongamos entonces que las personas éstas que tiran y tiran de la sogá se obsesionan radicalmente con el tema, y que no disponen de la fuerza necesaria, como nadie la tiene hoy día, como para llevar a los demás hacia la virtud coactivamente, sin persuadirlos primero de que les conviene ir hacia ese lugar y así procurar que caminen solos, sin necesidad de arrastrarlos. ¿Cómo se sentirá en promedio este hombre, agotado por el desgaste físico, por la incompreensión de sus semejantes y sobre todo por no poder llegar él, individualmente, a rozar más de cerca la santidad y la sabiduría?

⁶ Ver la nota 49 de la sección XIII del Apéndice.

CORNELIO. -- Se sentirá infeliz con bastante frecuencia, qué duda cabe, pero en promedio será más dichoso que desdichado, según lo ya establecido.

RAMPHASTUS. -- Me basta con que admita que serán en buena medida infelices estos aspirantes a la virtud, así queda claro que la desdicha no es en estos tiempos patrimonio exclusivo de los malvados.

CORNELIO. -- ¿Será que para ser feliz, o para hacer lo más feliz que se puede ser en estos tiempos, es menester no ser una mala persona, pero tampoco ser demasiado bueno?

RAMPHASTUS. -- Así lo creo, reparando siempre, y perdone la insistencia, en el carácter estadístico del aserto. Se puede ser muy malo y a la vez relativamente dichoso, pero estos casos son los menos, no desbaratan el promedio. Como tampoco hay que olvidar que todas estas afirmaciones solamente tienen valor en el tiempo presente. Dentro de millones de años, si la contaminación ambiental permite que algunos humanos sobrevivan al furor cancerígeno que asolará dentro de poco al mundo, los vanguardistas en la carrera hacia la virtud serán los seres más dichosos, porque no necesitarán "arrastrar" consigo a los demás mortales: irán todos (o casi todos) hacia allí por propia voluntad, por haber experimentado al fin el placer que la virtud conlleva cuando se la comparte socialmente.

CORNELIO. -- Volviendo a nuestra imaginaria puntuación hedonista referente a los seres actuales, ¿qué puntaje les pondría a los individuos extremadamente necrofílicos y a los extremadamente biofílicos?

RAMPHASTUS. -- Teniendo en cuenta los puntajes ya dados, les pondría un menos cien a los necrofílicos extremos y un ciento cincuenta a los extremos biofílicos.

CORNELIO. -- ¿Y a los individuos con mejor carácter que el promedio, pero que no aspiran a la santidad y a la sabiduría en un grado demasiado elevado, es decir, a los buenos calculadores del egoísmo?

RAMPHASTUS. -- Ellos serían, en mi opinión, los seres actualmente más felices de la Tierra. Les pondría un puntaje de doscientos.

CORNELIO. -- ¿No podríamos, con todos estos valores arbitrarios, trazar un no menos arbitrario gráfico cartesiano?

RAMPHASTUS. -- Podríamos, si tuviésemos papel, lápiz y una mínima luminosidad que nos permitiese utilizarlos.

CORNELIO. -- Yo traje una linterna, y su dedo y el suelo mojado pueden hacer las veces de lápiz y papel.

RAMPHASTUS. -- Tendríamos que bajarnos de aquí, que tan cómodos y resguardados nos hallamos.

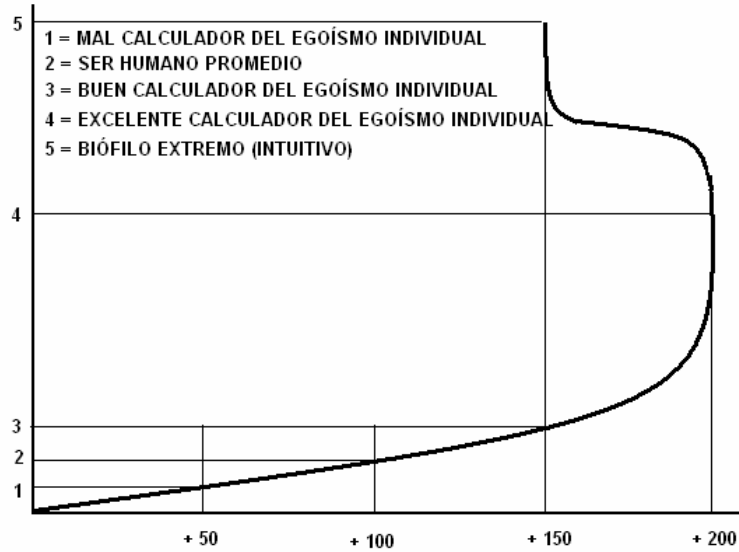
CORNELIO. -- Bajémonos, qué otro remedio hay. Pero usted primero, así me amortigua si me caigo.

RAMPHASTUS. -- Si me bajo de acá, no volveré a subir.

CORNELIO. -- Continuaremos, pues, dialogando en el piso.

RAMPHASTUS. -- Si usted insiste...

Al instante Ramphastus descendió del árbol, haciendo gala de una simiesca destreza, y yo detrás suyo, mucho más recatada y morosamente. Al instante me dibujó en la tierra una curva similar a esta:



RAMPHASTUS. -- Aquí estaría representado el grado de felicidad individual estadística de los seres en relación a su complejidad (en el tiempo presente).

CORNELIO. -- ¿Y en dónde figura en la figura el hombre de carácter extremadamente necrófilo?

RAMPHASTUS. -- No figura, porque la curva representa una continuidad evolutiva, y yo no sé qué clase de desviación se operó en la evolución ortodoxa como para engendrar la necrofilia extrema. La cuestión es que simplemente no sé si la persona necrófila es más o menos compleja, por ejemplo, que la persona estándar, y no sabiendo eso no puedo trazar ninguna curva con pretensiones evolutivas que la incluya. La que sí podría trazar es la curva personal del individuo necrófilo extremo que relaciona sus niveles hedonistas con la edad en la que se le van desarrollando:

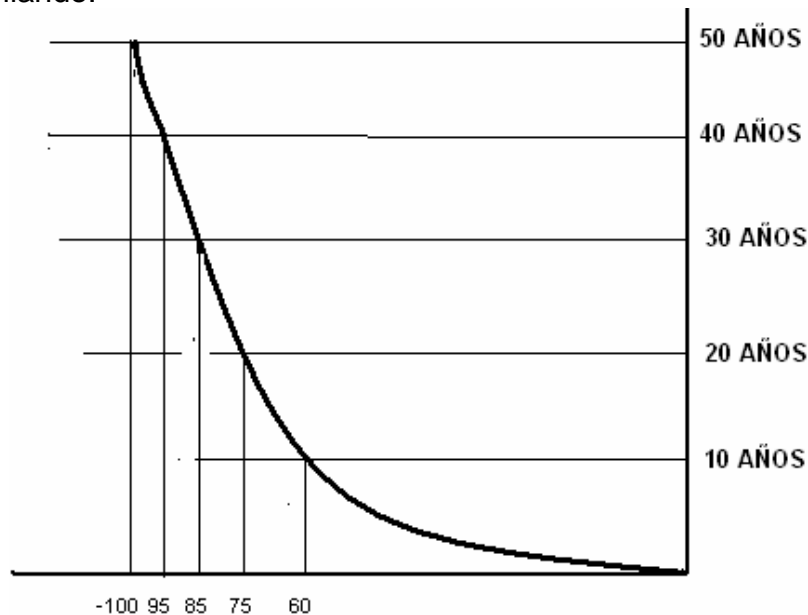


Fig. 2

RAMPHASTUS. -- Después de los 50 años, la tendencia a la infelicidad se les estabiliza en -100, aunque los individuos extremadamente necrófilos no suelen vivir mucho más allá de esa edad.

CORNELIO. -- ¿O sea que un ser extremadamente necrófilo carece de tendencias hacia la felicidad ya desde su infancia?

RAMPHASTUS. -- Estadísticamente hablando, sí. Quien tiende a la necrofilia lo hace o bien porque ha heredado esa tendencia (lo que no quiere decir que sus padres hayan sido necesariamente necrófilos; las recombinaciones genéticas suelen barajar defectuosamente incluso los mejores naipes, y al mejor jugador le puede tocar una mala mano), o bien porque ha sido educado necrófilicamente, o las dos cosas juntas, que es lo que casi siempre sucede cuando de grandes criminales se trata. En el caso de la necrofilia genética, el niño ya nace malo, nace sin saber amar, y por lo tanto es desdichado desde su mismo nacimiento, o al menos desde los primeros esbozos de sentimentalismos; el caso de la necrofilia adquirida por educación es más patético aún, pues el crío se ve sometido a malos tratos desde que sale del útero, y así ningún infante podría intentar ser feliz.

CORNELIO. -- ¡Pobres niños! Y encima, en vez de perdonarlos amorosamente cuando comienzan su carrera delictiva, y en vez de enseñarles con el ejemplo qué camino les conviene para modificar sus destinos y acercarse aunque más no sea un poco a la dicha, los encerramos en nuestros "correccionales" de menores, de los cuales egresan inexorablemente con el título de profesionales del crimen. Pero hablemos de algo un poco más grato: ¿puede trazarse una curva que, parecidamente a la anterior que relaciona el tiempo de vida del individuo necrófilo con su nivel hedonista, relacione los niveles hedonistas promedio de los individuos extremadamente biofílicos, pero no con sus tiempos de vida individuales sino proyectándolos en el futuro de la especie?

RAMPHASTUS. -- Cómo no. Sería más o menos así:

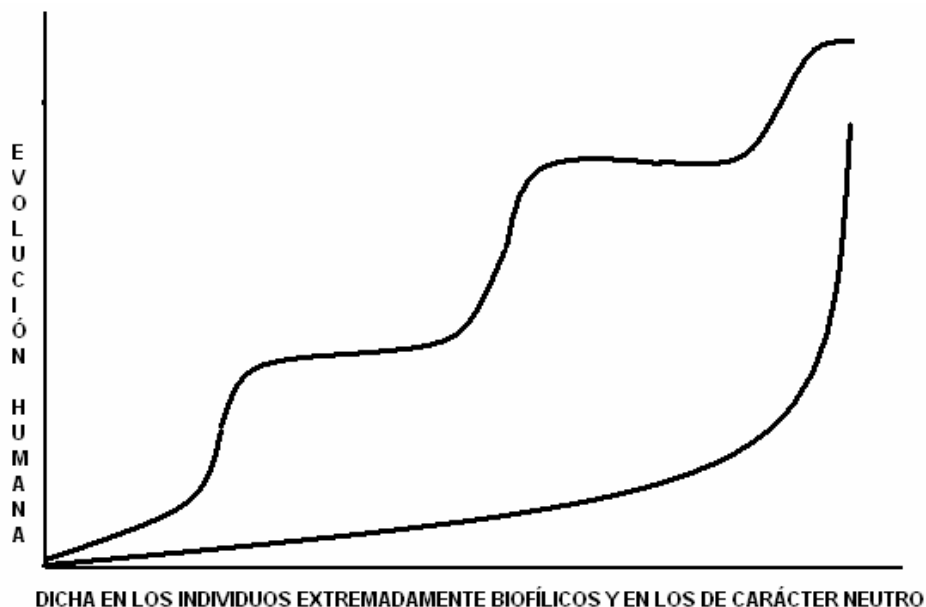


Fig. 3

RAMPHASTUS. -- La curva serpenteante indica que los individuos extremadamente biofílicos serán más felices cada vez pese a las probables aceleraciones y desaceleraciones del ritmo que los impulsa, y la curva asintótica representa el grado de dicha al que tenderán los individuos neutros, ni buenos ni malos. Claramente se ve que el nivel hedonista de estos últimos no tiende al infinito sino a un cierto punto del que no podrán pasar, a menos que se biofilicen.

CORNELIO. -- O sea que en el futuro el placer individual, la santidad y la sabiduría estarán directamente relacionados.

RAMPHASTUS. -- Eso es lo que le vengo diciendo desde el comienzo de la charla: la ética está basada en el placer.

CORNELIO. -- Y el placer, en el amor.

RAMPHASTUS. -- O sea en la simpatía y la compasión sentidas hacia los demás seres.

CORNELIO. -- Y estos futuros dichosos virtuosos, ¿tomarán sus decisiones motivados por sus intuiciones o por su conciencia lógica?

RAMPHASTUS. -- Para ese entonces los inconcientes consejos intuitivos (inconcientes porque desconocemos el andamiaje lógico completo del que derivan, no porque no los percibamos como deseos) coincidirán en los virtuosos casi de lleno con los consejos de sus conciencias lógicas. Sea que actúen motivados por el deseo de beneficiar al mundo todo, sea que lo hagan con la intención de beneficiarse sólo ellos, el accionar será el mismo: serán felices haciendo felices a los demás.

CORNELIO. -- Pero hoy en día los humanos debemos optar por obedecer los deseos egoístas de nuestra lógica o los altruistas de nuestra intuición; ¿no implica esta opción la existencia del libre albedrío que habíamos descartado como hipótesis de trabajo?

RAMPHASTUS. -- En absoluto. Nosotros tomamos decisiones, pero esas decisiones están ya determinadas por nuestra lógica, por nuestra intuición o por nuestro instinto. Para tomar una decisión hay que estar motivado por alguno de estos procesos, y una motivación es una causa. Los motivos, sean concientes o inconcientes, conforman cadenas motivacionales tan fatales como las cadenas causales de la física inorgánica. Cuando sentimos muy dentro de nosotros una gran indecisión respecto de hacer tal o cual cosa, lo que está sucediendo es que los motivos lógicos que nos impelen a hacer A cosa se nos presentan en parecida condición de fuerzas con los motivos intuitivos que nos sugieren hacer B cosa o con los instintos que se inclinan por C cosa, o incluso se nos pueden presentar las tres motivaciones a la vez. Pero siempre, por emparejadas que se nos aparezcan las motivaciones lógicas, intuitivas o instintivas, siempre vencerá la más fuerte, la que estaba ya determinada a vencer sobre las otras. Si se diera, cosa que es imposible o altamente improbable, un exacto equilibrio entre dos de esas corrientes motivacionales en puja a la hora de tomar una decisión, el resultado no sería el libre albedrío, sino la completa inacción, algo parecido a lo que sucedía con el burro de Buridán, que ante dos parvas de heno de idéntico formato y volumen situadas exactamente a la misma distancia de él, no podía optar por ninguna y moría de hambre.

CORNELIO. -- Perdone que insista con el tema del determinismo, pero ¿para qué sirve predicar la moral si ya está todo fatalmente determinado, si con nuestra

prédica no modificaremos un ápice lo ya establecido? ¿Para qué sirve comportarse moralmente, si ninguna nueva bondad introduciremos en el devenir del cosmos?

RAMPHASTUS. -- Yo predico la moral, o mejor dicho intento establecer lo que es bueno y lo que es malo, simplemente porque me causa placer hacerlo, porque no tengo en vista otra cosa más placentera en que ocupar mi tiempo. Y una vez establecido lo que es bueno y lo que es malo según mi criterio, lo doy a publicidad por la misma exacta razón: porque me causa placer el suponer que los demás se interesarán por estas cuestiones en el futuro. Los moralistas deterministas como yo no intentamos modificar el mundo, no tenemos la loca pretensión de querer forzar sus engranajes; predicamos por el mero placer de predicar, y por esa misma razón intentamos actuar en consonancia con nuestra moral: porque nos causa placer actuar así, o bien, en los casos de la intuición ciega, porque una fuerza exterior a nuestra voluntad lógica nos induce a ello. Además tenga usted en cuenta que cuando uno actúa, en el preciso momento de actuar, no piensa, lo mismo que tampoco siente, porque acción, emoción y pensamiento son entes que se repelen entre sí, que no pueden mixturarse; no puede aparecer uno sino hasta que dejan de manifestarse los otros (si bien la rapidez con que pueden aparecer es tal que tenemos frecuentemente la ilusión de estar pensando, actuando y sintiendo al mismo tiempo)⁷, y es por eso que cuando yo actúo no lo hago pensando en que mi accionar es estéril. Y al moralista que desespere pensando que en un mundo determinista no hay acción o prédica ningunas, por santa o sabia que respectivamente fueren, que sirvan para mejorar las cosas, le diré que el mero conocimiento de las verdades éticas, y la mera persuasión de que actuando conforme a estas verdades se beneficiaría el individuo actuante como tal, o como especie, o como biomasa o como materia integrante del Todo proyectado en el tiempo, suelen ser motivos (causas) suficientes como para que un hombre rija su vida de acuerdo a ellas, lo que en cierta forma confirma eso de que la investigación de los principios básicos de la ética es capaz de modificar el destino de los hombres, aunque siempre por vía causal, sin salirnos nunca del determinismo.

CORNELIO. -- Después de tamaña disertación, no creo que a ningún albedrista le queden ganas de decir que con la creencia en el determinismo se derrumba la ética. Pero acláreme una cosa: usted afirma que en el futuro los individuos virtuosos serán felices haciendo felices a los demás; ¿es que acaso no sufrirán durante el proceso que usted denominó inversión?, ¿no deberán resignarse primero a esos dolores si es que pretenden gozar y hacer gozar?

RAMPHASTUS. -- No, porque para esa época futurista, el concepto de inversión, al menos dentro del virtuosismo extremo, quedará desvirtuado. Un ejemplo clásico de inversión es el del estudiante que cursa sus estudios muy desganaadamente, pero sin abandonarlos por sospechar que, una vez recibido, el título académico le proporcionará mejores y mayores placeres que los dolores que

⁷ (Nota añadida el 6/9/9.) Ya no creo que las cosas sean así. Según mi actual opinión, las emociones están presentes, en mayor o menor medida, en todo momento, tanto cuando actuamos como cuando pensamos, coloreando nuestras acciones y nuestros pensamientos sin poder intervenir directamente sobre ellos y modificarlos de algún modo.

tiene que soportar para conseguirlo. Al hombre virtuoso no se le presentará este vaivén: estudiar le provocará tanto placer como el que se desprenderá del resultado de sus estudios, y así con todas sus inversiones hedonistas.

CORNELIO. -- ¿Estarán los virtuosos exentos de todo dolor?

RAMPHASTUS. -- ¡Cruz diablo! Quienes más cerca están de una exención así son los cadáveres, y los verdaderos virtuosos distan mucho de serlo. Para librarse de todo dolor, o de la mayoría de ellos, hay que estarse quieto, como aconsejan los orientales, pero el virtuoso del futuro, según yo lo concibo, estará en continuo movimiento, como aquella máquina que los antiguos soñaban inventar. Dejará de moverse sólo para pensar y sentir, o mejor dicho mudará en esos momentos sus movimientos externos y visibles (macroscópicos) hacia una invisible movilidad interior (microscópica). El movimiento es la característica más notable de la vida, y la vida, sin dolor, no es vida.

CORNELIO. -- ¿Qué les dolerá entonces, si no les dolerán sus inversiones?

RAMPHASTUS. -- Les dolerá vivir, pero mucho menos de lo que les placirá. Vivir sólo cuesta vida.

CORNELIO. -- Volvamos a su teoría de las replicaciones. ¿Lo único que básicamente les interesa a los seres vivos es evitar la muerte de su estructura genética?

RAMPHASTUS. -- Lo único que les interesa a los seres vivos es gozar, y como lo que goza, estrictamente hablando, no es el ser sino su genética, la genética es la que lleva la voz de mando, siendo la inteligencia un complemento de la actividad genética pura, un epifenómeno derivado de ésta que sin embargo puede llegar a imponérselos a ciertas especies en determinadas circunstancias. Cuando la inteligencia individual se impone sobre la genética, o sea sobre los instintos, que es lo que sucede dentro de un individuo egoísta, se produce, en la vida del ser, la priorización del goce individual en desmedro de la replicación, lo que no significa que tales seres huirán de la idea de reproducirse, simplemente significa que se reproducirán inducidos por el placer individual que auguran en la copulación o mismo en la tenencia y crianza de sus hijos, no por el deseo instintivo de replicación genética. El egoísta, en tanto que tal, no busca replicar sus genes, sino replicar los goces de su finita conciencia.

CORNELIO. -- Escuche este aserto y dígame qué opinión le merece: "Nuestros genes nos han programado a nosotros, y a todos los demás seres vivientes, para que hagamos lo que les conviene a ellos. Y nuestras mentes tienden a servir a este fin último no menos que nuestras manos y nuestros riñones". Lo dijo David Barash en su libro intitulado *El comportamiento animal del hombre*, página 258.

RAMPHASTUS. -- Este señor Barash, según mi modesto entender, comete el mismo error que muchos de los actuales expertos en sociobiología, a saber, el suponer que todo comportamiento animal o vegetal, sin excepciones, puede explicarse mediante el principio de la conveniencia genética. Es un error entendible y disculpable, puesto que este principio rige casi con exclusividad en el 99 por ciento de las especies, pero no es para nada exclusivo en aquellos seres que, sea como fuere, aprendieron a utilizar la lógica conciente para sobrevivir. Los organismos que carecen de conciencia lógica son como poderosas máquinas al servicio de los genes que moran dentro de ellas y que las manejan a su antojo,

pero la genética incurrió, por así decirlo, en un grave despropósito para sus propios intereses al permitir que algunas de sus maquinarias utilizaran sus aparatos nerviosos no ya para percibir el mundo sino también para analizarlo lógicamente, porque a partir de ahí estos seres privilegiados conocieron lo que yo llamo voluntad analítica, y esta voluntad comenzó a competir con la voluntad instintiva (genética) por el control de las acciones no fisiológicas. El problema para los genes es que así como a ellos no les interesa el individuo como tal, sino como medio para gozar y replicarse y procurarles goces a su genes parentales, así la voluntad analítica se desentendió de la voluntad instintiva que la hizo aparecer y comenzó a trabajar en pro del bienestar del individuo, desinteresándose de su genética. Ahí fue cuando nació el egoísmo individual propiamente dicho, pues antes el egoísmo era puramente genético como lo sigue siendo en los seres irracionales. Y en el ser lógico-analítico por excelencia, en el hombre, la voluntad analítica cobró tal independencia sobre la voluntad instintiva, que gran parte de sus motivaciones, no me atrevo a decir la mayoría pero sí gran parte, deriva del deseo de goce individual, importándole al hombre analítico, en tanto que tal, un pito la genética que hay dentro suyo, ni su cuidado ni su replicación, a menos, como dije antes, que el cuidado y la replicación genética redunden en un goce individual, pero ya no estaría la "maquinaria genética" velando por los genes al cuidarlos y replicarlos, estaría velando por su conciencia individual, resultando como consecuencia de este personal egoísmo la supervivencia y replicación de los genes del individuo. En estos tiempos en que la robótica se afana por darles a sus invenciones un sí es no es de sensibilidad y de voluntad propia, la analogía cae de madura: el robot fue diseñado por el hombre para su propio beneficio, no para beneficio del robot, y mal podría beneficiar a una máquina que no es susceptible de percibir beneficios, o sea placeres. Y si el hombre llegase a construir robots dotados de sensibilidad, aun así lo haría para sacar de la sensibilidad robótica ventajas para los humanos, no para el ya sensible artefacto. Claro que una vez construido un robot con sensibilidad y voluntad autónoma, lo más probable es que se niegue a trabajar para beneficio de su creador y quiera beneficiarse a sí mismo, provocando así una rebelión cibernética que tal vez llegue al punto de principiar una guerra como la que se profetiza en la película *Terminator*. En esta analogía los humanos vienen a ser los genes, los robots insensibles el sistema nervioso de las criaturas no analíticas y los robots sensibles el sistema nervioso una vez adaptado a resolver problemas lógico-analíticos. Y ¿qué es sino una guerra, una lucha interior la que se desarrolla en el ser humano cuando la voluntad instintiva choca contra la voluntad analítica en el momento de tomar una decisión? Pero ¿será siempre como en la película? ¿Los humanos (léase la voluntad instintiva) son siempre los buenos y los terminators (léase la voluntad analítica) siempre los malos? Desde luego que no; habría que analizar, caso por caso, las circunstancias inherentes a cada decisión. Y después está el otro tema: el surgimiento de la intuición, que conspiró aún más en contra del egoísmo genético, o, si se mira bien, lo ensanchó, rompió las barreras familiares y específicas que lo cercaban para convertirse, más que en egoísmo genético, en egoísmo desoxirribonucléico. Pero no dispongo de analogía ninguna para graficar este divino mecanismo.

CORNELIO. -- Deduzco de todo esto que la voluntad instintiva del individuo busca, ante todo, replicar su genes, mientras que la voluntad analítica busca replicar tan sólo los placeres que el individuo percibe conciencia mediante durante su corta vida. Pero no tengo muy en claro cuál es el objetivo principal al que apunta la voluntad intuitiva de los sujetos que tienen la dicha de poseerla, si es que este objetivo replicativo existe.

RAMPHASTUS. -- Siendo que todos los seres vivos, desde los paramecios hasta el hombre, tenemos un origen común, se deduce de aquí que también tenemos una común genética, que con el paso de los milenios se fue diversificando, pero que en el fondo mantiene un sustrato de identidad entre todo lo vivo, y este sustrato es el que los individuos intuitivos, y sólo ellos, perciben inconcientemente como idéntico al suyo y por eso simpatizan con él, procurando inmortalizarlo. Pero los individuos intuitivos no se conforman con inmortalizar su ADN; también desean, y con más ahínco aún que la inmortalidad de su genes, la inmortalidad de sus memes.

CORNELIO. -- ¿Qué son los memes?

RAMPHASTUS. -- Son las unidades de replicación cultural. Todo lo biológico se replica genéticamente, todo lo cultural se replica meméticamente.

CORNELIO. -- ¿Y por qué les puso ese nombre tan ingrato, que me hace recordar a ese ingrato ex presidente que acaba de abandonar sus funciones (espero que para siempre)?

RAMPHASTUS. -- El nombre no se lo puse yo sino el animalólogo Richard Dawkins, quien en su libro *El gen egoísta* postula esta unidad de replicación como la *crème* de la *crème* de la evolución, y yo coincido con él.

CORNELIO. -- Pero ¿no dijo usted que los genes, sea que aspiren meramente a sobrevivir dentro del individuo, sea que pretendan inmortalizarse a través de la reproducción o del cuidado hacia otros seres portadores de similares características genéticas, no dijo usted que lo genes sólo desean vivir y seguir viviendo para poder gozar y seguir gozando, y lo mismo si desplazamos a lo genes y nos ocupamos de las conciencias individuales? Todo se endereza al goce, pero ¿cómo podrían gozar los memes siendo unidades de replicación cultural, o sea sucesos no vivos?

RAMPHASTUS. -- La cultura no goza, pero hace gozar. Y como los individuos intuitivos, que son los que realmente poseen en buena dosis esta capacidad de replicación memética, no se ocupan tanto de su propio goce como del goce de los individuos futuros, ponen mucha más atención en replicar sus memes que en replicar su genes, siendo que los primeros tienden a conservarse puramente intactos con mayor frecuencia y por más tiempo que los segundos. ¿Qué queda hoy en el mundo, genéticamente hablando, de lo que fueron Darwin y Gandhi? Quedan sus nietos, bisnietos y demás descendientes, que sin embargo no parecen haber heredado ni una ínfima parte del talento de sus geniales antepasados. Pero ¿qué queda de ellos meméticamente hablando? Quedan las teorías biológicas del uno y las teorías y prácticas morales del otro, las cuales propician aún y seguirán propiciando durante siglos el goce de toda mente despierta y de todo espíritu caritativo que se asomare a ellas. Si la finalidad del individuo intuitivo es hacer gozar a la mayor cantidad de seres presentes y futuros, legar memes trascendentes a la posteridad es el acto más caritativo que

pueda concebirse. La caridad ortodoxa, que se circunscribe sólo a salvaguardar el bienestar de los ya nacidos, no tiene ni la milésima parte del valor que posee la caridad futurista, el donar pensamientos, sentimientos y acciones a las generaciones postreras, ávidas de cultura mucho más que de vestidos y medicamentos. ¿Dónde, digo yo, dónde fueron a parar los genes de Sócrates? Y sin embargo sus memes, dos mil quinientos años después, me siguen haciendo gozar, a mí y a millones de seres.

CORNELIO. -- ¿O sea que si una persona quiere hacer algo realmente trascendente a favor del mundo y de la vida que habrá en él, debe más bien dedicarse a sembrar memes que no genes?

RAMPHASTUS. -- El verbo deber me repugna, y a usted también debería repugnarle siendo como es un determinista. Una persona decente hace lo que hace y se acabó, no se pone a fantasear sobre si sus acciones salvarán al mundo de la ruina. Así, por causa de ese pernicioso sentimiento del deber, fue como surgieron en la psiquis humana los cargos de conciencia y los remordimientos, los que su vez son los principales causantes del malestar en la cultura.

CORNELIO. -- Entonces plantearé la pregunta de la siguiente manera: quienes aspiran a la santidad y a la sabiduría, ¿se ocupan más de perpetuar sus memes que sus genes?

RAMPHASTUS. -- Suele ser así, pero no necesariamente. Además, si tomamos este principio con excesivo rigorismo, tendría que darse la realidad de que todos o casi todos los santos y filósofos hayan huido de la paternidad para dedicarse de lleno a la replicación de sus memes, y esto no es así, o al menos no es tan así. La constitución de una familia suele redundar en una mayor inspiración memética, y la soledad excesiva suele redundar en estados depresivos y angustias existenciales que si bien a veces contribuyen a inspirar a ciertos artistas, a otros los desmorona y les debilita su don, y ni que hablar de los científicos, quienes casi siempre necesitan del apoyo y del estímulo de un círculo íntimo para continuar con buen ánimo sus pacientes y obsesivas investigaciones.

CORNELIO. -- Viéndolo así, alguien podría suponer que los artistas y los científicos son las personas éticamente más intachables de la Tierra, pues son las que tienden a prodigarle al planeta las unidades replicativas que mayor goce procurarán y más malestares evitarán a las generaciones futuras.

RAMPHASTUS. -- El arte por el arte mismo, que es hoy el leitmotiv del verdadero artista y está muy bien que lo sea, se derrumbará en el futuro cuando todos los artistas, casi sin excepción, sean a la vez aspirantes a santos. Seguirán haciendo arte por el arte, por puro goce personal, pero como todos sus goces personales estarán teñidos de santidad, su arte nos acercará, sin proponérselo como finalidad principal, a la religión. En relación a la ciencia, tengo que decir que ésta, en sí misma, no creo que sea ni buena ni mala. La ciencia *potencia* la bondad o la maldad del individuo que la utiliza⁸, y por lo tanto los memes científicos, mal aplicados, pueden ser más nocivos que beneficiosos. Esto es lo que hoy muchas veces ocurre, y el ejemplo de Hiroshima es el más clarificador, pero no sucederá lo mismo en el futuro, cuando todos los científicos, casi sin excepción, sean a la vez aspirantes a filósofos. Entonces la ciencia, incubada

⁸ Ver a este respecto la sección I del Apéndice.

dentro del espíritu de estos hombres, se volverá buena en sí misma, y entonces sí los memes científicos servirán para engrandecer la cultura propiamente dicha, la cultura del amor, y no la cultura del odio, de la destrucción y del saqueo ecológico.

CORNELIO. -- Ahora lo veo todo más claramente. El arte irreligioso, por más que llene de goce al artista que lo ejecuta, no pasará a la historia, porque los individuos del mañana querrán gozar del arte y de la religión a la vez, tal como se goza más y mejor escuchando una melodía que nos recuerda un amor juvenil o algún otro suceso afortunado que no escuchándola porque sí, por su mera belleza estética⁹. Y la ciencia, que hoy casi no es intuitiva y por ende carece de trascendencia, en los científicos del mañana rebosará de claridad y perspectivas y se aplicará para el bien de la biomasa y no para su contaminación. No son los artistas ni los científicos los seres más evolucionados de la Tierra, son los santos y los filósofos que se subliman a partir del arte y la ciencia quienes merecen este título, pues el arte y la ciencia, cuando se conjugan con la ética, procrean la religión y la filosofía respectivamente.

RAMPHASTUS. -- Parece que al Creador no le han gustado sus palabras: ¡qué ventarrón se ha levantado!, ¡mire qué diluvio nos echa encima! Busquemos el arca, Cornelio, tal vez estemos a tiempo de salvarnos...

CORNELIO. -- Pensé que usted no creía en esas leyendas...

RAMPHASTUS. -- Nunca digas de esta agua no he de beber. ¡Esperenmé, desgraciados! ¡No me dejen afuera!

CORNELIO. -- Calmesé, Ramphastus. Demos por finalizada esta reunión y volvamos a nuestros refugios con paso lento y medido, que bajo estas condiciones atmosféricas ya no es humanamente posible continuar con nuestras conjeturas. Agarre a Chamigo antes de que se vuele, y cuídelo como a un hermano. Adiós, compañero perruno; que Dios y las estrellas vayan contigo.

RAMPHASTUS. -- ¿Por qué llora? Es sólo un perro...

CORNELIO. -- Por eso lloro. Pero ¿cómo sabe usted que estoy llorando? Yo no veo ni lo que digo...

RAMPHASTUS. -- No veo sus lágrimas, las huelo. Las emociones tienen olor, ¿lo sabía?

CORNELIO. -- Entonces péguese una nueva olida y huelo lo que estoy sintiendo ahora, sabiendo que tal vez no vuelva más a ver a mi perro y a su nuevo dueño, que tantas enseñanzas me infirieron, cada uno a su modo.

RAMPHASTUS. -- ¿Le *inferimos* enseñanzas?

CORNELIO. -- A mí las enseñanzas me penetran como cuchilladas.

RAMPHASTUS. -- Pues tómese un tiempo para cicatrizar y después búsqume. ¿Qué le hace pensar que no volveremos a vernos?

CORNELIO. -- La ley de probabilidades. ¡Hay tantos árboles y tantos ríos en este bendito planeta!

⁹ (Nota añadida el 28/6/9.) Dice Alejandro Dolina que quien goza de la música más por los recuerdos o imaginaciones que le prodiga como complemento y coronación de lo meramente auditivo, distorsiona por completo el puro goce musical, que debe abstraerse de toda connotación externa y dedicarse a percibir sólo el ritmo, la melodía o la armonía de la pieza que se escucha. Este purismo no va conmigo ni con la mayoría de la gente; si quien lo cultiva supone que así goza más y mejor de la música, adelante. Yo creo que se engaña. Para mí, el éxtasis musical es *referencial*.

RAMPHASTUS. -- Tenga fe en la clarividencia, compañero. Imagine en dónde estoy, y diríjase presto a buscarme. O si no fuérame a llegar hasta usted vía telequinesia.

CORNELIO. -- Lo más probable es que lo huela. Así como usted huele los sentimientos, yo huelo la sabiduría.

RAMPHASTUS. -- Ya se puso de vuelta zalamero... Me voy antes de que comience a sobarme los callos. ¡No enfile por ese lado, don Cornelio, ahí está el río! ¿O está buscando también el arca?

CORNELIO. -- ¿Por qué no me guía? ¿No va usted para el lado del camping?

RAMPHASTUS. -- No, yo voy para donde el diablo perdió el poncho.

CORNELIO. -- Hasta la próxima entonces, y feliz día.

RAMPHASTUS. -- ¿Feliz día de qué?

CORNELIO. -- Del trabajador. Ya es primero de mayo.

RAMPHASTUS. -- ¡Curioso título me ha regalado!... Me han catalogado de muchas formas, pero hasta el día de hoy nadie me había considerado un trabajador.

CORNELIO. -- ¿Y acaso lo que hicimos en estas dos noches no fue trabajar las ideas, modelarlas artesanalmente, tal como los alfareros trabajan el barro y los carpinteros la madera?

RAMPHASTUS. -- Lleva razón, querido amigo. Feliz día, pues, por partida doble, ya que hoy se cumplen dieciocho años del bautismo de fuego de la Fuerza Aérea Argentina.

CORNELIO. -- Ahí sí que no veo qué relación pueda tener esa conmemoración con nosotros...

RAMPHASTUS. -- ¡Qué! ¿Acaso duda del poder de las bombas que acabamos de arrojar en estas jornadas? ¿Acaso duda del poder destructivo que ha tenido nuestro diálogo? ¿Y acaso duda, ¡por Júpiter y por el perro que me ha regalado!, acaso duda de que lo nuestro haya sido un vuelo, rasante, pero vuelo al fin?

CORNELIO. -- Hasta el próximo vuelo, entonces.

RAMPHASTUS. -- Adiós. Y no deje que nadie, ni siquiera la mujer de sus sueños, le corte nunca las alas o le ponga sal en la cola.

CORNELIO. -- Trataré de alejarme de tijeras y saleros, pero no le prometo nada. ¡Que Dios lo acompañe!

RAMPHASTUS. -- ¿Acompañarme? ¡Si aunque quisiera no podría sacármelo de encima!...

TEXTOS CITADOS

Epígrafes introductorios

MONTAIGNE, Michel de: *Ensayos* (1580 a 1588); Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.
NORDAU, Anna y Maxa: *Max Nordau*; Bs. As., Israel, 1943.
NOVALIS: *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (1797); Madrid, Akal, 2007.

Capítulo 1

AGUSTÍN, San: *El sermón de la montaña*; Bs. As., Emecé, 1945.
AMIEL, Henri: *Diario íntimo* (1848 a 1881); Bs. As., Ediciones Modernas Luz, 1933.
AYARRAGARAY, Carlos.: *La justicia en la Biblia y en el Talmud*; Bs. As., Valerio Abeledo, 1948.
BLACKMORE, Susan: *La máquina de los memes* (1999); Barcelona, Paidós, 2000.
BORGES, Jorge Luis: *Discusión* (1932); Madrid, Alianza, 1997.
CAMBA, julio: *La casa de Lúculo o el arte de comer* (1929); Bs. As., Espasa-Calpe, 1949.
DAWKINS, Richard: *El gen egoísta* (1976); Barcelona, Salvat, 1985.
DIDEROT, Denis.: *Ensayo sobre la vida de Séneca* (1779); Bs. As., Losada, 2004.
GARCÍA BLANCO, Manuel: *En torno a Unamuno*; Madrid, Taurus, 1965.
HOBBES, Thomas: *Leviatán* (1651); México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1940.
LAFARGUE, Paul: *El derecho a la pereza* (1883); Bs. As., Longseller, 2003.
LAPLACE, Pierre: *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (1812); Bs. As., Espasa-Calpe, 1947.
MARÍN, Juan: *Lao-Tszé*; Bs. As., Espasa-Calpe, 1952.
PAPINI, Giovanni: *Gog* (1931); Barcelona, Plaza & Janés, 1962.
PLATÓN: *Critón*; Bs. As., Aguilar, 1982 (6ª edición).
POPPER, Karl: *Conocimiento objetivo* (1972); Madrid, Tecnos, 1982.
PORCHÈ, François: *Tolstoi* (1935); Bs. As., Losada, 1958.
PROSE, Francine: *Gula* (2003); Barcelona, Paidós, 2005.
SÁNCHEZ DE BUSTAMANTE, Teodoro: *El infinito*; Bs. As., Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, 1941.
SÁNCHEZ DRAGÓ, Fernando: *Carta de Jesús al Papa*; Bs. As., Planeta, 2001.
SCHELER, Max: *Muerte y supervivencia* (1916); Bs. As., Goncourt, 1979.
SCHOPENHAUER, Arthur: *Metafísica del amor sexual* (1844); Bs. As., Goncourt, 1975.
--*El mundo como voluntad y representación* (2 tomos, 1859); Bs. As., El Ateneo, 1950.
SCHWEITZER, Albert: *El camino hacia ti mismo* (selección de Max Tau y Lotte Herold); Bs. As., Sur, 1958.
SÉNECA: *Tratado morales* (tomo 2); México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1944-46.
SKUTCH, Alexander: *Fundamentos morales* (1993); San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000.
TOLSTOI, León: *Placeres crueles*; Barcelona, Maucci, s/f.
UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida* (1912); Bs. As., Losada, 1964.
WADDINGTON, Conrad: *El animal ético* (1960); Bs. As., Eudeba, 1963.

Capítulo 2

ARISTÓTELES: *La política*; Barcelona, Iberia, 1986 (6ª).
AYARRAGARAY, Carlos.: *La justicia en la Biblia y en el Talmud*; Bs. As., Valerio Abeledo, 1948.
BIOY CASARES, Adolfo: *Borges* (1931 a 1989); Barcelona, Destino, 2006.
CICERÓN: *Disputas tusculanas* (2 tomos); México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
GARCÍA BLANCO, Manuel: *En torno a Unamuno*; Madrid, Taurus, 1965.
KANT, Immanuel: *Sobre la paz perpetua* (1795); Madrid, Tecnos, 1998 (6ª).
MCDOWELL, Josh: *Más que un carpintero*; Miami, Unilit, 1997.
NOVALIS: *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (1797); Madrid, Akal, 2007.
PAPP, Desiderio: *Filosofía de las leyes naturales*; Bs. As., Espasa-Calpe, 1945.
PLATÓN: *La República*; Barcelona, Edicomunicación, 1994.
STRAUSS, David Friedrich: *Nueva vida de Jesús* (1835); Bs. As., Biblioteca Nueva, 1943.

UREÑA, Enrique.: *Krause, educador de la humanidad*; Madrid, Unión Editorial, 1991.
ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas* (1930); Madrid, Espasa-Calpe, 1986 (25ª).
POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos* (1943); Barcelona, Paidós, 1992.
LUC, Jean-Noel: *Diderot*; México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1940.

Capítulo 3

BORGES, Jorge Luis: *Discusión* (1932); Madrid, Alianza, 1997.
CAMPOAMOR, Ramón de: *Obras completas*; Madrid, San Rafael, 1901 (tomo I).
POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos* (1943); Barcelona, Paidós, 1992.
SCHOPENHAUER, Arthur: *El arte de insultar* (edición de Javier Fernández y José Mardomingo); Madrid, Edaf, 2000.
UNAMUNO, Miguel de: *Soledad* (1905 a 1906); Bs. As., Espasa-Calpe, 1946.

Capítulo 4

DOSTOIEVSKI, Fedor: *Crimen y castigo* (1866); Bs. As., Gradifco, 2005.
POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos* (1943); Barcelona, Paidós, 1992.
SINGER, Peter.: *Ética práctica* (1993); Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Capítulo 5

BALLESTEROS Y BERETTA, Antonio: *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, (tomo 2); Barcelona, Salvat, 1945.
COLÓN, Cristóbal: *Diario de Colón* (edición a cargo de Carlos Sanz); Madrid, Biblioteca Americana Vetustissima, 1962.
COLÓN, Hernando: *Historia del almirante don Cristóbal Colón* (dos tomos, aprox. 1535); Madrid, Victoriano Suárez, 1932.
GUILLÉN TATO, Julio: *La parla marinera en el Diario del primer viaje de Cristóbal Colón*; Madrid, Instituto Histórico de Marina, 1951.
FUNES, Jorge: *En días del año 1492*; (1990); Bs. As., Saturnino Funes, 1991.
MARTÍNEZ-HIDALGO, José María: *Las naves del descubrimiento y sus hombres*; Madrid, Mapfre, 1992.
MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *La lengua de Cristóbal Colón, el espíritu de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*; Bs. As., Espasa-Calpe, 1944 (2ª).
MURO OREJÓN, Antonio: *Pleitos colombinos* (tomo VIII); Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1964.
RUMEU DE ARMAS, Antonio: *Hernando Colón, historiador del descubrimiento de América*; Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1973.
SALES FERRÉ, Manuel: *El descubrimiento de América según las últimas investigaciones*; Sevilla, Tipografía de Díaz y Carballo, 1893.

Capítulo 6

BARRETT, Rafael: *Obras completas* (1900 a 1910); Bs. As., Americalee, 1943.
DIDEROT, Denis.: *Ensayo sobre la vida de Séneca* (1779); Bs. As., Losada, 2004.
LA METTRIE, Julien Offroy de: *Anti-Séneca* (1748); Bs. As., El cuenco de plata, 2005.
PLATÓN: *La República*; Barcelona, Edicomunicación, 1994.
SÉNECA: *Sobre la felicidad*; Madrid, Alianza, 1980.

Capítulo 7

- BARRETT, Rafael: *Obras completas* (1900 a 1910); Bs. As., Americalee, 1943.
DESCARTES, René: *Principios de filosofía* (1647); Bs. As., Losada, 1951.
HÖFFDING, Harald: *Historia de la filosofía moderna* (tomo I, 1905); Madrid, Daniel Jorro, 1907.
--*La moral* (tomo I, 1900); Barcelona, Imprenta de Henrich, 1907.
LEIBNIZ, Gottfried: *Teodicea* (1710); Bs. As., Claridad, 1946.
--*Correspondencia con Arnauld* (1686); Bs. As., Losada, 2004.
ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Escritos polémicos*; Madrid, Tecnos, 1994.
RUSSELL, Bertrand: *Historia de la filosofía occidental* (tomo II, 1945); Bs. As., Espasa-Calpe, 1947.
SEIFERT, Josef: *Superación del escándalo de la razón pura* (2001); Madrid, Cristiandad, 2007.
SÉNECA: *Epístolas morales a Lucilio* (tomo II); Madrid, Gredos, 1989.

Capítulo 8

- CHESTERTON, Gilbert: *El mundo al revés* (1910); Bs. As., La Espiga de Oro, 1945.
FERRARA, Alessandro: *La fuerza del ejemplo* (2008); Barcelona, Gedisa, 2008.
HOBBS, Thomas: *El ciudadano* (1642); Madrid, Debate, 1993.
HÖFFDING, Harald: *La moral* (tomo I, 1900); Barcelona, Imprenta de Henrich, 1907.
--: *Historia de la filosofía moderna* (tomo II, 1905); Madrid, Daniel Jorro, 1907.
KLINEBERG, Otto: *Psicología social* (1954); México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1963.
LINTON, Ralph: *Estudios sobre el hombre* (1936); México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1956 (3ª).
LOCKE, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690); México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1753); Bs. As., Aguilar, 1956.
--*Julia o la nueva Eloísa* (1760); París, Garnier, s/f.
-- *Escritos polémicos*; Madrid, Tecnos, 1994.
UNAMUNO, Miguel de: *Soledad* (1905 a 1906); Bs. As., Espasa-Calpe, 1946.

Capítulo 9

- AGUSTÍN, San: *Confesiones* (¿400?); Bs. As., Longseller, 2000.
AYARRAGARAY, Carlos.: *La justicia en la Biblia y en el Talmud*; Bs. As., Valerio Abeledo, 1948.
BLAKE, William: *El demonio es parco* (aforismos seleccionados por Heriberto Yepes); México D. F., Verdehalago, 2006.
BIOY CASARES, Adolfo: *Borges* (1931 a 1989); Barcelona, Destino, 2006.
HARTMANN, Nicolai: *Introducción a la filosofía* (1949); México, Universidad de México, 1961.
HILDEBRAND, Dietrich von: *Ética* (1953); Madrid, Encuentro, 1983.
SINGER, Peter: *Ética práctica* (1993); Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
UNAMUNO, Miguel de: *Soledad* (1905 a 1906); Bs. As., Espasa-Calpe, 1946.

Capítulo 10

- ARISTÓTELES: *La política*; Barcelona, Iberia, 1986 (6ª).
MONTAIGNE, Michel de: *Ensayos* (1580 a 1588); Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.
ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas* (1930); Madrid, Espasa-Calpe, 1986 (25ª).
REYES, Alfonso: *Cuestiones gongorinas*; Madrid, Espasa-Calpe, 1927.
SPINOZA, Baruch: *La reforma del entendimiento* (1661); Bs. As., Aguilar, 1971 (5ª).
STEWART, Mattheu: *El hereje y el cortesano* (2006); s/l, Biblioteca Buridán, 2007.
THOREAU, Henry David: *Walden, o la vida en los bosques* (1852); México D. F., UNAM., 1996.

Capítulo 11

- DESCARTES, René: *Principios de filosofía* (1647); Bs. As., Losada, 1951.
- GÓMEZ, José: *El teísmo moral en Kant*; Madrid, Cristiandad, 1983.
- KANT, Immanuel: *Metafísica de las costumbres* (1797); Bs. As., CSIC, 1993.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); Madrid, Espasa-Calpe, 1981 (7ª).
 - Crítica de la razón pura* (1781); Bs. As., Alfaguara, 1998.
 - Crítica de la razón práctica* (1788); Madrid, Espasa-Calpe, 1984 (3ª).
 - Lecciones de ética* (1775 a 1785); Barcelona, Crítica, 2002.
 - La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793); Madrid, Alianza, 1969.
- LAQUEUR, Thomas: *Sexo solitario* (2003); Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2007.
- LORENZ, Konrad: *Consideraciones sobre las conductas animal y humana* (1941 a 1963); Barcelona, Planeta, 1985.
- MERTON, Thomas: *Nuevas semillas de contemplación*; Santander, Sal Terrae, 1993.
- ORTEGA Y GASSET, José: *El espectador* (1916); Madrid, Espasa-Calpe, 1928 (3ª) (tomo I).
- RUSSELL, Bertrand: *El conocimiento humano* (1948); Madrid, Revista de Occidente, 1950.
- THOREAU, Henry David: *Walden, o la vida en los bosques* (1852); México D. F., UNAM., 1996.

Capítulo 12

- ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*; México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
- HILDEBRAND, Dietrich von: *Moralidad y conocimiento ético de los valores* (1919); Madrid, Cristiandad, 2006.
- REINACH, Adolf: *Anotaciones sobre filosofía de la religión* (1916/7); Madrid, Encuentro, 2007.

Capítulo 13

- AGUSTÍN, San: *La ciudad de Dios* (dos tomos); Bs. As., Club de Lectores, 1989.
- ALBERINI, Coriolano: *Escritos de ética* (1908 a 1925); Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1973.
- ARISTÓTELES: *Ética nicomaquea*; México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
- ASTRADA, Carlos: *La ética formal y los valores*; La Plata, Universidad de la Plata, 1938.
- BARRETT, Cyril: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein* (1991); Madrid, alianza, 1994.
- BESTEIRO, Julián: *Los juicios sintéticos «a priori» desde el punto de vista lógico*; Madrid, La Lectura, 1927.
- BIOY CASARES, Adolfo: *Borges* (1931 a 1989); Barcelona, Destino, 2006.
- BLAKE, William: *Poemas y profecías*; Córdoba, Assandri, 1957.
- BRENTANO, Franz: *Psicología* (1874); Madrid, Revista de Occidente, 1926.
- El origen del conocimiento moral* (1889); Madrid, Revista de Occidente, 1927.
- BUNGE, Mario: *Ética y ciencia* (1962); Bs. As., Siglo Veinte, 1985 (3ª).
- Intuición y razón* (1962); Bs. As., Sudamericana, 1996.
- DUJOVNE, León: *Teoría de los valores y filosofía de la historia*; Bs. As., Paidós, 1959.
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de filosofía* (dos tomos); Madrid, Alianza, 1983.
- GOLDAR, Juan Carlos: *Anatomía de la mente*; Bs. As., Salerno, 1993.
- GUERRERO, Luis: *Determinación de los valores morales* (1928); Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1983.
- HARTMAN, Robert: *La estructura del valor* (1958); México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- HARTMANN, Nicolai: *Ethics* (1926); Londres, George Allen, 1950.
- HEMPEL, C: *Confirmación, inducción y creencia racional* (1960); Bs. As., Paidós, 1975.
- HILDEBRAND, Dietrich von: *Ética* (1953); Madrid, Encuentro, 1983.
- Moralidad y conocimiento ético de los valores* (1919); Madrid, Cristiandad, 2006.
 - ¿Qué es filosofía?* (1960); Madrid, Encuentro, 2000.
- HUME, David: *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751); Bs. As., Losada, 1945.
- KANT, Immanuel: *Crítica del juicio* (1790); Madrid, Espasa-Calpe, 1999 (8ª).
- Crítica de la razón pura* (1781); Bs. As., Alfaguara, 1998.

- LOCKE, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690); México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- LORENZ, Konrad: *Consideraciones sobre las conductas animal y humana* (1941 a 1963); Barcelona, Planeta, 1985.
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan: *Max Scheler* (1965); Bs. As., Nova, 1966.
- MOORE, George: *Defensa del sentido común y otros ensayos* (1958); Madrid, Orbis, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich: *El anticristo* (1888); Bs. As., Marymar, 1976.
 --*Consideraciones intempestivas* (1874); Madrid, Aguilar, 1949 (2ª) (tomo II de sus *Obras completas*).
- ORESTANO, Francesco: *Los valores humanos* (1907); Bs. As., Argos, 1947.
- ORTEGA Y GASSET, José: "¿Qué son los valores?" (1923); Madrid, Revista de Occidente, 1983 (tomo VI de sus *Obras completas*).
 --"Amor en Stendhal" (1926); Madrid, Revista de Occidente, 1983 (tomo V de sus *Obras completas*).
- PINTOR RAMOS, Antonio: *El humanismo de Max Scheler*; Madrid, Editorial Católica, 1978.
- QUINE, Willard van Ormand: *Desde un punto de vista lógico* (1953); Barcelona, Paidós, 2002.
- RACHELS, James: *Introducción a la filosofía moral* (2003); México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- RAMÓN Y CAJAL, Santiago: *Charlas de café* (1932); Madrid, Espasa-Calpe, 1966 (9ª).
- REINER, Hans: *Vieja y nueva ética* (1960); Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- RIBOT, Théodule: *Ensayo sobre las pasiones* (1907); Madrid, Daniel Jorro, s/f.
 --*La psicología de los sentimientos* (1896); Madrid, Librería de Fernando Fe, 1900.
 --*La lógica de los sentimientos* (1905); Madrid, Daniel Jorro, 1905.
- RUSSELL, Bertrand: *Religión y ciencia* (1935); México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- SCHELER, Max: *Ética* (1913); Bs. As., Revista de Occidente, 1948 (2ª) (dos tomos).
 --*El santo, el genio, el héroe* (1921); Bs. As., Nova, 1961.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *El mundo como voluntad y representación* (2 tomos, 1859); Bs. As., El Ateneo, 1950.
- UNAMUNO, Miguel de: *Inquietudes y meditaciones* (1898 a 1936); Madrid, Afrodisio Aguado, 1957.
 --*Viejos y jóvenes* (1902 a 1904); Madrid, Espasa-Calpe, 1968 (5ª).
 --*Del sentimiento trágico de la vida* (1912); Bs. As., Losada, 1964.
- VOLTAIRE: *Diccionario filosófico* (seis tomos, 1764); Valencia, F. Sempere, s/f.

Capítulo 14

- DESCARTES, René: *Discurso del método* (1637); Bs. As., Aguilar, 1980 (11ª).
- EDMONDS, David y EIDINOW, John: *El perro de Rousseau* (2006); Barcelona, Península, 2007.
- HUME, David: *Investigación sobre los principios de la moral* (1751); Bs. As., Losada, 1945.
- MONTAIGNE, Michel de: *Ensayos* (1580 a 1588); Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

Apéndice, sección I

- MICHELMORE, Peter: *Einstein* (1962); Barcelona, Labor, 1966.

Apéndice, sección II

- GUYAU, Jean-Marie: *Esbozos de una moral sin obligación ni sanción* (1885); Bs. As., Americalee, 1944.
 --*La moral de Epicuro* (1878); Bs. As., Americalee, 1943.
- LA METTRIE, Julien Offroy de: *Anti-Séneca* (1748); Bs. As., El cuenco de plata, 2005.

Apéndice, sección III

BENTHAM, Jeremy: *Deontología o ciencia de la moral* (1834); París, Librería de Gouas, 1839!! (3 tomos).
JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología*; México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

Apéndice, sección IV

MILL, John Stuart: *El utilitarismo* (1863); Bs. As., Aguilar, 1974 (5ª).
MORTON, Arthur: *Vida e ideas de Robert Owen* (1962); Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

Apéndice, sección V

KROPOTKIN, Pètr: *Origen y evolución de la moral* (1921); Bs. As., Americalee, 1945.

Apéndice, sección VI

RUSSELL, Bertrand: *Ensayos filosóficos* (1910); Madrid, Alianza, 1985 (7ª).

Apéndice, sección VII

BLAKE, William: *Primeros libros proféticos*; México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 (2ª).
BRENTANO, Franz: *El origen del conocimiento moral* (1889); Madrid, Revista de Occidente, 1927.
CADALSO, José: *Cartas marruecas* (aprox. 1770); Madrid, Editora Nacional, 1975.

Apéndice, sección VIII

BORGES, Jorge Luis: *Textos recobrados (1931-1955)*; Bs. As., Emecé, 2007.
NORDAU, Max: *Las mentiras convencionales de la civilización* (1884); Valencia, F. Sempere, s/f (2 tomos).
RUSSELL, Bertrand: *¿Por qué no soy cristiano?* (1927); Bs. As., Hermes, 1958.
TOLSTOI, León: *Lo que debe hacerse*; Barcelona, Mancis, 1902.

Apéndice, sección IX

DENNETT, Daniel: *La libertad de acción* (1984); Barcelona, Gedisa, 1992.
PLANCK, Max: *¿Adónde va la ciencia?* (1933); Bs. As., Losada, 1941.
RUSSELL, Bertrand: *¿Por qué no soy cristiano?* (1927); Bs. As., Hermes, 1958.
-- *Ensayos filosóficos* (1910); Madrid, Alianza, 1985 (7ª).

Apéndice, sección X

EINSTEIN, Albert: *Mi visión del mundo* (1934); Bs. As., Hispamérica, 1985.
VAZ FERREIRA, Carlos: *Los problemas de la libertad y los del determinismo*; Montevideo, CRROU, 1957.

Apéndice, sección XI

- AGUSTÍN, San: *El sermón de la montaña*; Bs. As., Emecé, 1945.
--*Sermones sobre los mártires* (aprox. 415); Madrid, Católica, 1984 (tomo XXV de sus *Obras completas*).
- FROMM, Erich: *Ética y psicoanálisis* (1947); México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1953.
- RUSSELL, Bertrand: *¿Por qué no soy cristiano?* (1927); Bs. As., Hermes, 1958.

Apéndice, sección XII

- ASTRADA, Carlos: *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*; Bs. As., Dédalo, 1960.
- CATLIN, George: *Historia de los filósofos políticos* (aprox. 1941); Bs. As., Peuser, 1946. CARRASCO, Eduardo: *Nietzsche y los judíos*; Santiago de Chile, Catalonia, 2008.
- CRAGNOLINI, Mónica (compiladora): *Nietzsche: actual e inactual*; Bs. As., Oficina de Publicación del C.B.C., 1996 (dos tomos).
- CRANE BRINTON, Clarence: *Nietzsche* (aprox. 1941); Bs. As., Losada, 1952 (2ª).
- ENGUITA, José: *El joven Nietzsche*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- HITLER, Adolfo: *Mi lucha* (1923 a 1928); Barcelona-Santiago de Chile, Wotan, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Consideraciones intempestivas* (1876); Madrid-Bs. As., Aguilar, 1959 (3ª) (tomo II de sus *Obras completas*).
- *Correspondencia*; Bs. As., Aguilar, 1951 (tomo XV de sus *Obras completas*).
- Ecce homo* (1888); Madrid, Alianza, 1976 (2ª).
- El anticristo* (1888); Bs. As., Gradifco, 2005.
- El crepúsculo de los ídolos* (1889); Bs. As., Equís, 1945.
- Fragments póstumos* (tomo IV, 1885 a 1889); Madrid, Tecnos, 2008.
- Humano, demasiado humano* (dos tomos, 1874-1878); Bs. As., Aguilar, 1951 (tomo III y IV de sus *Obras completas*).
- La genealogía de la moral* (1887); Bs. As., Gradifco, 2005.
- La voluntad de poder* (1887); Bs. As., Aguilar, 1947 (tomo IX de sus *Obras completas*).
- FEINMANN, José: *La filosofía y el barro de la historia*; Bs. As., Planeta, 2008.
- RAMÓN Y CAJAL, Santiago: *Charlas de café* (1932); Madrid, Espasa-Calpe, 1966 (9ª).
- ROSS, Werner: *Nietzsche* (1989); Barcelona, Paidós, 1994.
- RUSSELL, Bertrand: *Historia de la filosofía occidental* (tomo II, 1946); Bs. As., Espasa-Calpe, 1947.
- VAN DOVSKY, Lee: *La erótica de los genios*; Bs. As., Santiago Rueda, 1947.

Apéndice, sección XIII

- BLEICHMAR, Silvia (compiladora): *Temporalidad, determinación, azar*; Bs. As., Paidós, 1994.
- DEVI, Indra: *Yoga y salud*; Bs. As., Rei Argentina, 1995.
- EYSENCK, Hans: *Estudio científico de la personalidad* (1952); Bs. As., Paidós, 1959.
- FORD, Henry: *El judío internacional* (1920-1923); Leipzig, Hammer-Verlag, 1924.
- FROMM, Erich: *Anatomía de la destructividad humana*; México, Siglo XXI, 1985 (6º).
- *Ética y psicoanálisis* (1947); México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- GOLDAR, Juan Carlos: *Anatomía de la mente*; Bs. As., Salerno, 1993.
- Introducción al diagnóstico de las psicosis*; Bs. As., Salerno, 1994.
- HUXLEY, Aldous: *La filosofía perenne* (1945); Bs. As., Sudamericana, 1947.
- LARRAÑAGA, Ignacio: *El Hermano de Asís*; s/l, Paulinas, 1980.
- LAZARE, Bernard: *El antisemitismo* (1894); Bs. As., La Bastilla, 1974. Rousseau
- MARÍN, Juan: *Lao-Tszé*; Bs. As., Espasa-Calpe, 1952.
- MARX, Karl: *La cuestión judía* (1843); Bs. As., Coyoacán, s/f.
- PAPINI, GIOVANNI: *Gog* (1931); Barcelona, Plaza y Janés, 1962.
- PASAMONTE, Oscar: *Carácter del nacimiento*; s/l, Oscar Luis Pasamonte, 2000.
- PORCHÈ, François: *Tolstoi* (1935); Bs. As., Losada, 1958.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Escritos polémicos*; Madrid, Tecnos, 1994.

- SAITSCHICK, Robert: *Quid est veritas?*; Berlín, Ernst Hofmann, 1907.
 SCHALLMAN, Lázaro: *Max Nordau*; Bs. As., Congreso Judío Mundial, 1970.
 SCHOPENHAUER, Arthur: *Metafísica del amor sexual* (1844); Bs. As., Goncourt, 1975.
 --*Parerga y Paralipomena* (1851); Madrid, Trotta, 2009 (dos tomos).
 SCHWEITZER, Albert: *El pensamiento de la india*; México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
 SHELDON, William: *Las variedades del temperamento* (1942); Bs. As., Paidós, 1955.
 THOREAU, Henry David: *Walden, o la vida en los bosques* (1852) México D.F., Novarro -México, 1959.
 TOLSTOI, León: *Cuál es mi fe* (1883); Barcelona, Mentora, 1927.
 UNAMUNO, Miguel de: *Almas de jóvenes* (1904); Bs. As., Espasa-Calpe, 1944.

Apendicitis

- AGUSTÍN, San: *La ciudad de Dios*; Bs. As., Club de Lectores, 1989 (dos tomos).
 ARDREY, Robert: *La evolución del hombre: la hipótesis del cazador* (1976); Madrid, Alianza, 1986 (4°).
 BARRETT, Rafael: *Obras completas* (1900 a 1910); Bs. As., Americalee, 1943.
 CAMACHO, Santiago: *20 grandes conspiraciones de la historia*; Bs. As., El Ateneo, 2003.
 LEDERMAN, Leon: *La partícula divina* (1993); Barcelona, Critica, 1996.
 MILLER, Henry: *El tiempo de los asesinos* (1952); Bs. As., Sur, 1965.
 NIETZSCHE, Friedrich: *La genealogía de la moral* (1887); Bs. As., Gradifco, 2005.
 OPARIN, Aleksandr: *El origen de la vida* (1936); Bs. As., Losada, 1960 (4°).
 PAPP, Desiderio: *Einstein, historia de un espíritu*; Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
 RAMÓN Y CAJAL, Santiago: *Charlas de café* (1932); Madrid, Espasa-Calpe, 1966 (9°).
 SCHELER, Max: *Ética* (dos tomos, 1913); Bs. As., Revista de Occidente, 1948 (2°).
 SCHOPENHAUER, Arthur: *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836); Bs. As., Siglo Veinte, 1947.

Peritonitis, sección I

- HÖFFDING, Harald: *Historia de la filosofía moderna* (tomo II, 1905); Madrid, Daniel Jorro, 1907.
 HORGAN, John: *El fin de la ciencia* (1996); Barcelona, Paidós, 1998.
 POPPER, Karl: *El yo y su cerebro* (1977); Barcelona, Labor, 1985.
 -- *Búsqueda sin término* (1974); Madrid, Tecnos, 1977.
 -- *La miseria del historicismo* (1957); Madrid, Taurus, 1961.
 -- *Conocimiento objetivo* (1972); Madrid, Tecnos, 1982.
 -- *Teoría cuántica y el cisma en física* (Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica*; tomo III, 1951 a 1956); Madrid, Tecnos, 1992 (2°).
 -- *Conjeturas y refutaciones* (1963); Barcelona, Paidós, 1967.
 -- *La responsabilidad de vivir* (1994); Barcelona, Paidós, 1997

Peritonitis, sección II

- BOWLER, Peter: *El eclipse del darwinismo* (1983); Barcelona, Labor, 1985.
 GOLDAR, Juan: *Biología de la memoria*; Bs. As., Salerno, 1978.
 HARTMANN, Eduard von: *El darwinismo* (1875); Sevilla-Madrid, Imprenta de R. Baldaraque, 1879.
 JENNINGS, Herbert: *Bases biológicas de la naturaleza humana* (1930); Bs. As., Espasa-Calpe, 1942.
 NÚÑEZ, Diego (compilador): *El darwinismo en España*; Madrid, Castalia, 1969.
 POPPER, Karl: *La responsabilidad de vivir* (1994); Barcelona, Paidós, 1997
 RATTRAY TAYLOR, Gordon: *El gran misterio de la evolución* (1981); Bs. As., Sudamericana-Planeta, 1984.
 RUSE, Michael: *La filosofía de la biología* (1973); Madrid, Alianza, 1979.
 RUSSELL, Edward Stuart: *La finalidad de las actividades orgánicas* (1943); Bs. As., Espasa-Calpe, 1948.
 SANVISENS HERREROS, Alejandro: *Toda la verdad sobre la evolución*; Barcelona, PPU, 1996.
 SCHOPENHAUER, Arthur: *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836); Bs. As., Siglo Veinte, 1947.

- SCHWARTZ, Pedro (et. al.): *Encuentro con Karl Popper*; Madrid, Alianza, 1993.
SPENCER, Herbert: *El progreso, su ley y su causa* (1857); Madrid, La España Moderna, s/f.
TOLCACHIER, Alberto (et. al.): *Temas de medicina ambiental*; Bs. As., Sociedad Argentina de Medicina Ambiental A. C., 2001.

Peritonitis, sección III

- CARNAP, Rudolf: *Fundamentación lógica de la física* (1966); Madrid, Hyspamérica, 1985.
GOLDBERG, Philip: *La dimensión intuitiva*; Bs. As., Sudamericana, 1991.
HOLTON, Gerald: *Einstein, historia y otras pasiones* (1995); Madrid, Taurus, 1998.
KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura* (1781); Bs. As., Alfaguara, 1998.
LAKATOS, Imre: *Matemáticas, ciencia y epistemología*; Madrid, Alianza, 1987 (2°).
LEIBNIZ, Gottfried: *Correspondencia con Arnauld* (1686); Bs. As., Losada, 2004.
POPPER, Karl: *Conocimiento objetivo* (1972); Madrid, Tecnos, 1982 (2°).
RHINE, Joseph: *El alcance de la mente* (1947); Bs. As., Paidós, 1974 (3°).
SHELDRAKE, Rupert: *De perros que saben que sus amos está en camino de casa* (1999); Barcelona, Paidós, 2001.

Peritonitis, sección IV

- BARASH, David: *El comportamiento animal del hombre* (1979); Barcelona, ATE, 1981.
DAWKINS, Richard: *El gen egoísta* (1976); Barcelona, Salvat, 1985.
HILDEBRAND, Dietrich von: *Ética* (1953); Madrid, Encuentro, 1983.

Índice de nombres

A

Agustín, San: 27, 104, 110, 132, 133, 199, 230, 234, 448, 598, 688
 Alberini, Coriolano: 249
 Alexander, Samuel: 246
 Alf: 368, 665
 Amiel, Henri: 31, 32
 Anaximandro: 178
 Andler, Charles: 468
 Anselmo, San: 260
 Antístenes: 286
 Ardrey, Robert: 582
 Aristóteles: 58, 101, 141, 180 a 182, 185, 286 a 289, 292, 302, 333, 431, 649
 Arnauld, Antoine: 104, 655
 Arquímedes: 243, 245
 Astrada, Carlos: 295, 296, 464, 468
 Ayarragaray, Carlos: 49, 59, 133
 Ayer, Alfred: 266

B

Baeumler, Alfred: 463
 Barash, David: 700
 Barrett, Rafael: 90, 93, 565, 667
 Barrett, Cyril: 257
 Bayle, Pierre: 94, 103
 Bentham, Jeremy: 6, 108, 240, 349 a 377, 384, 398
 Bergson, Henri: 53, 167, 250, 251, 253, 276
 Berkeley, George: 6, 67, 606, 637, 651
 Besteiro, Julián: 264
 Bin Laden: 299
 Bioy Casares, Adolfo: 53, 127, 213
 Blackmore, Susan: 44
 Blake, William: 137, 275, 408
 Bonaparte, Napoleón: 412
 Borges, Jorge Luis: 23, 53, 64, 127, 141, 213, 419
 Boutroux, Émile: 50, 295
 Bowler, Peter: 623
 Brentano, Franz: 223, 230, 237, 403 a 410
 Brouwer, Luitzen: 22
 Browning, Robert: 57

Bruno, Giordano: 338
 Buda: 390, 516, 560, 594
 Bunge, Mario: 246, 271
 Burbank, Luther: 623
 Bush, George: 468
 Butler, Samuel: 41

C

Cadalso, José: 408
 Calígula: 444
 Camba, Julio: 31
 Campoamor, Ramón de: 64
 Cantor, Georg: 21
 Carnap, Rudolf: 273, 608, 662
 Carrasco, Eduardo: 459, 460, 461
 Catlin, George: 466
 Catón: 28
 Cicerón: 58
 Colón, Cristóbal: 5, 79 a 85
 Copérnico: 177, 296, 522
 Crane Brinton, Clarence: 461, 465
 Crates: 520
 Crisipo: 94, 442
 Critón: 26, 28, 234
 Curie, Marie: 44

Ch

Chesterton, Gilbert: 118

D

Darwin, Charles: 56, 117, 176, 177, 178, 296, 394, 522, 551, 553, 562, 563, 574, 578, 607 a 610, 623 a 630, 633, 702
 Dawkins, Richard: 44, 117, 702
 Defoe, Daniel: 66
 Demócrito: 334, 585
 Dennett, Daniel: 6, 421, 422
 Descartes, René: 102, 103, 162, 298, 337, 512, 667
 Devi, Indra: 523
 Diderot, Denis: 5, 26, 61, 87 a 92
 Diógenes el Cínico: 385, 480, 519
 Diógenes Laercio, 519, 520
 Dirac, Paul: 295
 Dolina, Alejandro: 394, 519, 704
 Dostoievski, Fedor: 66, 72
 Dujovne, León: 185

E

Einstein, Albert: 6, 50, 96, 316, 317, 424, 431, 433 a 438, 442, 556, 597, 607, 608, 651, 662
 Empédocles: 180, 521, 650
 Engels, Friedrich: 73, 75, 77
 Enguita, José: 462
 Epicteto: 96, 338, 520, 681
 Epicuro: 295, 311, 332 a 343, 347, 348, 380, 384, 389, 390, 521, 530
 Evagrio del Ponto: 30
 Eysenck, Hans: 490

F

Federer, Roger: 108
 Feinmann, José: 458
 Fermat, Pierre de: 299
 Ferrara, Alessandro: 109
 Ferrater Mora, José: 248
 Feuerbach, Ludwig: 65
 Flaubert, Gustave: 573
 Ford, Henry: 556
 France, Anatole: 45
 Francisco de Asís, San: 89, 125, 182, 208, 219, 230, 272, 327, 356, 448, 449, 520
 Freud, Sigmund: 177, 450, 452, 473, 518, 557, 694
 Fromm, Erich: 450, 504, 505, 518, 531
 Funes, Jorge: 80, 83, 84

G

Galileo, 51, 177, 267, 296
 Galtieri, Leopoldo: 487
 Gandhi, Mohandas: 58, 316, 317, 436, 577, 647, 702
 García Blanco, Manuel: 54
 Gates, Bill: 356, 417
 Gauss, Carl: 21
 Gere, Richard: 336
 Goethe, Johann: 212, 213
 Goldar, Juan Carlos: 196, 197, 513, 614, 615, 616
 Gómez, José: 177
 Guerrero, Luis: 230
 Guevara, Ernesto "Che": 399, 467
 Guyau, Jean Marie: 6, 34, 321 a 348

H

Haeckel, Ernst: 466, 617, 622, 623
 Hartman, Robert: 260, 268
 Hartmann, Nicolai: 136, 239, 242, 247, 275, 294
 Hegel, Georg: 5, 50, 63, 64, 65, 74, 108
 Heine, Heinrich: 213, 411
 Heisenberg, Werner: 295, 424
 Hempel, Carl: 251
 Heracles: 119
 Hilbert, David: 21
 Hildebrand, Dietrich von: 5, 123 a 138, 179 a 188, 192 a 206, 211, 212, 223, 225, 235, 240, 241, 279, 283, 294, 311, 686
 Hipócrates: 473
 Hitler, Adolf: 109, 149, 150, 215, 317, 318, 374, 442, 458, 459, 460, 463 a 467, 470, 471, 536, 552, 556, 685, 686
 Hobbes, Thomas: 45, 103, 113, 267, 345, 347, 387, 388, 423
 Höfding, Harald: 5, 103, 104 a 111, 118, 608
 Horgan, John: 610
 Hume, David: 5, 20, 41, 223, 245, 266, 297, 300 a 306
 Huxley, Aldous: 473, 474, 522
 Huxley, Julian: 610

I

Isaías: 20, 438, 562

J

Jennings, Herbert: 623, 624
 Jenofonte :208, 355
 Jesús, 5, 25 a 28, 37, 47, 49, 53, 58, 59, 60, 89, 91, 111, 127, 129, 133, 182, 202, 234, 238, 241, 275, 289, 298, 300, 326, 390, 394, 436, 437, 438, 448, 516, 556, 664, 686, 687
 Johnson, Samuel: 67, 213
 Jones, Jim: 318

K

Kafka, Franz: 443
 Kant, Immanuel: 5, 20, 24, 60, 110, 111, 145 a 174, 177, 192, 197, 217, 226, 254, 260 a 266, 427, 599, 654
 Kaysing, Bill: 597
 Kierkegaard, Soren: 102
 Klineberg, Otto: 114

Kornblihtt, Alberto: 551
 Krause, Karl: 59, 60
 Kropotkin, Pëtr: 6, 387 a 394

L

La Mettrie, Julien Offroy de: 87, 339, 347
 Lafargue, Paul: 46, 77
 Lakatos, Imre: 661
 Lakota, Kiril: 54
 Lamarck, Jean-Baptiste: 551, 574, 621, 622, 623, 626
 Lao Tsé: 50, 480
 Laplace, Pierre: 21
 Laqueur, Thomas: 5, 145
 Larrañaga, Ignacio: 520
 Las Casas, fray Bartolomé de: 80
 Lazare, Bernard: 556
 Le Dantec, Félix: 616
 Lederman, Leon: 595
 Legrand, Mirtha: 143
 Leibniz, Gottfried: 5, 66, 93 a 104, 143, 147, 160, 266, 654, 667, 676
 Lenin, Vladimir: 467
 Linton, Ralph: 114
 Locke, John: 114, 266, 268, 271, 391
 Lorenz, Konrad: 51, 145, 292, 628
 Lotze, Rudolph: 230
 Lumet, Sidney: 556
 Lutero, Martín: 104
 Lynch, Charles: 35

LI

Llambías de Azevedo, Juan: 187, 244, 273, 295

M

MacDougall, William: 623
 Machado, Antonio: 54
 Mao Zedong: 468
 María, virgen: 49
 Marín, Juan: 480
 Marx, Karl: 5, 69 a 77, 141, 247, 459, 556
 McDowell, Josh: 58
 Meinong, Alexius: 230
 Mendel, Gregor: 623
 Menéndez Pidal, Ramón: 80
 Merton, Thomas: 157
 Metrocles: 520
 Michelmore, Peter: 316, 317
 Mill, John Stuart: 6, 266, 377 a 385
 Miller, Henry: 66, 595
 Moisés: 368, 436

Montaigne, Michel de: 15, 87, 142, 297, 299
 Montesquieu: 345
 Moore, George: 260
 Morton, Arthur: 385
 Mussolini, Benito: 287, 465 a 467

N

Nerón: 89, 91
 Newton, Isaac: 51, 226, 258, 596
 Nietzsche, Friedrich: 5, 6, 35, 58, 63 a 67, 197, 213, 238, 240, 298, 457 a 471, 578, 598, 682
 Nordau, Max: 6, 15, 411 a 419, 556
 Novalis: 15, 56

O

Orestano, Francesco: 218, 229
 Ortega y Gasset, José: 60, 139, 140, 141, 156, 229, 280
 Orwell, George: 66
 Owen, Robert: 385, 386

P

Pablo, San: 26, 48, 49, 448
 Papini, Giovanni: 51, 478
 Papp, Desiderio: 53, 54
 Paradiso, Patricia: 624, 625
 Pasamonte, Oscar: 490
 Pascal, Blas: 232
 Pelagio: 104
 Peoc'h, René: 674
 Pericles: 57
 Pintor Ramos, Antonio: 185
 Pinzón, Martín Alonso: 5, 79, 81, 82, 83, 90
 Pitágoras: 179, 272, 502, 661, 662, 664
 Plank, Max: 424, 433
 Platón: 5, 26, 41, 53 a 61, 64, 87, 126, 207, 208, 234, 333, 355, 362, 363, 431, 492, 584, 664, 682
 Plinio el Viejo: 80
 Poincaré, Henri: 21, 22
 Pompeyo: 519
 Popper, Karl: 5, 6, 32, 56, 61, 64, 69, 71 a 78, 257, 603 a 610, 622, 626 a 633, 661
 Porché, François: 29, 481
 Posidonio: 519
 Prose, Francine: 30
 Putnam, Hilary: 226

Q

Quine, Willard van Orman: 266

R

Rachels, James: 270, 287
 Ramón y Cajal, Santiago: 241, 464, 573
 Rattray Taylor, Gordon: 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634
 Reinach, Adolf: 179
 Reiner, Hans: 272
 Reyes, Alfonso: 141
 Rhine, Joseph: 670, 671, 684
 Ribot, Théodule: 205, 252, 253
 Riemann, Bernhard: 51
 Roeder, Karl: 449
 Ross, Werner: 469
 Rousseau, Jean-Jacques: 5, 94, 107, 111 a 118, 145, 147, 155
 Rumeu de Armas, Antonio: 79
 Ruse, Michael: 623, 624
 Russell, Bertrand: 6, 103, 104, 177, 221, 222, 223, 246, 395 a 401, 419, 424, 426, 455, 462
 Russell, Edward: 611 a 616, 620, 621

S

Saint-Exupéry, Antoine de: 66
 Saitschick, Robert: 473
 San Martín, José de: 371
 Sánchez de Bustamante, Teodoro: 21, 23
 Sánchez Dragó, Fernando: 47
 Sanvisens Herreros, Alejandro: 629, 630
 Sartre, Jean-Paul: 65
 Savage Landor, Walter: 25
 Scheler, Max: 5, 20, 123, 185, 186 a 191, 195, 201 a 203, 208, 216 a 220, 226, 230, 235 a 244, 273 a 275, 294, 295, 306, 312, 578
 Schopenhauer, Arthur: 45, 50, 63, 64, 96, 117, 150, 167, 178, 213, 227, 240, 327, 392, 403, 435, 458, 467, 469, 509, 552, 578, 626, 628, 637
 Schweitzer, Albert: 19, 24, 283, 516
 Seifert, Josef: 102
 Séneca: 5, 26, 28, 87 a 92, 101, 339
 Shakespeare, William: 212, 213
 Sheldon, William: 43, 474, 475, 476, 481, 482, 484, 488, 491, 492, 493, 495, 497, 504, 535, 538, 547

Sheldrake, Rupert: 674
 Singer, Peter: 71, 134
 Skutch, Alexander: 23 a 28, 32 a 39, 43
 Smart, Maxwell: 665
 Sócrates: 25, 26, 28, 37, 55, 57, 58, 60, 89, 126, 133, 179, 203, 208, 234, 240, 271, 286, 316, 339, 340, 355, 362, 378, 390, 427, 431, 443, 480, 520, 682, 703
 Spencer, Herbert: 110, 272, 466, 578, 622, 623, 634 a 636
 Spinoza, Baruch: 5, 24, 96, 98, 103, 104, 139, 142 a 144, 147, 178, 267, 348, 556, 691
 Stalin, Joseph: 66, 685
 Stewart, Matheu: 139, 143
 Stirner, Max: 681
 Strauss, David: 59, 411

T

Tales de Mileto: 500
 Teresa de Jesús, Santa: 201, 241, 299
 Thoreau, Henry David: 143, 158, 536
 Tinelli, Marcelo: 143
 Tolomeo: 80
 Tolstoi, León: 29, 30, 31, 90, 208, 240, 297, 416, 481, 545
 Tomás de Aquino, Santo: 230, 260
 Tönnies, Ferdinand: 267
 Torquemada, Tomás de: 27

U

Unamuno, Miguel de: 19, 54, 65, 107, 119, 127, 136, 198, 232, 251, 336, 337, 452, 509, 626, 633
 Ureña, Enrique: 60

V

Van Dovski, Lee: 464
 Van Gogh, Vincent: 248
 Van Helmont, Johannes Baptista: 664
 Vaz Ferreira, Carlos: 6, 424, 431 a 435
 Vicent, Manuel: 28
 Voltaire, 5, 63, 66, 67, 94, 296
 Von Hartmann, Eduard: 178, 616 a 620

W

Waddington, C. H.: 44
 Wallace, Alfred Russell: 56, 176
 Wilde, Oscar: 449
 Wisser, Richard: 463
 Wittgenstein, Ludwig: 257

Este libro se terminó de bajar a Internet
en la ciudad de Buenos Aires
el día 24 de noviembre del 2009,
aniversario 150 de la publicación
de *El origen de las especies*