

bargo, sencillamente decir que la respuesta a la pregunta *qué es la filosofía* es, sin más, filosofar. De modo que intentaremos seguir haciéndolo.

Volvamos a las relaciones entre la filosofía y el barro de la historia. No hemos terminado aún con Descartes y conjeturo que no lo haremos nunca. Sigamos. Descartes puede mostrar efectivamente la existencia de su subjetividad porque su subjetividad es él, sin más. La encuentra en sí mismo, encuentra en sí mismo la duda. Pero todo eso que ve ahí afuera, ya no es él, no es su subjetividad, es una infinitud de cosas que están ahí y a las que llamamos *realidad externa*. Descartes habla de la *res extensa* y de la *res cogitans*, nuestro conocido *cogito*. Pero, ¿cómo hago para justificar la existencia de la realidad externa? Grave problema. Ahora, desde ahí, desde el *cogito*, ¿cómo demostrar que existe todo lo que está ahí afuera? Cuando yo era estudiante, en los años 60, salió una pequeña revista estudiantil y traía un chiste filosófico (debido, creo, al genio de Oscar Massota) que se desarrollaba en tres cuadritos. En el primero había un tipo con pinta de filósofo que decía: todo esto es muy simple: ahí hay un florero. Si ese florero existe es porque yo lo pienso. Mi pensamiento le da existencia. Entonces, primer cuadrito: el filósofo y el florero. Segundo cuadrito: si yo dejara de pensar que este florero existe —sigue razonando el filósofo—, el florero dejaría de existir. Tercer cuadrito: solo está el florero y el filósofo se esfumó. Era una interpretación marxista, una crítica marxista a la subjetividad del idealismo filosófico. Es decir, era decirle: vos estás tan seguro de tu yo que creés que a partir de tu subjetividad vas a poder fundamentar todo el orden de las cosas. Pero las cosas son más importantes que tu yo. Lo cual ya es un salto hacia el materialismo de Marx. El florero es la materia. Es ir directamente hacia Marx. Era un chiste hecho desde el marxismo. Es decir: ¿qué tendía a demostrar el chiste? Que lo material precede a lo subjetivo. Que es una de las postulaciones fundamentales del marxismo, decir que vamos a partir de la materialidad, y Marx parte de la materialidad porque su filosofía viene a expresar a un sujeto histórico, el proletariado, que trabaja la materia.

Descartes está en un serio problema. ¿Cómo salir del yo, cómo justificar la realidad externa? Y aquí hay una aflojada muy grande. Decide recurrir a la veracidad divina, con lo cual se deteriora enormemente el texto del *Discurso del método*. Descartes dice: todo eso que está ahí tiene que ser verdadero, ningún *malin genie* puede engañarme, dado que si no fuera verdadero yo no lo vería, y tiene que ser verdadero porque Dios no me puede engañar. O sea, si todo esto que yo estoy viendo no existiera, Dios me estaría engañando. En consecuencia, tiene que existir. El salto de Descartes fuera del *cogito* está basado en Dios. Pero, sin

→ la tarea es demostrar que el mundo existe desde el idealismo
no puede justificarse todo lo que ve, el mundo entonces
al la hace perder (F) Al discurso del método

chiste del H 7 el florero

Dios, vuelve a su método. \int \otimes , luego
embargo, cuando necesita demostrar la existencia de Dios, Descartes vuelve por sus fueros. Está claro que si confío en la veracidad divina tengo que preguntarme si Dios, en efecto, existe. ¿Cómo demuestra Descartes que hay un Dios? Muy legítimamente, con sus más legítimas herramientas. Torna a la subjetividad y dice: dado que existe en mí, en mi subjetividad, la idea de lo perfecto, lo perfecto debe existir; si no, no podría existir en mí la idea de la perfección. Con lo cual Descartes saca la prueba de la existencia de Dios de la galera de la subjetividad. Al fin y al cabo, estoy demostrando que Dios existe porque yo tengo en mí la idea de la perfección. Si la perfección existe es porque está en el sujeto la idea de la perfección; ergo, debe existir la perfección. El punto de partida es, otra vez, el *cogito*.

vs. Filosofía que parte del objeto (materialidad)
Pese a esto hay algo cierto: Descartes necesita de la veracidad divina para salir del sujeto. El problema —insisto— de la filosofía del sujeto es siempre salir del sujeto. Luego, ya lo veremos, vendrán las filosofías que quieren salir del sujeto de otro modo, es decir, evitando la centralización en el sujeto. Quieren salir del sujeto en tanto no partir del sujeto, no ubicar al sujeto como centralidad epistemológica. Pero las filosofías que instauran al sujeto como punto de partida indubitable tienen su serio problema con el objeto. El problema de estas filosofías es que el sujeto en todas ellas termina dominando al objeto, imponiéndose sobre el objeto; ergo, esto es lo que va a producir el desarrollo de las filosofías objetables, o, por decirlo más exactamente, materialistas y empiristas que van a responder desde la materialidad.

Descartes concluye su *Discurso del método* con un texto hermosísimo. Es destacable que escriba todo el *Discours* en francés, no en latín, tal como Lutero traduce la Biblia al alemán; es decir, todo esto ocurre en un contexto histórico que estamos viendo: el hombre no está esperando que las cosas le bajen del cielo, comienza a tomarlas entre sus propias manos. Por eso Descartes escribe en francés y el texto final es muy bello y creo que además dibuja la figura de un filósofo, de un auténtico filósofo. Termina el *Discurso del método* diciendo: «Sé bien que esta declaración que aquí hago no ha de servir para darme importancia en el mundo, pero tampoco deseo tenerla, pues más obligado me consideraré con aquellas personas que me permitan gozar de mi ocio sin obstáculos, que con los que me ofrezcan los empleos más honrosos de la tierra».⁵ O sea:

⁵ R. Descartes, *Discurso del método*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 135. Del *Discurso...* hay una muy buena y accesible edición de Colihue Clásica que, además, es bilingüe.

Final del discurso del método,
72
el filósofo

7 Heidegger y el nazismo

un filósofo prefiere gozar de su ocio a cualquier empleo que le ofrezcan. Esta es la condición del filósofo en Descartes: un reclamo del ocio como una actividad fundamental del filosofar. Esta identificación entre el ocio y la filosofía llevó a una interpretación muy equívoca de la filosofía que la identificó con la del hombre esencialmente distraído, ajeno y hasta torpe en los menesteres mundanos. Es la que utiliza Hannah Arendt cuando quiere defender a Heidegger de su incursión en el nacionalsocialismo. Lo equipara a Tales de Mileto, que, por mirar las estrellas, cayó en un pozo. Arendt, gran pensadora política del siglo XX, fue cuando muy jovencita alumna y hasta amante de Heidegger, de aquí acaso que se empeñara y se ocupara en protegerlo hasta el último de sus días. Pero, ¿fue por descuido o por «tontería» (como dice el mismo Heidegger: «mi gran tontería») que Heidegger se deslizó hacia el nazismo? Arendt esgrime la teoría del «filósofo distraído». No lo hará Herbert Marcuse. Esta teoría de Arendt, que retoma, en beneficio de Heidegger, la pequeña teoría del «filósofo distraído» no es aceptada por Marcuse. En una carta del 20 de enero de 1948 le escribe: «Un filósofo puede equivocarse en lo político —en cuyo caso reconocerá su error públicamente—, pero no es posible que se equivoque respecto de un régimen...» Y describe a continuación los horrores del nazismo. Heidegger se refugia en una actitud que expresa lo que sigue: nada de eso era visible desde 1933, cuando él asume su compromiso nacionalsocialista como *Rektor* de la Universidad de Friburgo. Admite que «en 1933 yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una reconciliación de los contrastes sociales y la salvación de Occidente de los peligros del comunismo». Marcuse, luego de dudar largamente en responderle, le escribe por fin el 13 de mayo de 1948: «Sabíamos, y yo mismo alcancé a verlo todavía, que el comienzo ya contenía el final, ya constituía el final. Nada se ha añadido que no estuviera presente desde el comienzo».⁶ Brevemente, Heidegger dice (o está diciendo): Auschwitz, desde el punto de vista de 1933, no era visible. Marcuse responde: para usted sí. Su concepción del filósofo no es la del distraído que se cae en el pozo, sino la del pensador capaz de horadar los tiempos y aventurar lo que se avecina. Ocurre que Arendt quería rescatarlo a Heidegger y Marcuse era inflexible con él. (Recuerdo, al pasar y cito de memoria, una línea de Heidegger en un texto sobre Nietzsche

⁶ Esta correspondencia se puede encontrar en *Conmemorando a Heidegger - Dossier de «Imago Agenda» 1997-2000* o en *Heidegger y el nazismo*, el célebre libro de Víctor Farías que disparó esta temática. En castellano lo publicó Fondo de Cultura Económica en 1998.

en *Caminos de bosque*: «La filosofía no es un cojo que ande detrás de los acontecimientos».)

Aquí, con cierta pulcritud, podríamos decir que hemos concluido con Descartes, pero sucede que con un filósofo no se termina nunca. No hay progreso en la filosofía. Siempre volvemos a visitar a los grandes. Lean, sin lugar a dudas, el *Discurso del método*. Está narrado en primera persona. Es un relato, como hará notar Jean François Lyotard en un buen texto que se titula «Misiva sobre la historia universal». (Y que está en un complejo texto que lleva por engañoso nombre: *La posmodernidad explicada a los niños*.) Descartes narra su gran experiencia: la de centralizar el principio de todo conocimiento en la subjetividad. Seguramente lo volveremos a encontrar en cada gran coyuntura del pensamiento.

Kant no se plantea como Descartes la cuestión sobre cómo salir del sujeto. Descartes quería salir del sujeto pero no abandonar al sujeto como punto de partida epistemológico. Dos líneas de repaso vertiginoso de Descartes: la duda me constituye, esta duda existe porque yo tengo una subjetividad, pero ahí fuera está la realidad externa, no tengo cómo demostrarla, pediré ayuda a Dios. ¿Qué encuentro de él en mí?: la idea de la perfección, Dios existe, no me puede engañar, si veo que hay cosas más allá de mí es porque son verdaderas. ¿Pero Descartes, que inaugura la modernidad, la subjetividad capitalista, que viene a entronizar al *subjectum* y a poner a Dios de lado, sigue recurriendo a lo divino! Esto es todo lo que puede decir Descartes sobre la existencia de la *res extensa*, la coseidad, ya que la *res cogitans* sí la tiene indubitable porque es su subjetividad.

El planteo de Kant invierte bastante la cuestión. Dirá: todo conocimiento comienza por la experiencia pero no se reduce a la experiencia. ¿Qué es aquí la experiencia? Hume, como los filósofos ingleses, tenía un marcado aprecio por la empiria. Era, claro, un empirista. Y su crítica al principio de causalidad preocupará a Kant. Hume, aproximadamente, decía: no hay verificación científica posible con el principio de causalidad. Establecemos causalidades por el *hábito*. Es el hábito el que nos dice que de una cosa se sigue otra. Pero todo puede cambiar, no hay nada asegurado. Tenemos el hábito de ver salir el sol. De ver salir la luna. O de una rama que se quiebra y cae al suelo. Eso es hábito. Si empujamos algo se deslizará. Causa-efecto. *Hábito*, dirá Hume. La cuestión, para Kant, que tenía ante sus ojos la ciencia físico-matemática de Newton, es encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Su apodicticidad.

Kant es un filósofo del siglo XVIII. Seamos prolijos: nace en 1724 y muere en 1804. Vivió, según se sabe, siempre en la misma ciudad: en Kö-

Desarrollo del concepto Iluminismo

nisberg. Es un filósofo de la Ilustración alemana. Publica la *Crítica de la razón pura* cinco años antes de la Revolución Francesa. Hay una célebre frase de Marx que dice: «Los alemanes piensan lo que los franceses hacen». Lo dice sobre todo pensando en Hegel, quien es, en rigor, el filósofo de la Revolución Francesa; Kant un poco la va anticipando con su iluminismo. Y aquí damos con el concepto: Iluminismo. Vamos a caracterizarlo como una ideología revolucionaria en tanto establece siempre un desajuste entre la razón y la realidad. Ese desajuste se debe a que la realidad no es como la razón desea o necesita que sea. En consecuencia, la razón habrá de transformar la realidad de acuerdo con sus propias leyes, con sus propias, digamos, luces. De donde vemos que el iluminista no solo cree siempre que tiene la razón sino que él es la razón misma.

El Iluminismo —insisto— parte de un profundo desacuerdo con el estado natural de las cosas. Con lo histórico tal como está dado. Esta historia que yo veo desde mi razón no es racional: es un desborde de hechos que se suceden en la modalidad de lo irracional, de lo injusto, de la opresión, de la ausencia de la libertad. A estos elementos que la realidad no tiene los revolucionarios franceses le van a añadir otros como los derechos del hombre y del ciudadano. Ser un revolucionario en la Francia del siglo XVIII era ver que la realidad no se adecuaba en absoluto a los fines que la razón determinaba para ella. Los iluministas rendían culto a la razón humana y encontraban en esta las legalidades de todo lo real. El iluminista es alguien que trabaja desde afuera de la historia: él tiene la razón y la historia es una materialidad indócil a la que hay que someter. ¿A qué hay que someterla? A los principios de la razón. Este sería un primer acercamiento al Iluminismo. Para ir anticipando hacia dónde vamos, o lo que se viene, digamos que grandes iluministas han sido Mariano Moreno, Juan José Castelli, Bernardino Rivadavia. Podemos buscar a otros en el siglo XX, Lenin con el Partido de Vanguardia, Ernesto «Che» Guevara yendo a Bolivia, y en la Argentina es iluminista la guerrilla que encarnan los montoneros a partir del momento en que matan a Rucci, pasan luego a la clandestinidad y comienzan a sustantivizarse de la materialidad de las bases y a devenir una organización centrada en sí misma que ya no intenta expresar a esas bases, las que, a su vez, se han replegado. Cuando esta conexión desaparece surge la *vanguardia iluminista*. Pero ya llegaremos a eso, no se nos va a escapar porque es importante. El iluminismo de las guerrillas latinoamericanas es parte del bannero de la historia y han sido alentadas por una filosofía que hunde sus raíces en Voltaire y en Kant.

Voltaire era un excepcional escritor político que escribió varios libros para ser entendido. Uno de ellos es *Cándido o el optimismo*, una no-

Concursos de emérita del clero (Condiciones de fechor y Condiciones Subjetivos de la bendición)

vela breve en la cual intenta, por supuesto, fundamentar la Revolución Francesa, acelerarla, es decir, agregarle elementos de irritabilidad y de indignación a la facticidad dada. ¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir algo que Marx dijo cuando era todavía muy joven. Marx tiene una frase muy hermosa en un texto de 1843, apenas tenía 25 años y dice: *hay que añadirle a la ignominia la conciencia de la ignominia*. Es decir, la ignominia sin la conciencia de la ignominia no es ignominia. El texto, según la venerable traducción de Rodolfo Mondolfo, es: «Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola».⁷ Acaso alguien que conozca a fondo mis textos podría decirme, ¿hasta cuándo va usted a citar ese texto de Marx? Podría responder: pienso aún citar muchísimos textos de muchísimos autores, pero cuando deje de citar este de Marx será porque ya no soy el que soy ahora. Sigo: para que calificemos de ignominiosa a una realidad es porque ya salimos de ella y podemos juzgarla desde la conciencia crítica. Por eso el hambre no es revolucionario, la miseria no es revolucionaria, porque por sí mismas no garantizan nada; al contrario, lo que garantizan generalmente son situaciones primitivas, barbáricas e irracionales que arrojan a los hombres a ser fácilmente manipulados por el fascismo. Ahora, la conciencia del hambre es otra cosa, ya es un paso cualitativo. Una cosa es tener hambre y otra cosa es tener conciencia de que se tiene hambre. Una cosa es padecer la injusticia y otra es tener conciencia de la injusticia que se padece. Ahí es cuando la razón y lo fáctico, la materialidad, se unen y se genera un hecho acaso transformador de esa realidad. No hay posibilidad de transformar ninguna realidad si no hemos tomado conciencia de ella y no hemos asumido que esa realidad no debe ser, debe cambiar. Voltaire (sigamos con él) escribe su *Cándido*. En él refuta constantemente al filósofo Gottfried Leibniz, que vivió entre 1646 y 1716. Lo de Leibniz tiene mucha actualidad. Voy a tomar a Leibniz desde Voltaire porque no quiero simplificarlo. Voltaire lo hace, con mucha gracia y efectividad. La teoría de Leibniz es la teoría del mejor de los mundos posibles. Es muy actual, porque no sé si ustedes habrán observado que en general el sistema de producción capitalista comunicacional o bélico-comunicacional de nuestros días se presenta a sí mismo como lo mejor posible. Algunos admiten sus enormes defectos pero arguyen que es lo único posible, porque todo lo demás ha fracasado. Y esto convence a mucha gente. Leibniz tenía una teoría muy similar que decía lo siguiente:

⁷ K. Marx, *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, pág. 17.

7eg de Leibniz y de Summis a él. definitivo No Man t2

Dios, cuando creó al mundo, no eligió un mundo perfecto. Leibniz se representaba la cuestión más o menos así: estaba Dios y había un millón de mundos posibles, ninguno era perfecto, pero Dios, en su infinita bondad, eligió para nosotros el mejor de los mundos posibles. Admite que este mundo es un valle de lágrimas pero es el mejor que Él eligió para nosotros. No nos queda otro remedio más que aceptarlo porque creemos en el buen Dios y el buen Dios es, ¡desde luego!, bueno y si eligió este mundo, él sabrá por qué lo hizo. Dudar de lo óptimo del mundo es dudar de la generosidad divina. Condenar como malo este mundo sería sospechar que en Dios anida el Mal o el deseo de hacernos mal, para lo cual debe haber en él malignidad.

Voltaire se dedicó a burlarse de todo esto, dado que quería demostrar que las cosas estaban muy mal, que la realidad debía ser transformada, que había, en suma, que hacer una revolución. De donde vemos que una revolución debe escupir siempre sobre lo sagrado para poder realizarse. Cuando, en 1981, aquí, en medio de la dictadura genocida, unos jóvenes osados editaban una revista llamada *Medios y Comunicación*, en la que yo colaboraba, sacaron un número en cuya tapa figuraba una leyenda: «Prohibido escupir en el cielo». Lo sacralizado, lo tiránico siempre se elige como lo Uno y lo Único, se elige a sí mismo en tanto Cielo, en tanto divinidad y prohíbe escupir sobre él. Un revolucionario siempre escupe en el Cielo consagrado por el Poder.

Cándido es uno de esos textos que están latiendo cerca de la Revolución Francesa. Si Voltaire —insisto: sin duda simplificándolo, aunque no en exceso— se burla de Leibniz es porque la primera tarea de un revolucionario es advertir que este no es el mejor de los mundos posibles. ¿Cómo advierte esto el revolucionario, cómo lo ve? Desde la idea de otro mundo posible. Es solo desde un proyecto superador que yo, desde mi facticidad presente, concibo una situación que es un ir más allá de esta facticidad. Así, volviendo desde mi proyecto de superación hacia mi presente facticidad es que esta se me vuelve intolerable. No se me podría volver intolerable si yo no fuera capaz de imaginar algo mejor. La razón iluminista asume para sí el poder de «poner en razón» los desajustes de lo real. Esta racionalidad enfrenta la realidad como algo antagónico a ella, como algo que debe ser transformado. Contrariamente (como veremos) a lo que habrá de afirmar Hegel en el Prólogo de su *Filosofía del derecho*, «todo lo racional es real, todo lo real es racional», la razón iluminista podría afirmar: «Todo lo racional es real, todo lo real no lo es». Solo lo será cuando sea sometido a los arbitrios de la razón. Si me desentengo en el Iluminismo es porque nos dirigimos hacia el corazón de la filosofía kantiana.

77
→ Iluminismo vs Hegel (idealismo) (subjetivismo)