

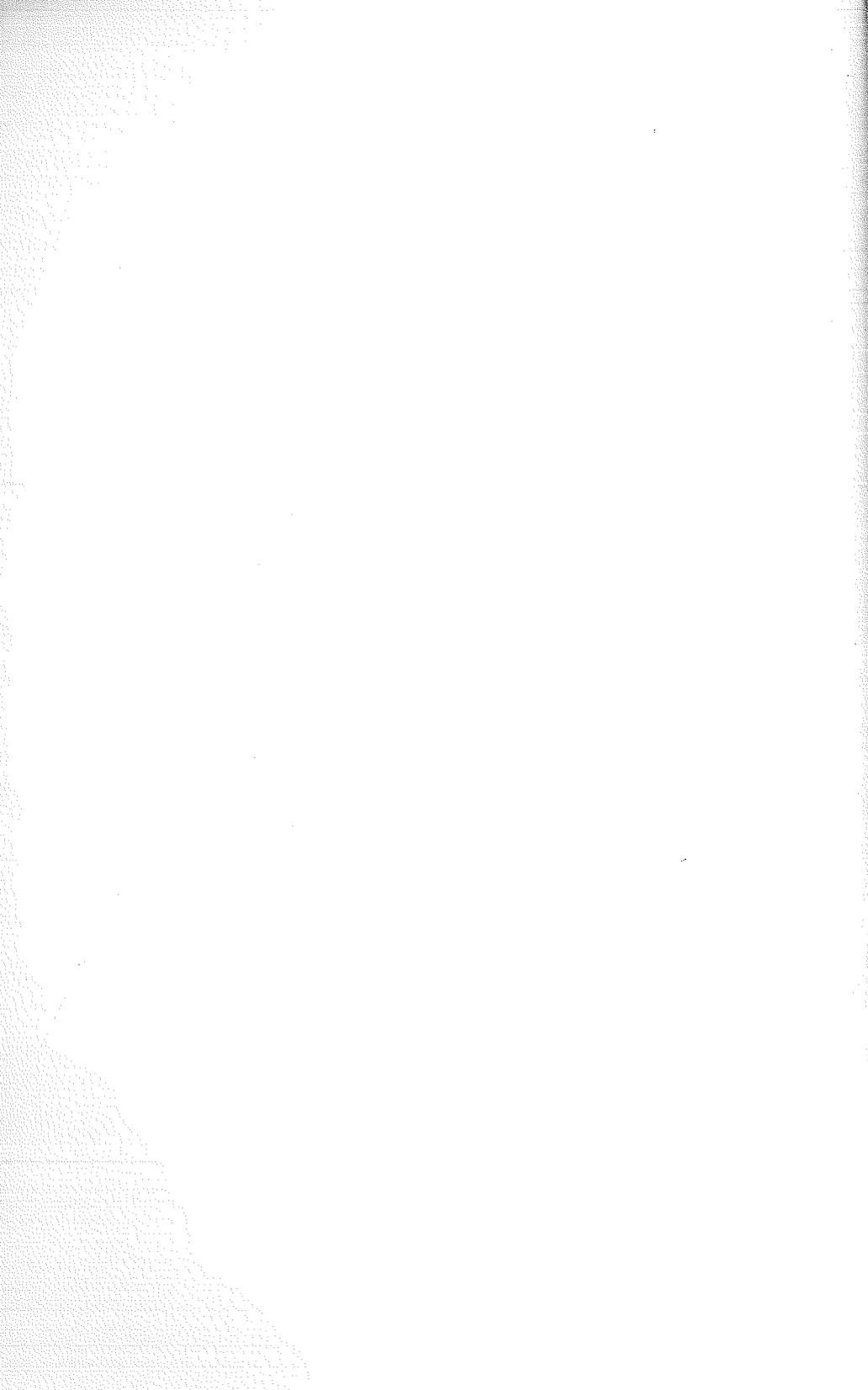
Gustavo Santiago

Intensidades filosóficas

SÓCRATES | EPICURO | SPINOZA | NIETZSCHE | DELEUZE



Intensidades filosóficas



Gustavo Santiago

Intensidades filosóficas

Sócrates, Epicuro, Spinoza,
Nietzsche, Deleuze

Santiago, Gustavo

Intensidades filosóficas. Sócrates, Epicuro, Spinoza, Nietzsche,
Deleuze - 1ª ed. - Buenos Aires: Paidós, 2008.

216 p.; 23x15 cm. - (Entornos)

ISBN 978-950-12-5805-9

1. Filosofía. I. Título

CDD 190

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 2008

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2008 de todas las ediciones
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase, California 1231,
Ciudad de Buenos Aires, en setiembre de 2008

Tirada: 3.000 ejemplares

ISBN: 978-950-12-5805-9

Índice

PRESENTACIÓN	11
--------------------	----

SÓCRATES

1. LA INTENSIDAD DEL PERSONAJE	17
El personaje	17
Las características del personaje Sócrates	20
2. LA INTENSIDAD DEL PENSAMIENTO	27
La ignorancia como motor del filosofar	28
El inexistente método socrático	29
El pensamiento “estratégico”	32
La estrategia en el juicio	37
3. TRES LEMAS SOCRÁTICOS: CONÓCETE, OCÚPATE, OBEDÉCETE	45
Conócete a ti mismo	46
Ocúpate de ti mismo	48
Obedécete a ti mismo	50

EPICURO

1. LA INTENSIDAD DEL PLACER.....	57
Placer y felicidad	57
Los componentes del placer	58
El carácter diferencial y pulsante del placer	60
El lugar de la razón	63
2. LA INTENSA SERENIDAD.....	65
Los miedos	65
Los deseos	73
3. LA INTENSIDAD DE LA AMISTAD	77

SPINOZA

1. LA INTENSIDAD DE LO INMANENTE	83
La inmanencia	83
Dios	85
El hombre como un modo de ser de la sustancia.....	86
La potencia	87
2. LA INTENSIDAD ÉTICA	95
La ética de los encuentros.....	95
El fin de los mandamientos.....	105
Mi bien y el de los otros.....	107
3. LA INTENSA COMUNIDAD	115
La razón y la amistad	115
La amistad entre los hombres libres.....	118
Los amigos y los otros.....	121
La comunidad de amigos	123
La democracia	125

NIETZSCHE

LAS TRES TRANSFORMACIONES	131
1. LA INTENSIDAD DEL LENGUAJE.....	135

Los estilos de Nietzsche.....	135
Lenguaje y moral	137
El lenguaje de Zarathustra	140
2. LA INTENSIDAD DEL MARTILLO.....	143
Muerte de Dios	145
Nietzsche y el nihilismo.....	149
3. LA INTENSIDAD DE LA CREACIÓN	151
La transvaloración de todos los valores	151
El superhombre.....	153
Voluntad de poder	157
Eterno retorno	162

DELEUZE

1. LA INTENSIDAD DE LA FILOSOFÍA	177
El nombre propio.....	177
El filósofo como creador de conceptos.....	180
Los personajes conceptuales	182
El plano de inmanencia.....	184
2. MAPAS DE INTENSIDADES	187
Los problemas de Deleuze.....	188
El rizoma.....	191
Líneas de segmentariedad y líneas de fuga.....	194
3. DESEO Y PODER	197
La oposición al psicoanálisis	197
Sociedades de control	200
Sugerencias bibliográficas.....	207



Presentación

Intensidades filosóficas pretende ser algo más que el título de un libro. Aspira a ser una expresión que dé cuenta de un modo particular de ponerse en contacto con la filosofía, íntimamente relacionado con lo que Deleuze llama “lectura amorosa” o “lectura en intensidad”.

En su “Carta a un crítico severo”, Deleuze sugiere:

considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona, ¿cómo funciona para ti? [...]. Esta es una lectura en intensidad: algo pasa o no pasa [...]. Es una especie de conexión eléctrica [...]. Esta manera de leer en intensidad, en relación con el Afuera, flujo contra flujo, máquina con máquina, experimentación, acontecimientos para cada cual que nada tienen que ver con un libro, que lo hacen pedazos, que lo hacen funcionar con otras cosas, con cualquier cosa... ésta es una lectura amorosa.¹

Cuando tiene lugar un auténtico contacto entre un lector y un texto filosófico se produce una doble introducción: el

1. Deleuze, G.: *Conversaciones*, págs. 16-18.

lector ingresa en el mundo de la filosofía pero, al mismo tiempo, la filosofía se introduce en el mundo del lector. Algo emocionante, irritante, fascinante o indignante –pero siempre algo intenso– circula entre el lector y el libro, y los transforma a ambos.

Desde esta perspectiva, abordamos aquí a cinco filósofos: Sócrates, Epicuro, Spinoza, Nietzsche y Deleuze. Nuestro interés, al trabajar con ellos, no es dar una versión completa y acabada de su pensamiento, sino explicitar algunas de sus “zonas de intensidad”. Lo hacemos recurriendo a algunos componentes de su filosofía que produjeron un gran impacto entre los contemporáneos de cada uno de ellos, que estimularon la producción de filósofos posteriores y que aún hoy siguen resultando inquietantes. De algún modo, y retomando la idea del “libro-máquina”, nuestra labor se asemeja a la de esos electricistas irresponsables que dejan cables pelados por todas partes. La mayor pretensión de este libro es que cuando el lector ponga los dedos sobre alguno de estos cables filosóficos reciba una descarga inolvidable.

Todos sabemos que, en algunas ocasiones, para conectar una máquina se requiere un adaptador. Ese es otro de los objetivos de este trabajo: hacer posible la conexión entre un lector común y los textos de los filósofos. El lector que imaginamos al escribir es alguien que, sin ser especialista en filosofía, se siente, no obstante, atraído por ella. Lo que le ofrecemos no es una exposición con la que pueda satisfacer su inquietud hasta saciarla, sino algunos destellos de los propios filósofos para que se acreciente su interés. Por ello hemos dado una gran importancia a la voz de cada filósofo. Por momentos nuestro texto se asemeja a un *collage* armado con fragmentos de textos a los que apenas añadimos algunas líneas de articulación.

Intensidades filosóficas no es una historia de la filosofía. Nos ocupamos de muy pocos filósofos y el enfoque desde el que lo hacemos no es histórico. Sin embargo, por tratarse de

filósofos fundamentales de diferentes épocas, quien, tras leer nuestro texto, quiera avanzar en su formación contará con buenas referencias para orientarse en un horizonte más poblado. Sócrates y Epicuro proporcionan por sí mismos una buena noción de algunos aspectos centrales de la filosofía antigua y helenística pero, al mismo tiempo, permiten tender puentes hacia figuras como Platón, Aristóteles, Diógenes o Séneca. Con Spinoza nos introducimos en la filosofía moderna, a partir de él se puede, luego, llegar a Descartes, Kant, Hegel o Schopenhauer. Nietzsche y Deleuze abren una zona problemática ligada a la crisis de la modernidad que puede conectarnos con Foucault, Derrida o Badiou, entre otros.

Más allá de esta importancia estratégica en relación con la historia de la filosofía, quiero admitir aquí que en el recorte y en la selección de autores y de puntos de intensidad también han intervenido intereses personales. Es que antes de ser un libro, *Intensidades filosóficas* fue una experiencia. O, mejor, muchas.

La *Apología de Sócrates* platónica fue el primer texto de filosofía que leí. La figura de Sócrates me resultó completamente cautivante. Cuando terminé de leer el libro, sabía que iba a dedicarme a la filosofía. Como le sucedió a Platón, lo determinante en mí fue su actitud ante la muerte. Es que la muerte de Sócrates impacta, invita a investigar, a seguir haciendo justicia por él. Pero, si produce tales efectos, en buena medida se debe a la maestría con la que está construido el personaje. ¿Quién es el responsable de esa construcción? ¿Platón? ¿Jenofonte? Quizá el principal artífice del personaje haya sido el propio Sócrates. Nunca pude creer en un Sócrates ingenuo. El que encuentro en los textos es un estratega que pone su pensamiento y su sangre al servicio de su ciudad, no un aséptico investigador que se extravía en las nubes de los conceptos universales.

El segundo gran golpe filosófico se produjo cuando conocí a Nietzsche. El mundo en el que hasta entonces había vivido,

los fundamentos sólidos en los que parecía estar apoyado todo lo que conocía, de pronto estallaban. El lenguaje perdía su referente, la moral se mostraba como una farsa, los grandes ídolos sonaban a hueco. Pero el fragor de la destrucción era superado en intensidad por la creación. Nietzsche abría múltiples horizontes donde los límites se desplazaban permanentemente. La inocencia del niño era más potente que el rugido del león.

Epicuro y Spinoza llegaron más tarde, cuando la búsqueda personal que habían despertado y alimentado Sócrates y Nietzsche reclamaba el contacto con los otros. La amistad y la comunidad fueron los elementos movilizados hacia la lectura de ambos. Y, con ellas, la vitalidad de la alegría (que también estaba, por cierto, en Nietzsche).

Con Deleuze, los destellos que me habían deslumbrado en los filósofos anteriores se conectaron y la filosofía comenzó a circular frenéticamente. Emergieron nuevas formas de leer, nuevas formas de pensarme a mí mismo y a los demás, de establecer relaciones con mi entorno, con la historia.

Llega ahora, afortunadamente, el momento de compartir tales experiencias mediante esta modesta máquina filosófica que ha sido ensamblada con mucho afecto y con mucha pasión.

Agradezco a todos aquellos que acompañaron cada puesta a prueba de sus diferentes fragmentos (alumnos, amigos, colegas, oyentes de radio, lectores). A ellos y a quienes se sumen al grupo de rastreadores de intensidades filosóficas a lo largo de la lectura va dedicado este libro.

GUSTAVO SANTIAGO
primavera de 2008

SÓCRATES



La intensidad del personaje

EL PERSONAJE

Quizá sea Sócrates el filósofo más conocido de la historia, aquel del que han oído hablar incluso quienes nunca han leído un texto de filosofía. ¿A qué se debe el hecho de que Sócrates se haya mantenido en la memoria colectiva de Occidente durante siglos y siglos? Probablemente al hecho de que antes que un filósofo —e, incluso, antes que un ser humano— Sócrates es un personaje. Se ha dudado de su existencia; los especialistas aún discuten sobre cuál es el contenido de su filosofía, si es que lo tiene. Pero nadie discute que el personaje Sócrates ejerció una de las mayores influencias en la historia de Occidente.

De ahí que nuestro primer “punto de intensidad” a explorar sea precisamente ese carácter de personaje presente en Sócrates.

Antes de ir al personaje, vamos a referirnos brevemente a cierto engendro académico desde el que se ha procurado, infructuosamente, atentar contra él. Me refiero a aquello que todo manual o página de internet que diga algo sobre Sócrates

llama ampulosamente “El problema socrático”. ¿En qué consiste este célebre problema? En intentar hallar, tras el personaje, al “verdadero Sócrates” y su “auténtica filosofía”. La dificultad, dicen los estudiosos y sus reproductores, estriba en que Sócrates no escribió ningún texto filosófico y en que las fuentes en las que podemos encontrar su vida y obra no están del todo de acuerdo en la caracterización que presentan. Esas fuentes son: Aristófanes, Platón, Jenofonte y Aristóteles. Aunque el problema real se plantea en especial con Platón, ya que a las otras fuentes se las descalifica rápidamente por diferentes motivos. Dicho muy brevemente: Aristófanes no tenía ninguna pretensión de transmitir a la posteridad el pensamiento de Sócrates ni una semblanza ajustada de su vida, sino que lo que buscaba era hacer reír a sus contemporáneos; Jenofonte, que fue amigo de Sócrates, era conocido por su falta de rigor al poner en circulación anécdotas de celebridades por los diferentes lugares que recorría —como militar, aventurero, comerciante— y, finalmente, Aristóteles no conoció a Sócrates, de modo que sus referencias dependen de terceros, particularmente de Platón, y de sus propios intereses, que lo llevan a adjudicarle a Sócrates las características que le convienen para exponer sus propias ideas.

Con Platón la situación es más compleja, porque no sólo conoció muy bien a Sócrates (tanto por contacto propio, ya que lo frecuentó durante casi diez años, como por los comentarios de dos de sus hermanos, Glaucón y Adimanto, que formaron parte —más incluso que Platón— del círculo socrático), sino que, como él —y por él—, se dedicó a la filosofía. ¿Cuál es la dificultad, entonces, de considerar a Platón una fuente fidedigna de la vida y obra de Sócrates? Que desafortunada —o astutamente, según se vea— Platón no escribió nunca un texto en el que expusiera en nombre propio su filosofía, sino que lo que hizo fue escribir obras que están muy cerca de poder ser consideradas obras literarias o teatrales, los famo-

sos “diálogos”, en los que hay varios personajes que abordan cuestiones filosóficas, uno de los cuales es Sócrates.

El problema que se presenta, entonces, es que no se sabe hasta qué punto lo que el personaje Sócrates sostiene refleja los pensamientos del Sócrates “real” o los de Platón. Si Sócrates hubiera escrito, sería sencillo percibir cuánto agregó Platón al personaje. Del mismo modo, si contáramos con un “tratado” platónico, bastaría con descontarle al personaje lo que Platón afirmara allí para encontrar al auténtico Sócrates. Pero no disponemos ni de una cosa ni de la otra. ¿Cuál es la solución mayormente adoptada para este problema? Considerar como más digno de crédito al Sócrates que aparece en las obras de juventud de Platón —a las que, precisamente, suele llamarse “socráticas”—, en las que la imagen del filósofo estaba muy presente, tanto en Platón como en los probables lectores de sus textos, y que fueron escritas antes de que Platón concibiera los puntos clave de su propia filosofía (fundamentalmente la Teoría de las Ideas). También se aceptan algunos pasajes de Jenofonte, en general aquellos que presentan alguna anécdota de color que sirve para darle carnadura al personaje.

Eludiremos aquí el “problema socrático”, por considerarlo irresoluble y estéril. Nosotros, en lugar de intentar eliminar al Sócrates personaje —en favor de un supuesto Sócrates real—, vamos a entregarnos a él. Porque, insistimos, es en ese carácter de personaje donde reside uno de los principales focos de intensidad de Sócrates. Y esto es algo que —sospechamos— entendieron muy bien Aristófanes, Platón, Jenofonte y el propio Sócrates.

De aquellos autores de los cuales se han conservado textos hasta nuestros días, Aristófanes es el primero en mencionar a Sócrates. Y, significativamente, lo hace convirtiéndolo en personaje de una de sus comedias, *Las nubes*, estrenada en el año 423 a. C., cuando Aristófanes tenía poco más de veinte años y Sócrates rondaba los cincuenta.

Como sosteníamos más arriba, el testimonio de Aristófanes suele ser pasado por alto cuando se busca al “Sócrates real”, por considerar que el comediógrafo introduce distorsiones aberrantes –por ejemplo, hacer de Sócrates un sofista–, que son empleadas maliciosamente para burlarse del filósofo. A nosotros, en cambio, ese texto de Aristófanes nos resulta muy digno de atención. En principio, porque muestra que el Sócrates “real” ya era todo un personaje. Cuando un autor busca hacer reír con alguien que porta un nombre propio –que no es, simplemente, un estereotipo–, elige, incluso en la actualidad, personas que puedan ser fácilmente reconocibles por el público. Y, si bien suele recurrirse a la exageración y la deformación, éstas deben apoyarse en rasgos que sean reconocidos por los espectadores como pertenecientes al personaje en cuestión. Entonces, la obra y su puesta en escena muestran que Sócrates era alguien reconocible y dedicado al pensamiento y la argumentación.

Ahora bien, lo que debemos admitir ante los defensores del “problema socrático” es que el personaje de Aristófanes no fue el que terminó imponiéndose históricamente, sino que fue derrotado por aquel que diseñaron Jenofonte, Platón y, quizá, el propio Sócrates.

LAS CARACTERÍSTICAS DEL PERSONAJE SÓCRATES

Veamos algunas de las características de ese personaje que parecen haber despertado mayor interés.

a) El cuerpo

Tanto Platón como Jenofonte presentan a Sócrates como poseedor de un cuerpo feo –sumamente feo–, sucio, cubierto por las mismas ropas en verano y en invierno. Tardíamente, Cicerón agrega la anécdota del encuentro de Sócrates con un

fisonomista que con sólo mirarlo –y sin conocerlo– cree leer en su rostro los signos de la lascivia. También se presenta como un cuerpo sumamente resistente a las inclemencias del tiempo, a la fatiga, a la ingestión de bebidas y comidas en cantidades que para otros serían intolerables.

En principio, estas características pueden sorprender. Nietzsche se asombra de la descripción casi elogiosa que Jenofonte y Platón hacen de la fealdad de Sócrates. También en la anécdota de Cicerón, quienes escuchan al fisonomista Zopiro se sorprenden de lo que dice. Pero no debería llamarlos tanto la atención, porque el cuerpo de Sócrates no está para hablar de él, sino de su opuesto: el alma. Ante la sorpresa y la mofa de los oyentes del fisonomista, la tradición sostiene que Sócrates respondió que éste no se había equivocado en la lectura de su rostro: la lascivia y la lujuria habrían sido el destino de su cuerpo, de no haber sido por su fortaleza espiritual. Algo semejante muestra Platón en *El banquete* en relación con la fealdad de Sócrates. Luego de una serie de argumentos, queda claro que Sócrates posee una belleza áurea, mucho más valiosa que la que de modo efímero pudo exhibir en su cuerpo alguien como Alcibíades. Tampoco la resistencia de Sócrates al clima, la bebida y los alimentos parece ser puramente corporal. Es la razón quien provee al cuerpo la firmeza suficiente para mantener la postura en situaciones en las cuales cualquier cuerpo normal no podría evitar claudicar. La belleza, la fortaleza, la pureza que realmente valen no son las del cuerpo, sino las del alma.

b) *La familia*

Se sabe que Sócrates tuvo, al menos, tres hijos: Lamprocles, Sofronisco y Menéxeno. Menos certeza hay en torno a quién fue la madre de cada uno de ellos. Porque parece que Sócrates no tuvo una mujer, sino dos: Jantipa y Mirto. Lo que no está claro es el orden en que éstas fueron sus mujeres ni si lo

fueron simultáneamente. La gran diferencia de edad que se cree había entre su hijo menor y el mayor hace necesario que provengan de diferentes madres (recordemos que cuando Sócrates muere, a los setenta años, tiene un hijo pequeño, que aún no caminaba, cuya madre, evidentemente, no puede ser la misma que alumbrara al de su juventud). ¿Sócrates bígamo? ¿Infiel?

De su relación con Mirto prácticamente no hay testimonios. Por el contrario, de su vida junto a Jantipa hay unas cuantas anécdotas muy significativas. Casi todas ellas aluden al mal humor y la cortedad de pensamiento de dicha mujer. En cuanto a la relación de Sócrates con sus hijos, hay muy poco registro: apenas algunos textos en los que amonesta a uno de ellos por maltratar a su madre y la mención que se hace en la *Apología*... de que le gustaría que al morir los jueces hicieran con sus hijos lo que él hizo con los jóvenes de la ciudad. A juzgar por la cantidad de horas que Sócrates pasaba en casa de sus amigos y en los espacios públicos, la impresión es que mucho no se debe de haber dedicado a sus hijos. ¿Sócrates mal padre?

Como veíamos en el caso del cuerpo, también aquí las referencias arrojan como resultado lo inverso de aquello que se infiere a simple vista. La bigamia de Sócrates –o, al menos, sus segundas nupcias– se explica por un exceso de celo en su amor por Atenas. En efecto, se cuenta que en un momento dado, a causa de las diferentes guerras en las que los atenienses se veían involucrados, la población masculina comenzó a mermar considerablemente. Por ello, una norma excepcional no sólo permitió, sino que, además, promovió que los hombres atenienses tuvieran más de una mujer con la que pudieran tener hijos. Algunos agregan, además, que Mirto era viuda y pobre y que Sócrates accedió a llevarla consigo por conmiseración. Lo que parecía inmoral termina siendo ejemplo de comportamiento ciudadano y humano.

También las anécdotas acerca de Jantipa acaban resultando favorables a Sócrates. La figura del hombre humillado por

las golpizas públicas que le propinaba su mujer es reemplazada por la de aquel que encuentra en la adversidad la fuente de la templanza. El mal carácter de Jantipa lo ayudaba a entrenarse para sobrellevar el trato de los demás.

Finalmente, el descuido por sus hijos también termina dando un vuelco y trocándose en su contrario. Porque, aunque parezca difícil de ver, al descuidar a sus hijos Sócrates se ocupaba de ellos. En efecto, empeñado como estaba por mejorar a la ciudad y a sus gobernantes, Sócrates descuida la función paterna. Pero lo hace apoyado en el convencimiento de que el mayor beneficio para un hijo está en vivir en la mejor ciudad posible. Para Sócrates, mejorar la ciudad significaba garantizar una mejor vida para los suyos. A la vez, parece considerar que el mayor legado que se le puede dejar a un hijo es el de una vida ejemplar. Al ocuparse de sí mismo, Sócrates se ocupa de sus hijos, porque les deja el mejor modelo posible de sí.

c) La pobreza

En la historia ha quedado la imagen de un Sócrates pobre, sostenido por sus amigos, vestido casi con harapos. Algunos investigadores han señalado, no obstante, que por haber participado en la milicia ateniense como Hoplita Sócrates debía recibir una renta modesta, pero no miserable. Es decir que ganaba suficiente dinero como para vivir sin preocupaciones. ¿De dónde, entonces, esa imagen del Sócrates pobre?

La imagen de la pobreza es funcional al personaje en varios sentidos. Por un lado, permite marcar una distancia entre quienes creen que la riqueza para el hombre está en el dinero y quien viene a decirnos que el mayor tesoro es espiritual (a semejanza de lo que veíamos antes con el caso de la belleza, la limpieza, la fortaleza). Al mismo tiempo, ayuda a marcar las diferencias con los antipersonajes —los “archienemigos” de Sócrates—, que son los sofistas. No hay que olvidar,

precisamente, que también la imagen que nos ha quedado de los sofistas es fruto de una construcción que proviene, principalmente, de las mismas fuentes que la de Sócrates. Con una pequeña gran diferencia. Mientras que Platón era amigo de Sócrates, y por tanto tenía interés en hacer una apología de él, a los sofistas los detestaba. De modo que la imagen que de ellos nos ha legado muy probablemente esté atravesada por esos sentimientos negativos. Y, justamente, uno de los puntos en los que se contraponen con mayor nitidez Sócrates y los sofistas es en el tema del dinero. A diferencia de los sofistas, que exigían ingentes sumas para transmitir sus saberes a sus clientes, Sócrates filosofaba abierta, pública y gratuitamente con gente de cualquier condición económica.

d) La relación con sus conciudadanos

Cuando se estrenó *Las nubes*, de Aristófanes, a Sócrates le quedaban algo más de veinte años de vida. Y fueron, precisamente, los años en que parece haberse intensificado su labor. Quizá esto ayude a comenzar a percibir por qué una sociedad que en principio prefirió reírse de él terminó luego condenándolo a muerte. Si en el año 423 a. C. era tomado como un delirante que se encontraba en las nubes, en el 399 a. C. el clima –incluso por los avatares políticos transcurridos en esos años en Atenas– ya no era el mismo. Aunque tampoco podría decirse que era directamente hostil. Recordemos que de los quinientos jueces presentes en el proceso a Sócrates, apenas algunos más que la mitad votaron por su condena en la primera votación.

De un recorrido por las diversas fuentes de que disponemos, podemos inferir que Sócrates era muy querido por un grupo relativamente pequeño, odiado por otro grupo pequeño –aunque poderoso– y considerado por un número mayor de ciudadanos como un hombre fastidioso con el que era mejor no encontrarse si no se quería pasar un papelón o si se

tenía cierta prisa. Para el enorme resto de los ciudadanos de Atenas, Sócrates era un personaje de color, pintoresco, al que reconocían, pero con el que tenían poco o ningún trato.

La imagen que construyen Platón y Jenofonte es la de alguien que es víctima no de quienes lo odiaban –que, insistimos, no alcanzaban un número significativo–, sino de los débiles de carácter que se dejaron persuadir por las astucias de unos pocos. Ante ellos, Sócrates se muestra convencido de que, de haber contado con más tiempo, habría logrado desenmascarar esas argucias y llevar a la mayoría de los jueces a la verdad.

e) *La parresía*

En la construcción del personaje, especialmente por parte de Platón y de Jenofonte, hay un marcado interés por mostrar la diferencia de trato que tiene Sócrates con su pequeño grupo de amigos, con quienes dialoga amablemente y por momentos con humor, y el que tiene con aquellos a quienes, por algún motivo, considera sus enemigos. Y, sin dudas, los pasajes más impactantes de los textos son aquellos en los que Sócrates se enfrenta con alguien poderoso –un político, un juez, un militar, un sofista– y lo obliga a reconocer públicamente su ignorancia acerca de aquello que se jactaba de saber ante los demás. En esos pasajes, Sócrates actúa de un modo agresivo, mordaz, despiadado.

Foucault dedicó sus últimos cursos al estudio de esta actitud en Sócrates (y en otros filósofos, especialmente en los cínicos) que se designaba con la palabra “parresía”. Se trataba de la actitud de quien lanzaba crudamente la verdad a alguien que contaba con el poder de castigarlo por ello. Sócrates ejerció la parresía hasta un punto tal que, en buena medida, terminó siendo condenado por ella.

f) La firmeza

Sócrates es el modelo del sabio que da la vida por sus ideas. Podría haber sido absuelto con “sólo” resolverse a abandonar la filosofía. O con menos: bastaba con que se comprometiera a practicarla en privado con aquellos adultos que quisieran hacerlo y con los jóvenes cuyos padres prestaran su consentimiento (es decir, que hiciera lo que poco después va a hacer Platón: fundar una escuela). Pero Sócrates se mantiene firme en sus convicciones y acepta la condena a muerte con tal de no abandonar su dedicación a la filosofía.

g) La muerte

Más adelante nos ocuparemos de analizar en detalle las circunstancias de la muerte de Sócrates. Digamos aquí simplemente que el modo de morir de Sócrates es crucial en su constitución como personaje. Muchos se interesaron por Sócrates –tal como él mismo lo vaticinó a quienes lo condenaron– a partir de esa muerte a todas luces injusta.

El caso más significativo en este sentido es el de Platón quien –a diferencia de lo que usualmente se cree– no era uno de los seguidores más comprometidos de Sócrates. No, al menos, como sus dos hermanos Glaucón y Adimanto. Quizá ni siquiera estuviera entre sus proyectos dedicarse a la filosofía. Según algunos especialistas, el impacto que le produce la injusta muerte de Sócrates es lo que lo lleva a entregarse plenamente a ella.

La intensidad del pensamiento

Sin duda, lo que ha hecho memorable a Sócrates es su pensamiento. Esto puede resultar curioso si tenemos en cuenta que él mismo se preciaba de ser ignorante.

Es conocido el relato que el propio Sócrates hace en la *Apología...* platónica de su sorpresa ante la respuesta que el oráculo le da a Querefonte cuando éste lo consulta acerca de si hay alguien más sabio que Sócrates: “La pitonisa respondió que no había nadie más sabio”.¹ Interesado en comprender qué quería decir esto –conociendo que era frecuente que las expresiones del oráculo fueran mal interpretadas–, Sócrates decide emprender una investigación que lo lleva a interpelar a aquellos que eran considerados como los más sabios de Atenas en diferentes disciplinas. La conclusión a la que llega es que lo que el oráculo quería decir era que él era el más sabio no porque poseyera un conocimiento en particular, sino porque, sin poseerlo, asumía que no lo poseía. Los demás, en cambio, creían saber sin saber.

1. Platón: *Apología* de Sócrates, 21 a. (En adelante *Ap.*)

LA IGNORANCIA COMO MOTOR DEL FILOSOFAR

Una de las diferencias más radicales entre Platón y Sócrates se encuentra en aquello que mueve a la filosofía, e incluso le da origen. Mientras que para Sócrates el punto cero de la filosofía consiste en el reconocimiento de la propia ignorancia, en Platón, quien aspire a ingresar en el mundo de la filosofía deberá acreditar, previamente, algunos saberes de tipo “científico”, experienciales o ¡filosóficos! Con Platón se fortalece de un modo definitivo cierto tipo de mirada sobre la filosofía que tiende a considerarla como un saber, una ciencia.

La senda señalada por Sócrates es otra. La filosofía no se construye sobre saberes, sino sobre ignorancias. Quien cree saber no busca el saber.

De este modo, cualquier persona está en condiciones de ingresar a la filosofía, no necesita acreditar saberes previos. Pero esto no significa que deba contentarse con mantenerse orgullosa en el punto cero. La ignorancia debe mover, debe empujar hacia un camino de conocimientos.

Tampoco debemos creer que esta ignorancia que pregona Sócrates es completa. Sócrates sabe, indudablemente, muchas cosas. En principio, posee saberes relacionados con la vida ciudadana: conoce lugares, personas, hechos históricos. También parece tener conocimientos de obras literarias, de música. ¿Por qué se presenta, entonces, como ignorante? Quizá porque el estándar de conocimiento que él propone es muy alto. Sócrates llamaría “conocimiento” solamente a algo que no dejara dudas y que, además, permitiera encontrar pruebas de que no podrá ser superado como tal. En la medida en que no se posea un conocimiento semejante, debemos considerarnos ignorantes. Pero no para quedarnos en la ignorancia, sino para salir de ella. ¿Salir hacia dónde? Hacia ignorancias más complejas. En Sócrates, el conocimiento es el último nivel de una larga escalera formada con peldaños de ignorancia. Es decir, pequeños saberes que nos impulsan a refutarlos

para adquirir otros pequeños saberes a los que nos resistiremos a considerar definitivos y, por tanto, nos empeñaremos en refutarlos. ¿Hasta dónde? Hasta encontrar ese saber indubitante o –situación mucho más probable– hasta haber progresado significativamente en el crecimiento de nuestra ignorancia.

La ignorancia de la que habla Sócrates es un modo de reconocer la finitud, un modo de reconocer que no se es un dios pero tampoco un necio, un modo de asumirse amante de la sabiduría: filósofo, no sabio.

EL INEXISTENTE MÉTODO SOCRÁTICO

Sócrates trabaja sobre su ignorancia y la hace progresar. Pero, además, ayuda a otros a avanzar por el mismo sendero. Esto hace que a su fama de sabio se sume la de maestro.

Un componente que se ha tornado sustancial del personaje Sócrates es el famoso “método socrático”. Pero los artífices de ese elemento no son ya Platón y Jenofonte. Ellos apenas aportaron la materia prima. El diseño del método forma parte de un trabajo de siglos por parte de la tradición de profesores de filosofía y escritores de manuales.

Según esa tradición, Sócrates poseía un método conformado por tres pasos (o cuatro, según la versión que se tome): la refutación, la catarsis y la mayéutica.

Cuando Sócrates se encontraba con alguien con quien tenía interés en filosofar, lo que hacía era plantearle un problema mediante una pregunta. Por lo general, esa pregunta tenía que ver con una definición. “¿Qué es la verdad?”, “¿qué es la justicia?”, “¿qué es la belleza?” serían ejemplos de esas preguntas. En cuanto su interlocutor daba una respuesta, Sócrates formulaba una nueva pregunta en la que le pedía que aclarara algún aspecto de la respuesta anterior. La actitud inquisitiva de Sócrates se prolongaba hasta que su interlocutor

sostenía algo contradictorio con la primera definición enunciada. Se llegaba así al momento de la refutación. La primera reacción de quien se encontraba puesto en esta situación era el desconcierto. Él había estado muy seguro de saber algo y, tras dialogar con Sócrates, tenía que reconocer que en realidad su supuesto saber no era tal. Pero pronto el desconcierto se transformaba en alivio, porque Sócrates le hacía ver que la refutación lo había limpiado, purgado del error. Esto es, precisamente, lo que se designa con el término “catarsis”: la evacuación, la expulsión de aquello que mantenía sucia al alma. Una vez “limpio”, su interlocutor estaba en condiciones de avanzar hacia la siguiente etapa, la mayéutica, en la que, con su ayuda, lograría dar a luz sus propios conocimientos.

Hay algo que no se comprende en relación con este “método”. Si Sócrates efectivamente lo hubiera utilizado, ¿cómo explicar que lo condenaran a muerte? Al contrario, seguramente habría sido honrado como el ciudadano más valioso de Atenas, ganándose el afecto de todo el pueblo.

Analizando textos de Jenofonte y Platón, vemos que este “método socrático” sólo se desarrolla en un mínimo número de situaciones. También descubrimos que la comparación entre la labor de Sócrates y la de su madre Fenareta ha sido tomada sólo muy parcialmente sin ser llevada a su extremo, como proponía el mismo Sócrates.

Veamos uno de los textos en los que suele basarse la construcción del método. Nos referimos al *Teeteto*, de Platón. Luego de que Sócrates le recuerda a Teeteto que es hijo de una partera, le pregunta: “¿No has oído también que practico el mismo arte?”. Ante la sorpresa de Teeteto, Sócrates le explica:

Tú sabes que ninguna partera asiste a otras mujeres cuando ella misma está embarazada y puede dar a luz, sino cuando ya es incapaz de ello [...] ¿No es, igualmente, probable y necesario que las parteras conozcan mejor que otras mujeres quiénes están encintas y quiénes no? [...] Las parteras, además, pueden dar drogas y pronunciar ensalmos

para acelerar los dolores del parto o para hacerlos más llevaderos, si se lo proponen. También ayudan a dar a luz a las que tienen un mal parto, y si estiman que es mejor el aborto de un engendro todavía inmaduro, hacen abortar [...] Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, es menor que la mía. Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras veces seres verdaderos, lo cual no sería fácil de distinguir. Si así fuera, la obra más importante y bella de las parteras sería discernir lo verdadero de lo que no lo es. ¿No crees tú? [...] Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero.²

Sócrates emplea la comparación con su madre para mostrar que, aun siendo ignorante, puede ayudar a otros a dar a luz sus propios conocimientos. El hecho de que quienes están a su lado aprendan no implica ni que él enseñe ni que sepa aquello que sus interlocutores descubren.

Pero la cita nos muestra algo más: no todos los interlocutores de Sócrates dan a luz. Algunos descubren, al hablar con él, que aquello que consideraban grandes pensamientos no son más que engendros carentes de veracidad. En esos casos, no hay parto sino aborto. En los términos del “método”, es evidente que estos interlocutores de Sócrates no llegarían a la mayéutica. ¿Y la catarsis? Basta con ver cómo se retiran muchos de ellos –insultando o amenazando a Sócrates– para constatar que el supuesto alivio por la liberación de la ignorancia no llega a ellos. En algunos casos, incluso, tampoco puede hablarse de una auténtica refutación porque en el desarrollo de la discusión no queda claro si hay contradicción entre dos afirmaciones de quien dialoga con Sócrates o si el error está en la argumentación que éste construye. Muchos de

2. Platón: *Teeteto*, 149 a-150 c.

los interlocutores de Sócrates se quejan de haber sido envueltos, engañados, confundidos por él y se retiran del diálogo reafirmando su primera postura.

EL PENSAMIENTO “ESTRATÉGICO”

Quienes defienden la existencia del método podrán responder a nuestras objeciones que un método no se ve perjudicado por su mayor o menor dificultad en ser implementado. A lo sumo, lo que la experiencia dirá es si es un método conveniente o no para ser aplicado en esas condiciones particulares. Ni siquiera se ve afectado el hecho de adjudicárselo a Sócrates. Para hablar de “método socrático” no es necesario que Sócrates tenga éxito cada vez que lo aplique, sino que es suficiente con que sea un método que emplea recurrentemente, independientemente del resultado de ese empleo.

Nuestro cuestionamiento al método socrático, sin embargo, sigue en pie. Porque lo que encontramos en los textos de Platón y Jenofonte no es un Sócrates que desarrolle un pensamiento metódico, sino estratégico. Los pasos que va dando a lo largo de la conversación que se desarrolla están puestos al servicio de diferentes objetivos ligados a las características propias de sus interlocutores. Sócrates no busca lo mismo –y no lo busca de la misma manera– cuando conversa con sus amigos o discípulos que cuando lo hace con los sofistas, los políticos, los militares.

Con aquellos a quienes Sócrates considera auténticos “amantes de la sabiduría”, el diálogo se desarrolla como una investigación en la que, ante un problema dado, los diversos participantes –incluso el propio Sócrates– aportan hipótesis tendientes a resolverlo. Comandados por Sócrates, todos van examinando las hipótesis propuestas aportando ejemplos, contraejemplos, detectando supuestos, etcétera. En la mayoría de los casos, las hipótesis presentadas resultan refutadas; en

otros, quedan varias posibilidades abiertas para continuar la investigación. Incluso en los pocos casos en los que el problema parece quedar resuelto, dicha resolución es tomada como provisoria, ya que en un nuevo diálogo sobre la cuestión podrían aparecer elementos no considerados anteriormente que llevaran a refutar la hipótesis que había sido aceptada.

Como vemos, ni siquiera en el contexto más favorable, el de la investigación con amigos, Sócrates aplica “su” método. Porque, si bien hay refutación, catarsis y, en algunos casos, mayéutica, no es Sócrates el único partero ni se muestra él mismo como estéril. Lo que hay es una investigación conjunta en la que todos brindan hipótesis y las ponen a prueba. En cierto modo, todos actúan como representantes de la razón argumentativa y la enfocan hacia un problema particular. Sócrates y sus discípulos forman parte de una gran máquina de validación de enunciados. Poco importa quién introduce la hipótesis y quién la pone a prueba, porque todos actúan como fiscales y como jueces. Por eso, aun estando convencido de los pasos que se desarrollan en la investigación, antes de cada movimiento Sócrates exige el asentimiento de los demás. No tendría sentido, en estos casos, que Sócrates “ganara” la discusión; lo que importa es que el conocimiento ganado –o la mejor ignorancia posible– sea de todos.

La situación es radicalmente distinta cuando Sócrates disputa con los sofistas, los políticos o, simplemente, con aquellos que no se consideran amantes de la sabiduría, sino sus dueños.

Hay dos elementos que resultan especialmente llamativos en esas discusiones. Por un lado, la cantidad de recursos falaces que emplea Sócrates; por otro, el ensañamiento con el que se lanza sobre sus adversarios. Lo que en el diálogo con sus amigos era una investigación limpia y amena, se convierte ahora en una batalla sucia y despiadada. Con los amantes de la sabiduría, lo que Sócrates busca es la verdad. ¿Cuál es su objetivo con quienes se consideran sabios?

Una de las diferencias que señala Platón entre Sócrates y los sofistas es que mientras éstos cobraban importantes sumas de dinero para transmitir sus conocimientos y, por tanto, sólo tenían contacto con ciudadanos de alto nivel económico, Sócrates filosofaba con cualquier persona, sin atender a cuánto dinero poseía.

Sin embargo, Sócrates afirma en la *Apología*...: “Sucedió que los jóvenes que me seguían espontáneamente, que disponían de mayor tiempo libre por ser de mayor fortuna, disfrutaban escuchándome examinar a los hombres, y ellos mismos con frecuencia me imitaban, y en consecuencia, intentaban examinar a otros” (*Ap*: 23 c).

Es decir que, aunque Sócrates no pusiera condiciones para filosofar con él, en los hechos aquellos que contaban con las posibilidades reales de hacerlo eran los jóvenes adinerados que pasaban su tiempo en los gimnasios o en otros espacios públicos. ¿Quiénes eran estos jóvenes? Los hijos de los dirigentes políticos, militares y comerciantes de Atenas. De modo que, presumiblemente, eran parientes o conocidos de aquellos que eran puestos en ridículo por Sócrates cuando, tras su examen, se desmoronaba el saber que se jactaban de poseer y que legitimaba su posición social. El hecho de que estos mismos jóvenes reprodujeran en sus casas o en público el hacer socrático no hacía más que avivar el odio que había despertado la intervención directa de Sócrates. Pero, además, estos jóvenes eran aquellos por los cuales sus padres contrataban a importantes sofistas extranjeros para que les proporcionaran las herramientas que les permitieran insertarse en las estructuras de poder atenienses: manejo de argumentos persuasivos y conocimientos generales. Esas herramientas, sumadas a la fortuna familiar, eran imprescindibles para tener éxito en las asambleas de la Atenas democrática.

Cuando Sócrates dialoga con sus amigos, son todos pares, están todos del mismo lado, juntos intentan progresar en el conocimiento. Son todos amantes de la sabiduría, pero entre

ellos está ausente la rivalidad propia de los pretendientes. El triunfo de cualquiera es el triunfo de todos. Con los sofistas –y, en cierta medida, con el resto de los personajes poderosos con los que se bate– las disputas poco tienen que ver con la verdad. El terreno en el que se desarrollan es el de la política. Ya no hay compañerismo, sino rivalidad. No confrontan por la sabiduría, sino por el poder.

En la larga cita del *Teeteto* en la que Sócrates se compara con su madre, vimos que la principal tarea del Sócrates partero no era, según su propio criterio, ayudar a dar a luz, sino a abortar en los casos en que considerara que el fruto era “algo imaginario y falso”. También vimos que la partera puede, si quiere, aliviar los dolores del parto. Por lo cual, como Sócrates sugiere en otros textos en relación con los médicos y otros expertos, si quisiera podría acentuar ese sufrimiento. Pues bien, esto es exactamente lo que Sócrates hace con sus adversarios: llevarlos al aborto por el camino más doloroso. No le basta con refutarlos, lo que necesita es humillarlos.

¿No estaremos exagerando? ¿No estaremos cometiendo una suerte de herejía filosófica al sugerir que uno de los mayores defensores de la ética en la historia de la humanidad es capaz de ensañarse con sus enemigos? Al contrario, creemos que esta actitud es perfectamente coherente con la concepción ético-política de Sócrates.

En reiteradas ocasiones, Sócrates manifiesta que su completa dedicación a la filosofía le impidió incursionar en la política. Su tiempo estuvo acaparado por la búsqueda de la sabiduría y por el intento de que sus conciudadanos se ocuparan de ellos mismos antes que de las cosas materiales. Pero que no se haya interesado en desempeñar cargos públicos o en gobernar no significa que no realizara acciones para mejorar la ciudad (es decir, acciones políticas).

Por un lado, Sócrates realiza un trabajo de hormiga: interpela a cada ciudadano para que reflexione y se ocupe de ser mejor. Si cada ciudadano mejora su comportamiento moral,

inevitablemente la ciudad mejorará. Por otro, se ocupa de los dirigentes. Sócrates sabe que si logra que los dirigentes mejoren, será mucho más sencillo que el resto de los ciudadanos sigan ese camino. Mejores dirigentes implica tener mejores leyes, más justicia, mejores condiciones para cultivar el conocimiento.

La idea de asesorar al soberano es un clásico en los filósofos que se han dedicado a la política. Como no se consideran del todo aptos para gobernar, prefieren ocupar el lugar de asesores que orientan la labor de quien detenta el poder. Usualmente, esas incursiones por el ámbito palaciego terminan mal, tanto si los gobernantes hacen oídos sordos a las sugerencias del filósofo como si atienden a ellas. Un buen ejemplo de ello son los intentos de Platón de implantar su república ideal en Siracusa que, entre otros pesares, le ocasionaron a Platón el ser vendido como esclavo.

A diferencia de lo que ha hecho la mayor parte de los filósofos, Sócrates no pretendió influir en los dirigentes que gobernaban Atenas en aquel momento, sino en los que la gobernarían en un futuro cercano. Los numerosos diálogos que había mantenido con quienes ocupaban puestos de relevancia le han servido a Sócrates de experiencia. Esos hombres estaban aferrados a un poder al que no habían accedido precisamente por sus virtudes morales. Por ello, la tarea de Sócrates se centró en los futuros dirigentes, aquellos que todavía no estaban comprometidos con la corrupción imperante y que, incluso, aunque más no fuera por una natural animosidad de los jóvenes contra los adultos, estaban dispuestos a cuestionar al poder imperante. Y estos eran, justamente, aquellos jóvenes a los que nos hemos referido anteriormente, los que solían recorrer los espacios públicos de Atenas. No es cierto que Sócrates dialogara más a menudo con estos jóvenes que con otros por mera casualidad. Si Sócrates hubiera preferido conversar con los labradores o con los artesanos más pobres bien podría haberlo hecho. Sócrates transitaba por los mis-

mos lugares que los jóvenes adinerados de Atenas porque tenía un interés especial en ellos. Sabía que si lograba que algunos de ellos se convirtieran en auténticos amantes de la sabiduría, el futuro de la ciudad estaría asegurado.

Se entiende ahora el encarnizamiento en la lucha con los sofistas. Si los padres de estos jóvenes, que estaban en el poder, habían llegado a ser corruptos por mera intuición, cuánto más llegarían a serlo sus hijos si cayeran en manos de inmorales sofistas que les enseñaran que la verdad no cuenta y que el único bienestar al que debían aspirar –reducido exclusivamente al dinero y el poder– era al propio, en detrimento del de los demás.

Sócrates necesitaba que los sofistas decepcionaran, que despertaran las burlas de quienes los veían vacilar ante sus ataques. Y para ello no hay armas ilegítimas. El uso y abuso que hace Sócrates de argumentos falaces puede verse como una muestra de que los sofistas no son buenos ni siquiera en su propio terreno. No sólo no son sabios: ni siquiera son buenos sofistas.

De lo desarrollado anteriormente se desprende que Sócrates no empleaba un método, sino que ponía en juego diferentes estrategias de pensamiento atendiendo a intereses gno-seológicos, éticos y políticos.

LA ESTRATEGIA EN EL JUICIO

Hay varias cosas extrañas en el juicio a Sócrates. Cosas que no terminan de resultar verosímiles.

Sócrates no era un criminal. Cualquiera podía darse cuenta de que una sentencia como la pena de muerte era excesiva en relación con los delitos de los que se lo acusaba. Pero, más allá de las acusaciones, Sócrates era ya un anciano. Él mismo lo dice en la *Apología*... platónica: “si hubieran aguardado un breve tiempo, esto habría sucedido por sí solo, por mi edad

pueden ver que estoy ya avanzado en la vida, más bien próximo a la muerte” (*Ap*: 38 c).

Hacía cerca de cuarenta años que los atenienses soportaban el ejercicio de la filosofía por parte de Sócrates. ¿Era ese momento, cuando Sócrates contaba con setenta años, el mejor para levantarse contra su filosofía? Si tanto molestaba la presencia de Sócrates, ¿no debería haberse hecho algo antes? O, si se decidían a actuar ahora, ¿no podían hacerlo de un modo más sigiloso? ¿No tenían los poderosos de Atenas a mano un mercenario que por unas monedas terminara con la vida de Sócrates una de las tantas madrugadas en que éste se paseaba solo o se quedaba de pie contemplando la salida del sol? La actitud de los jueces no sólo parece injusta, inmoral sino, además, innecesaria y necia.

Pensemos ahora la situación desde el ángulo de Sócrates. Tiene 70 años. Más de la mitad de su vida fue dedicada íntegramente –incluso a costa de su familia– a la filosofía. ¿Qué logró al cabo de esos años? ¿Qué quedaría de Sócrates si lo sorprendiera la muerte? Un puñado de discípulos fieles que, si son como Jenofonte y Platón los muestran, no parecen ser herederos muy prometedores del pensamiento socrático (basta con pensar que uno de ellos, acaso el más fiel, Critón, le propone a Sócrates, cuando está en la cárcel, fugarse dándole dinero al carcelero que lo custodiaba, para darse cuenta de que quería mucho a su maestro, pero que no había comprendido demasiado sus planteos éticos). Estos discípulos no ofrecerían auténticas garantías, a los ojos de Sócrates, de que su filosofía continuaría luego de su muerte.

Está, además, aquel grupo de adolescentes adinerados, de los que ya hemos hablado, que disfrutaban de los espectáculos que brinda Sócrates. Especialmente de esas “riñas intelectuales” en las que el campeón ateniense se bate con los mejores sofistas provenientes de otras tierras. Pero, por más esperanzas que Sócrates deposite en ellos, sabe por experiencia que es muy probable que esos jóvenes, en cuanto crezcan, en

cuanto puedan considerar con seriedad su posibilidad de ingresar en la estructura de poder vigente, se olviden de lo practicado junto a Sócrates y adhieran a formas de vida tanto o más corruptas que las de aquellos de los que se burlaron mientras fueron jóvenes.

Hay un grupo –un tanto mayor que el anterior– de gente que a lo largo de los años ha ido acumulando rencores contra Sócrates. Son quienes han ocupado la cima en distintos cargos públicos, quienes detentan el poder –o lo han hecho antes–, en sus diversas manifestaciones. Personas que en más de una oportunidad han deseado que Sócrates dejara de existir o que hubiera nacido en otra ciudad.

Luego encontramos un grupo todavía más grande, conformado por ciudadanos que consideran a Sócrates como un personaje pintoresco de la ciudad, pero que en modo alguno estarían dispuestos a dedicarse a la filosofía ni verían con agrado que alguno de sus hijos terminara siendo filósofo en lugar de dedicarse a algo más “útil”.

Y, finalmente, el número mayor, conformado por aquellos a quienes no les importa en lo más mínimo que Sócrates esté vivo o no.

A alguien que entregó su vida a la filosofía, esta situación seguramente le resultaría muy poco satisfactoria. Sócrates sabe que si muere (por una enfermedad, un accidente o de muerte natural) con él se acaba su filosofía. Y, quizá, la filosofía como disciplina específica.

Pero a este escenario aún podemos agregarle un componente. Sócrates insiste en diversas situaciones en que la muerte no lo asusta. No sabe si después de esta vida hay otra. No tiene constancia de que si la hay no resulte mejor que ésta. Aceptemos que, como él dice, no le teme a la muerte. ¿Hay algo a lo que sí puede temerle a una edad avanzada como la que tiene? ¿A la pérdida de vigor físico? Por lo que sabemos, aun en la vejez Sócrates seguía haciendo gala de un cuerpo muy resistente. Incluso en el aspecto sexual seguía

siendo activo, si damos crédito al dato de que al morir tenía un hijo pequeño. ¿Podía preocuparlo perder ese vigor? No parecería coherente con alguien que durante toda su vida dio muy poca importancia al cuerpo.

¿Cuál podría ser el infierno propio de quien ha hecho que toda su vida gire en función del gozne de la razón? ¿La pérdida de la lucidez? Quizá allí encontremos el punto débil de Sócrates.

Así parece haberlo entendido Jenofonte, que pone en boca de su personaje Sócrates las siguientes palabras: “Si tuviera que vivir más tiempo, debería pagar tributo a la vejez: vería y oiría peor, mi inteligencia decaería, me costaría más trabajo aprender y me resultaría más fácil olvidar, y en todo lo que valía más, valdría en adelante menos”.³

Y más adelante agrega: “Además, si no tuviera conciencia de estas cosas, mi vida no merecería la pena vivirla, pero si me diera cuenta, ¿cómo no iba a ser necesariamente mi vida peor y más desagradable?” (*Rec*, IV: 8-9).

El panorama que Sócrates tiene delante de sí le presenta dos caminos: el de la muerte próxima que, aun siéndole poco menos que indiferente en el nivel personal, podía preocuparlo en función de la perduración de su filosofía y el de la prolongación de su vida durante varios años más, con la consiguiente amenaza de la pérdida de lucidez, que de todos modos le impediría hacer aquello que más amaba: filosofar.

Sosteníamos en el párrafo anterior que Sócrates era, ante todo, un estratega del pensamiento. Algo tenía que ocurrírsele para salir victorioso de la encrucijada en la que el tiempo lo había colocado. ¿Puede haber visto en las amenazas de llevarlo a juicio –frecuentes a lo largo de varias décadas de actividad, pero nunca consumadas– la posibilidad de contar con un escenario sobre el que jugar su última partida

3. Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates*, IV, 8, 8. (En adelante *Rec*.)

en favor de la filosofía ante todos los atenienses? Creemos que sí.

Estamos, obviamente, en un terreno conjetural. Pero no inverosímil. No vamos a plantear aquí, como ya lo ha hecho Nietzsche, que el juicio fue un espectáculo montado por un Sócrates hastiado de vivir, que sólo quiso encontrar excusas para suicidarse. Pero sí que pudo haber aprovechado una de las tantas disputas para llevarla hasta el gran final, evitando resolverla en su gestación o prohibiéndoles a sus amigos que arreglaran las cosas antes de llegar al juicio (algo que puede estar insinuado en el *Critón* de Platón). ¿Qué creemos que pretendía Sócrates con esto? ¿Morir? No necesariamente. Pero sí nos resulta verosímil la idea de que hubiera organizado un último combate en el que, sucediera lo que sucediese, estuviese seguro de alzarse con la victoria.

Vayamos a la *Apología*... Aclaremos que es el texto en el que se considera que Platón fue más rigurosamente fiel a lo sucedido, y esto por varios motivos. Por un lado, hay constancia de que Platón estuvo presente en el juicio (él mismo se encarga de aclarar que esto no sucede en otros casos, como en el momento de la muerte de Sócrates). Además, el texto fue escrito poco tiempo después de los sucesos que narra, con lo cual quienes accedieran a él o bien habían estado ellos mismos presentes en el juicio o bien podían encontrar a alguien que hubiera estado allí para corroborar lo expresado por Platón.

En una de sus primeras intervenciones, Sócrates solicita que se le permita hablar “como lo hace habitualmente”. Es decir, en un juicio en el que se evalúa su modo de filosofar (que es lo que suponemos se esconde detrás de las acusaciones formalmente presentadas), él pide que le permitan hacer eso mismo ¡para defenderse!

Si Sócrates vence, su victoria será doble ya que conseguirá mostrar que filosofar no sólo no es un delito sino que, incluso, es algo benéfico. Concedida la autorización, procede a

presentar “a su modo” –disputando con Meleto– sus argumentos defensivos y, tras ello, tiene lugar la primera votación, en la que se resuelve, por un margen relativamente pequeño, la condena a muerte.

Tras oír el veredicto, Sócrates lamenta no haber tenido más tiempo para filosofar. De haberlo tenido, no duda de que lo habrían considerado inocente. Con esto Sócrates despega a la filosofía del primer veredicto. El “fracaso” no se debió a su modo de defenderse sino a que la filosofía requiere de más tiempo que la sofística para convencer, porque una lo hace con la verdad y la otra, con engaños.

Sócrates jugó su primera carta, y perdió. Pero le quedan otras.

Las leyes atenienses permitían que, después del primer veredicto, el acusado propusiera una pena alternativa, que luego llevaba a una nueva votación. Sócrates repasa las posibilidades: el destierro, el pago de una multa, pasar un tiempo en prisión, comprometerse a no filosofar. Quizá habría bastado, incluso, con que se hubiera comprometido a no filosofar más en espacios públicos en los que forzaba a algunas personalidades de la ciudad a ser sus interlocutores y que, en lugar de eso, fundara una escuela –como años más tarde haría Platón– en la que filosofara con los adultos que estuvieran dispuestos a hacerlo o con los jóvenes a quienes sus padres autorizaran.

¿Qué habría ganado Sócrates de optar por proponer alguna de estas posibilidades? Salvar su vida. Pero el precio a pagar a cambio de unos pocos años más habría sido echar por tierra el trabajo de toda su vida y condenar a muerte a la filosofía. Parece que Sócrates se ha quedado sin opciones. Sin embargo, en el siguiente movimiento de la partida es él quien deja sin opciones a sus adversarios. En realidad, los pone en la situación de tener que elegir entre dos caminos que conducen a su victoria.

Lo que Sócrates propone como “pena” alternativa es ser considerado un héroe nacional, digno de honores como los

que reciben los vencedores en las Olimpíadas. ¿Tenía Sócrates chances de ganar en esa segunda votación, considerando que en la primera había sido condenado a muerte? Las tenía, y no tan pocas como puede parecer a simple vista. Porque el primer veredicto no había surgido de una deliberación en la que los jueces hubieran evaluado distintas posibilidades de condena, sino que era el resultado de una votación por sí o por no a lo pedido por los acusadores, que era la pena de muerte. Declararlo inocente significaba dar por terminado el juicio. Los jueces no tenían la posibilidad de proponer una pena distinta. Podemos especular con que algunos de ellos votaron afirmativamente por la condena sin tener en realidad la intención de que Sócrates muriera, sino pensando en la segunda votación, donde pudieran optar por la pena más leve, propuesta por el acusado. Con ello podían ganar cierta tranquilidad sacándose de encima las molestas apariciones públicas de Sócrates.

En la segunda votación, los jueces tenían que optar por votar en favor de la pena pedida por los acusadores o de la solicitada por el acusado. Tampoco aquí tenían posibilidades de introducir otra alternativa.

Sócrates pudo especular seriamente con que aquellos que no querían realmente su muerte, al verse en la alternativa de tener que optar por un reconocimiento público o por la ejecución, optaran, aún a regañadientes, por acceder al pedido del acusado. De no hacerlo, iban a tener que cargar con el peso de haber matado injustamente a Sócrates. Nuevamente es Jenofonte quien presenta esa posibilidad: "Si muero injustamente, la vergüenza será para los que injustamente me condenen. [...] La fama de los hombres [...] pasa a la historia diferentemente según que hayan sido autores o víctimas de injusticias" (*Rec*, IV: 8-10).

Pero los jueces sabían que otorgándole honores a Sócrates estarían haciendo mucho más que concederle a un viejo los últimos años de felicidad y reconocimiento. Estarían alentando

do a otros a volcarse a la práctica de la filosofía. Y eso no podían permitirlo.

Claro que la otra alternativa no parece llevar a un camino muy diferente. Porque esa muerte a todas luces injusta indudablemente captará la atención incluso más allá de las fronteras de Atenas. Tras un breve período de amedrentamiento por lo sucedido, una ola de indignación se levantará sobre quienes llevaron adelante el proceso. Y la filosofía contará con un mártir a quien exponer como ejemplo de honestidad y moral. Esto es lo que Sócrates anuncia luego de conocer el veredicto final.

Como pudo haberlo previsto un buen estratega, Sócrates triunfó en la derrota.

Tres lemas socráticos: conócete, ocúpate, obedécete

Si tuviéramos que sintetizar en tres palabras la ética socrática, aquella que exhortaba a cumplir y que él mismo vivía, esas palabras serían “conócete, ocúpate, obedécete”. Se trata de tres conceptos que refieren al “sí mismo” de cada uno, a aquello que orienta la propia vida. Pero esta referencia al “sí mismo” no debe hacernos pensar en una exclusión del otro. Como hemos mencionado en diferentes pasajes, para Sócrates la mejora del ciudadano implica mejorar la ciudad. No sólo porque ese individuo podrá con su accionar mejorar las leyes, las costumbres, sino, fundamentalmente, porque él es la ciudad antes de ser un individuo. El hombre pensado primariamente como individuo es un invento moderno. En el pensamiento antiguo y medieval cada hombre es, antes que nada, un miembro de alguna comunidad. Para presentar a alguien era necesario decir su ciudad, quiénes eran sus padres o abuelos y, por último, su nombre. De modo que todo cambio de conducta, toda “conversión” de un miembro de una comunidad era ya una transformación en ella.

CONÓCETE A TI MISMO

La expresión “Conócete a ti mismo” era una de las frases grabadas en el templo de Apolo, en Delfos. Mucho se ha escrito acerca de la función de esa y otras inscripciones en relación con el culto. Pero, más allá de su origen religioso, lo que aquí nos interesa es ver cuál era la importancia que tenía para Sócrates.

En el *Fedro* platónico, conversando sobre los seres mitológicos y consultado por Fedro acerca de la posibilidad de explicar racionalmente los mitos, Sócrates dice: “Yo no he podido cumplir aún con el precepto de Delfos, conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia me parecería ridículo intentar conocer lo que me es extraño”.⁴

Inmediatamente agrega en qué ocupa su tiempo: “yo me observo a mí mismo; quiero saber si yo soy un monstruo más complicado y más furioso que Tifón, o un animal más dulce, más sencillo, a quien la naturaleza le ha dado parte de una chispa de divina sabiduría”.⁵

Por su parte, Jenofonte, en su *Recuerdos de Sócrates*, presenta una conversación en la que Sócrates le pregunta a Eutidemo si al estar en Delfos prestó atención a la inscripción del templo. Eutidemo se muestra sorprendido por lo que Sócrates le pregunta, ya que le parece obvio que se conoce bien. Justificando lo innecesario de investigarse a sí mismo, afirma: “Difícilmente podría saber otra cosa si me desconociera a mí mismo” (*Rec*, IV: 2, 24-25).

Como vemos, la respuesta de Eutidemo es muy semejante a lo que Sócrates sostiene en el *Fedro* platónico. En ambos casos el conocimiento de sí se presenta como condición necesaria para un posterior conocimiento de lo demás. La dife-

4. Platón: *Fedro*, 229 e.

5. Platón: *Fedro*, 230 a.

rencia –crucial– entre ambas posturas es que, mientras que Sócrates considera que él no se conoce plenamente y que, por tanto, no tiene sentido que intente conocer otras cosas, Eutidemo, como cree conocer otras cosas, infiere que se conoce a sí mismo. La razón de que ese conocimiento no demande una atención especial sería que para Eutidemo el conocimiento de sí es inmediato.

Sócrates le pregunta, entonces, si cree que para conocerse a sí mismo alcanza con saber su propio nombre o si es necesario examinarse a la manera en que los compradores de caballos lo hacen con los animales que están en venta. ¿En qué se fija un comprador para “conocer” a un caballo? En si es “obediente o rebelde, vigoroso o débil, veloz o lento” y, entonces, agrega que “sólo el que se haya considerado a sí mismo quién es en cuanto a posibilidades humanas conocerá lo que puede en verdad” (ibíd.). Eutidemo acuerda con Sócrates, y agrega: “quien no conozca su potencia se desconoce a sí mismo” (ibíd.).

El conocimiento de sí es un conocimiento de la potencia propia, de la capacidad de actuar. Este conocimiento es beneficioso especialmente porque le permite a cada cual saber qué cosas están a su alcance y qué cosas están fuera de él: “los que se conocen –continúa Sócrates– saben lo que les es útil; disciernen qué es lo que pueden hacer y lo que no; y haciendo lo que son capaces de hacer, se procuran lo necesario y viven felices; y absteniéndose de lo que está por encima de sus fuerzas no caen en faltas y evitan los fracasos” (ibíd.).

El conocimiento de sí es conocimiento de un estado de potencia. Conocerse a sí mismo permite confeccionar una especie de mapa donde queda establecido qué puede y qué no esa persona en un determinado momento. Esto contribuye a evitar situaciones de insatisfacción y frustración. Por un lado, aquellas que se producen cuando alguien, sin estar en condiciones, procura realizar una proeza. El fracaso en una acción que estaba lejos de sus posibilidades lo conmueve de tal for-

ma que luego ya no puede realizar ni siquiera lo que está al alcance de su mano. Por otro, las que surgen del temor a fracasar y llevan a alguien a pretender siempre mucho menos de lo que podría lograr.

Conocernos a nosotros mismos nos permite delimitar nuestro campo de acción (qué puedo y qué no) y, al mismo tiempo, orientarnos en él (a qué debo aspirar). Ayuda a proyectar el mayor grado de realización, la mayor felicidad, dentro del recinto conformado por las propias posibilidades.

OCÚPATE DE TI MISMO

Mientras que el primer lema nos permite conocer nuestros límites, el segundo nos invita a desplazarlos. Una vez que sé quién soy, puedo comenzar a planear quién quiero ser. Tengo ante mí el mapa con mis virtudes y defectos: marco en rojo aquellos defectos sobre los que quiero trabajar para intentar erradicarlos o, al menos, atenuarlos; marco en azul aquellas virtudes que sé que tengo que esforzarme para mantener. Dejo sin marcar aquello que, al menos por ahora, no trabajaré, sea porque se trata de algo tan arraigado en mí que considero que, aún siendo algo negativo, se encuentra fuera de mi alcance, sea porque se trata de algo positivo que pienso que no necesita de un esfuerzo para conservarse.

El conocimiento de sí es imprescindible, pero como punto de partida para un trabajo posterior. Nuestro mapa de potencia debe ir cambiando continuamente merced a un esfuerzo sostenido. Como si se tratara de la “hoja de ruta” que los entrenadores nos preparan en el gimnasio, o de la dieta que nos confecciona un nutricionista. En función del trabajo cotidiano, los parámetros allí señalados deben ir modificándose. Quizá sea necesario reforzar la atención en un aspecto, quizá podamos liberar nuestra obsesión por otro. Lo importante es “estar despierto” y en ejercitación continua.

Pero, así como los hombres estudian las más inverosímiles disciplinas pero no se estudian a sí mismos, también sucede algo semejante con las ocupaciones. Por eso, Sócrates considera necesario amonestar a cada uno de sus conciudadanos diciéndoles:

Querido amigo, que eres ateniense, esto es, de la ciudad más poderosa y de mayor fama en cuanto a sabiduría y fuerza, ¿no te avergüenzas de ocuparte por tu fortuna, de modo de acrecentarla al máximo posible, así como a la reputación y a la honra, mientras no te ocupas ni reflexionas acerca de la sabiduría, de la verdad y del alma, de modo que sea mejor? (*Ap*: 29 d-e)

No hago otra cosa que ir de un lado al otro persuadiéndolos a ustedes, sean jóvenes o ancianos, de no ocuparse de sus cuerpos ni de sus fortunas sin antes atender intensamente a su alma, de modo que llegue a ser perfecta; diciéndoles que no es de la fortuna que nace la perfección, sino de la perfección que nace la fortuna y todos los demás bienes para los hombres, en forma privada o pública. (*Ap*: 30 b-c)

Foucault es, sin dudas, quien mayor énfasis ha puesto en el tema del “cuidado de sí mismo” como un precepto en la Antigüedad. En el caso particular de Sócrates, Foucault ha insistido en la injusticia cometida por la tradición filosófica al menoscabar la importancia de este lema en favor del “conócete a ti mismo”. Al contrario, el filósofo francés considera que, en Sócrates, conocerse a sí mismo no es más que una forma de ocuparse de sí. Quizá haya que considerar –nos atrevemos a sugerir– que ambos preceptos se alimentan mutuamente: conocerse es un modo de ocuparse de sí, pero, al mismo tiempo, el conocimiento de sí orienta el trabajo, la ocupación, sobre sí mismo.

Algo a tener en cuenta en la lectura de estos pasajes es que Sócrates no sostiene que no hay que ocuparse del cuerpo, de los bienes o de los honores. Sócrates no les está pidiendo a sus conciudadanos que abandonen todas sus ocupaciones e intereses para volcarse por completo a la filosofía. Lo que les

está pidiendo, en cambio, es que vean qué les conviene priorizar. Se trata de una cuestión de jerarquías, no de exclusividades. En todo caso, la exclusividad cuestionada es la de aquellos que únicamente se interesan por sus cosas, descuidándose completamente a sí mismos.

Lo decíamos en el punto anterior: quien se conoce a sí mismo es quien está en mejores condiciones para saber qué le conviene y qué no. Pero, una vez que lo sabe, el segundo paso es ocuparse de ello. Finalmente, quien se conozca y se ocupe de sí será quien mejor podrá ocuparse de otros asuntos: su familia, su profesión, su ciudad. A la inversa, quien no se dedique prioritariamente a sí mismo, aun cuando acumule fortunas, aun cuando alcance importantes puestos políticos, vivirá confundido, desorientado, insatisfecho y correrá el riesgo de comportarse injustamente con los demás.

OBEDÉCETE A TI MISMO

A diferencia de lo que sucede con los otros lemas que hemos comentado, es difícil encontrar un texto que justifique nuestro “obedécete a ti mismo”. Al contrario, abundan los pasajes en los que Sócrates habla de la obediencia a otros: a los dioses, a su *daimon* personal, a las leyes, a los superiores en caso de formar parte del ejército, a los expertos, a los gobernantes.

Si lo incluimos aquí junto a los otros es porque consideramos que completa con ellos un legado sintético del núcleo del pensamiento y la práctica socrática.

La obediencia a las autoridades

Durante su juicio, Sócrates pone dos situaciones como ejemplo de su fidelidad a la justicia.

Una de ellas tiene lugar durante el gobierno de los Treinta

Tiranos, cuando Sócrates fue convocado, junto a otros cuatro ciudadanos, para que arrestaran a un tal León de Salamina, disidente del régimen. Como Sócrates considera que se trata de una injusticia, decide marcharse a su casa mientras los otros cuatro se dirigen a cumplir con la orden. Para él, la justicia está por encima de las órdenes que pueda impartir un gobierno. Se dirá que la acción de Sócrates se justifica por tratarse de un gobierno tiránico. Pero veamos lo que sucede en la democracia.

Habiéndole tocado a Sócrates, por sorteo, formar parte del Consejo se decidió juzgar de modo conjunto a diez generales y Sócrates se opuso, por considerar que eso era ilegal: “estimé que era necesario correr los riesgos del lado de la ley y de la justicia, antes que ponerme del lado de ustedes queriendo cosas injustas, por temor a la prisión o a la muerte” (*Ap*: 32 b).

Queda claro, con estas citas, que Sócrates no obedece ciegamente a las autoridades. Esto no significa que sea un completo rebelde. Tal como muestra el *Critón*, Sócrates considera fundamental que una sociedad tenga leyes y que se esfuerce por hacerlas lo más cercanas a la perfección que sea posible. Sin embargo, en aquellas situaciones en las que lo que las autoridades mandan choca frontalmente con sus convicciones interiores, la balanza socrática se inclina invariablemente por éstas.

A su vez, la obediencia a las autoridades se encuentra limitada por los mandatos divinos. Si los dioses establecen algo, aun cuando las leyes se opongan a ello, lo que se debe cumplir es lo que los dioses disponen. Eso es precisamente lo que Sócrates sostiene que sucede en relación con su labor filosófica: habiendo sido ordenada por Apolo, hay algunos hombres que pretenden obstaculizarla. A ellos Sócrates responde: “Yo los respeto, señores atenienses, y los estimo, pero he de obedecer al dios antes que a ustedes” (*Ap*: 29 d).

La obediencia a los dioses

Uno de los cargos contra Sócrates es el de ateísmo. En realidad a lo largo del juicio se ve que Meleto, que es quien lleva adelante dicha acusación, no tiene muy claro si lo está acusando de no creer en los dioses o de creer en dioses nuevos.

Sócrates no sólo intenta mostrar que cree en los dioses de la tradición, sino que, además, justifica su práctica filosófica en un mandato de ellos. Esto hace que el riesgo de cometer una impiedad se invierta: si él filosofa por mandato de los dioses, quien se oponga a su obrar estará desobedeciendo a la divinidad. La argumentación de Sócrates se apoya en la consulta de Querefonte al Oráculo de Delfos. En la *Apología...* cuenta cuál fue su reacción al enterarse de que el dios había afirmado que él era el hombre más sabio: “Durante mucho tiempo dudé acerca de lo que quería decir, hasta que con grandes escrúpulos me volqué a su investigación” (*Ap*: 21 b).

La conclusión que saca de esa investigación es que él es más sabio que los demás porque reconoce su ignorancia. Pero, además, infiere que el dios quiere que él les muestre a los demás con claridad cuál es su situación y los ayude a revertirla. Es decir, “el dios, según he creído y he admitido, es quien me ordena vivir filosofando, examinándome tanto a mí mismo como a los demás” (*Ap*: 29 a).

El dios le ha encargado una misión. Por lo cual, según Sócrates, si abandonara el puesto que Apolo le ha asignado, entonces sí debería ser llevado a juicio, ya que habría “desobedecido al oráculo”.

Como buen estratega, en un juicio donde una de las principales acusaciones es el ateísmo o el no creer en los dioses de la tradición, Sócrates presenta como origen de su actividad un mandato de Apolo. Y se coloca a sí mismo como un fiel subordinado de los dioses. No puede abandonar su puesto, del mismo modo que no lo hizo cuando tuvo que combatir bajo las órdenes de Laques.

La obediencia al daimon personal

La acusación de introducir nuevas divinidades parece estar apoyada en una “voz interior” que Sócrates escucha desde pequeño. En la *Apología*..., Sócrates se refiere a ella: “una cierta voz divina y demoníaca viene a mí. [...] Es para mí algo que comenzó desde niño: una voz que surge y, cada vez que surge, me disuade de algo que estoy a punto de hacer, jamás me impulsa a algo” (*Ap*: 31 d).

La particularidad de esta voz es que no le dice a Sócrates qué tiene que hacer –es decir, no lo orienta hacia el bien– sino que lo disuade de hacer ciertas cosas que están mal. A esta voz, Sócrates le es completamente obediente.

En definitiva, ¿a quién obedece Sócrates?

Hemos visto que Sócrates obedece a las autoridades siempre y cuando éstas no contradigan un mandato divino y siempre que no se opongan a las convicciones internas del propio Sócrates. Esto muestra que, en realidad, mucha obediencia no existe.

En cuanto a Apolo se refiere, resulta un tanto curiosa la manera de obedecerlo, consistente en salir a buscar algo que refute la palabra dada por sus voceros. Por supuesto que Sócrates destaca que él no duda del dios, sino de su comprensión de lo que éste ha querido decir. Y, precisamente, sus dudas se despejan cuando logra una interpretación con la que él coincide plenamente. Por lo cual, no sería erróneo plantear que, incluso cuando obedece al dios, se está obedeciendo a sí mismo.

Finalmente, tenemos esa voz interior a la que Sócrates es plenamente fiel. Pero, ¿puede considerarse a esa voz como algo distinto del propio Sócrates? ¿No es una suerte de voz de la conciencia que le impide cometer acciones de las cuales luego tuviera que arrepentirse?

Hay una frase de la *Apología*... que nos resulta muy esclarecedora de la obediencia socrática: “es malo y vergonzoso obrar injustamente y desobedecer al mejor, tanto a un dios como a un hombre” (*Ap*: 29 b).

Esto nos muestra que la obediencia razonable, buena, es aquella en la que se obedece no por respeto a la autoridad, sino por amor a lo mejor. Siendo esto así, en la medida en que nos empeñemos en conocernos a nosotros mismos y en cuidarnos a nosotros mismos, la obediencia a los demás irá cediendo terreno a una obediencia a nuestra propia razón, a nuestros propios criterios. Por ello, consideramos que es aquí, en un “obedécete a ti mismo”, donde culmina realmente la propuesta socrática, introducida en los preceptos anteriores. Aquel que se conoce a sí mismo, aquel que se ocupa de sí mismo, está en plenas condiciones de obedecerse primeramente a sí mismo.

EPICURO

La intensidad del placer

El placer no es algo que haya despertado demasiado interés en la filosofía. Las menciones que prevalecen en relación con él son las que lo caracterizan como un enemigo, un portador de riesgos del que hay que alejarse o al que hay que combatir para alcanzar la serenidad necesaria que permita llevar una buena vida. Esto no significa que no haya habido filósofos que vieran con buenos ojos el ejercicio del placer, pero sí que la “gran historia de la filosofía” se ha encargado de colocarlos muy por debajo de los filósofos “serios”, aquellos que se dedicaron al pensamiento, al alma, a las grandes virtudes.

PLACER Y FELICIDAD

Epicuro es el primer filósofo –al menos entre aquellos de los que nos han llegado textos– que no sólo no desprecia al placer sino que lo coloca en el centro de su filosofía. A diferencia de quienes lo consideran un obstáculo para la buena

vida, Epicuro identifica el placer con la felicidad: “El placer es el principio y el fin de la vida feliz”.¹

El placer produce felicidad y hacia el placer confluye toda felicidad. Por tanto, quien pretenda ser feliz deberá entregarse al placer, organizar toda su vida en torno a él.

No es extraño que, ya desde su propia época, a Epicuro se lo haya censurado y catalogado como lujurioso e inmoral. En realidad Epicuro no es inmoral, sino que plantea una moral diferente de la moral abstracta e idealista que sostienen, entre otros, los discípulos de Platón y de Aristóteles: “Lo hemos reconocido [al placer] como el primero de los bienes y conforme a nuestra naturaleza, él es el que nos hace preferir o rechazar las cosas, y a él tendemos tomando la sensibilidad como criterio del bien” (íd.: 129).

Para Epicuro, no hace falta apelar a tablas trascendentes, ni contemplar las Ideas para saber qué es el bien y qué es el mal. En su planteo moral, lo que nos indica qué es lo bueno y qué es lo malo o, mejor, qué nos hace bien y qué nos hace mal, es la sensibilidad corporal: lo que nos produce placer es bueno, lo que nos produce dolor es malo. Así de simple, así de humano.

LOS COMPONENTES DEL PLACER

La identificación del placer con la felicidad puede hacer pensar en un Epicuro desenfrenado y libertino. Sin embargo, éste se apresura a señalar que se confunden aquellos que creen que en el desenfreno se alcanza el mayor placer: “cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los pervertidos, ni de los placeres sensuales, como pretenden algunos ignorantes que nos atacan y desfiguran

1. Epicuro: *Carta a Meneceo*, 128. (En adelante *M.*)

nuestro pensamiento” (íd.: 131). “Porque no son ni las borracheras, ni los banquetes continuos, ni el goce de los jóvenes o de las mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz” (íd.: 132).

Habíamos visto que, según Epicuro, lo que nos permite distinguir lo bueno y lo malo es la sensibilidad. Y que es bueno todo aquello que proporciona placer. ¿Dónde encontrar, entonces, las fuentes de la felicidad, en tanto fuentes de placer? En la comida, la bebida, la práctica sexual, el descanso, las evacuaciones de desechos corporales, el abrigo, el contacto con alguien querido, la música.

Pero si esto es así, ¿por qué afirma ahora Epicuro que no hallamos la felicidad ni en las borracheras, ni en los banquetes continuos, ni en las experiencias sexuales? ¿Es que acaso detrás del hedonista se esconde un moralista más?

Analicemos alguna de estas fuentes de placer; por ejemplo, la comida. ¿Qué condiciones deben cumplirse para sentir placer en el comer? Según Epicuro, intervienen tres factores: el estado en el que se encuentra el sujeto que va a alimentarse, la calidad y la cantidad de alimento.

Desde un primer planteo, abstracto, podemos sostener que cuanto mayor sea el hambre que tenga el sujeto, más placer sentirá al probar un bocado. Respecto de la calidad, es razonable afirmar que, a mayor calidad, mayor placer producirá. Porque, justamente, la calificación del alimento se hace en función del placer que produce. Finalmente, en lo que concierne a la cantidad, encontramos que el placer tiene un mínimo y un máximo. Si la cantidad de alimento es menor que la necesaria, genera displacer, porque acentúa el deseo por lo que no se tiene. Pero también hay un punto máximo que, si se supera, hace que el alimento deje de producir placer y comience a generar dolor. Esto no debe llevar a pensar que Epicuro va a sugerir apuntar a un término medio: ni poco ni demasiado. Por él contrario, su filosofía propone atravesar el

mínimo tendiendo siempre al máximo. Lo ideal es llegar, sin trasponerlo, a ese punto límite en el que el máximo de placer roza las fronteras del dolor.

Ahora bien, cuando salimos del esquema abstracto, vemos que hay varios factores más que intervienen en la relación del sujeto con su objeto de placer, que hacen que no sea tan sencillo discernir cuándo va a darse la situación más conveniente.

Los alimentos de mayor calidad suelen ser costosos. Por lo cual, para conseguirlos, el sujeto tiene que hacer un esfuerzo mayor que si se conformara con alimentos más económicos. ¿Qué privilegiar, el placer dado por la calidad o el sufrimiento que conlleva el esfuerzo por conseguirla? Por otro lado, ¿qué tiene prioridad en la relación cantidad-calidad? ¿Es preferible poco pero de alta calidad? ¿O mucho de menor calidad? ¿Qué produce más placer?

A estas preguntas sobre la cantidad y calidad en relación con el objeto de placer, se suman otras que conciernen al sujeto: ¿Por qué algo que en ciertos momentos nos causa placer en otros no? ¿Por qué, en muchos casos algo que nos produce placer termina generándonos dolor? ¿Qué sucede si aquello que nos causa placer está contraindicado por nuestro médico?

En su indagación sobre el placer, Epicuro hace dos descubrimientos que le permiten responder estas preguntas. Lo que descubre es que el placer es diferencial y que se presenta mediante pulsos.

EL CARÁCTER DIFERENCIAL Y PULSANTE DEL PLACER

Un vaso de vino produce placer. Si el placer estuviera dado por el vino en sí mismo, quienes viven en estado de ebriedad serían los seres más felices. Del mismo modo, si tener sexo es placentero, quienes hacen de la práctica del sexo su profesión se contarán entre los más dichosos de la huma-

nidad. Pero Epicuro ve que esto no es así. Quien se habitúa a aquello que las primeras veces le produjo un placer intenso deja de sentirlo. La conclusión que de aquí saca el filósofo es que el placer siempre es resultado de una diferencia entre un estado previo y una situación posterior: “Los alimentos más sencillos producen tanto placer como la mesa más suntuosa, cuando está ausente el sufrimiento que causa la necesidad; y el pan y el agua proporcionan el más vivo placer cuando se toman después de una larga privación” (íd.: 130).

Para alguien que está habituado a las comidas refinadas, pasar un día a pan y agua es un castigo, mientras que para el hambriento eso resulta una recompensa. Por su parte, aquel que habitualmente come pan y bebe agua no siente ni placer ni displacer.

En esto último se evidencia la segunda característica del placer: su ser pulsante. Pensar en un estado permanente de placer es pensar en lo imposible. Porque en cuanto se quiere hacer del placer algo constante, desaparece.

En síntesis, el placer es el pulso que marca la diferencia entre el estado previo y la situación posterior. Está claro, entonces, que el placer no puede conservarse. Pero ¿puede intensificarse?

Para vivir placeres intensos, es necesario que la brecha entre el estado previo y la situación posterior sea lo mayor posible. Habitualmente, solemos creer que la única manera de ampliar esa brecha es aumentando la cantidad y la calidad de las sensaciones que corresponden al segundo estado. Queremos más y mejor comida, más y mejor sexo, más y mejor bebida. Pero cuanto más alto es el estándar, más difícil –más costoso, con mayores consecuencias negativas– resulta producir un nuevo salto. Por lo tanto, a la par que la posibilidad de placer se nos reduce –los saltos son cada vez menores y más cortos–, más crece la posibilidad del dolor. Ya no sólo es difícil aumentar las sensaciones, sino que resulta demasiado trabajoso conservar el nivel ganado. Está es la gran trampa en

la que nos introduce actualmente la sociedad de consumo. Haciéndonos creer que ésta es la única vía para aumentar el placer, nos obliga a pagar en cuotas una satisfacción que nunca alcanza a justificar el desembolso.

Epicuro, en cambio, nos muestra otra posibilidad. Si el placer es diferencia entre dos puntos, quizá lo más conveniente no sea elevar el nivel del segundo, sino bajar el del primero. Por ejemplo, redefinir el concepto de “buena mesa”, de modo que se transforme en algo básico y medianamente sencillo de alcanzar. Descubrir que beber agua no es desagradable (claro que Epicuro no tenía que lidiar con el sabor a cloro y otros químicos que le agregan en nuestras urbes para potabilizarla) y que tampoco lo es la comida sencilla. Si bien este estado de frugalidad no produce placer, permite, al menos, estar serenos y en condiciones para preparar ocasionales saltos. Cuando tengamos la oportunidad de ponernos en contacto con alimentos o bebidas que nos resultan agradables, los disfrutaremos más que nadie en razón de la diferencia que se producirá con nuestro habitual estado de frugalidad. Pero antes de que ese placer se convierta en rutina –y, en consecuencia, pierda el carácter placentero–, volveremos a nuestro estado habitual, a la espera de un nuevo salto.

Entendemos ahora que el rechazo de Epicuro a la lujuria, las borracheras y la gula no se realiza en nombre de una moral espiritualista y trascendente, enemiga de los placeres corporales. Sino que, al contrario, surge de su propia moral, aquella que hace del placer el fin de la vida. Si la lujuria es mala no es por el placer que produce, sino porque no produce el placer que promete, contribuyendo incluso a que se malogre una de sus posibles fuentes:

No es que siempre debamos contentarnos con poco, sino que, cuando nos falta la abundancia, debemos poder contentarnos con poco, estando persuadidos de que gozan más de la riqueza los que tienen menos necesidad de ella, y que todo lo que es natural se obtiene fácilmente, mientras que lo que no lo es se obtiene difícilmente. [...]

El habituarse a una vida sencilla y modesta es, pues, un buen modo de cuidar la salud y además hace al hombre animoso para realizar las tareas que debe desempeñar necesariamente en la vida. Le permite también gozar mejor de una vida opulenta cuando la ocasión se presente y lo fortalece contra los reveses de la fortuna. (íd.: 130-131)

EL LUGAR DE LA RAZÓN

Retomemos un pasaje ya citado, para ver cómo concluye:

Porque no son ni las borracheras, ni los banquetes continuos, ni el goce de los jóvenes o de las mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz, sino la razón, buscando sin cesar los motivos legítimos de elección o de aversión y apartando las opiniones que pueden aportar al alma la mayor inquietud. (íd.: 132)

Puede resultar sorprendente, y hasta decepcionante, que un filósofo que exalta el placer y el cuerpo termine diciéndonos que quien proporciona una vida feliz es la razón. Sospechosamente, esto se asemeja demasiado a las conclusiones que podemos encontrar en Platón o Aristóteles.

En verdad, la razón tiene una importancia capital en la filosofía de Epicuro. Pero su papel no consiste en impugnar al cuerpo ni, mucho menos, en erigirse en su alternativa. Su tarea es orientar las experiencias corporales. La razón no se opone al placer, sino que se pone a su servicio.

Empleando la razón vamos a poder elegir el objeto que mayor placer nos pueda provocar y vamos a discernir la cantidad de él que podremos tomar para alcanzar el punto fronterizo que separa el máximo de placer de su opuesto, el dolor. Insistimos en que la razón no nos guía al punto medio, sino al máximo. Pero esta "aritmética del placer" no se completa allí. También se hace necesaria en los casos en los que el placer se presenta acompañado de dolor:

Y puesto que el placer es el primer bien natural, se sigue de ello que no buscamos cualquier placer, sino que en ciertos casos despreciamos muchos placeres cuando tienen como consecuencia un dolor mayor. Por otra parte, hay muchos sufrimientos que consideramos preferibles a los placeres, cuando nos producen un placer mayor después de haberlos soportado durante largo tiempo. Por consiguiente, todo placer, por su misma naturaleza, es un bien, pero no todo placer es deseable. Igualmente, todo dolor es un mal, pero no debemos huir necesariamente de todo dolor. Y, por tanto, todas las cosas deben ser apreciadas por una prudente consideración de las ventajas y molestias que proporcionan. En efecto, en algunos casos tratamos el bien como un mal, y en otros el mal como un bien. (íd.: 129)

Considerar el placer como fin de la vida humana no significa entregarnos a todo placer. Porque, en muchos casos, un placer mínimo (por ejemplo, dormir quince minutos más) acarrea un dolor más duradero e intenso (perder un empleo); en otros casos, un leve dolor (tomar un medicamento de sabor desagradable) puede ocasionar un gran placer (recuperar la salud). El buen uso de la razón nos permitirá decidir cuándo conviene postergar un placer en atención a los dolores a los que está asociado y cuándo afrontar un dolor en vista al placer que provendrá de él.

La intensa serenidad



Hemos visto cómo, para Epicuro, es un error intentar hacer del placer un estado, ya que en la medida en que un placer tienda a la constancia se desvanecerá. ¿Cuál es, entonces, el estado del que surge el placer y al que vuelve? La serenidad. El sabio es alguien que no se inquieta, no se turba. Vive sereno y disfruta cuanto puede del placer.

Esto que, enunciado de este modo, parece tan sencillo, en realidad no lo es. Porque la serenidad continuamente es puesta a prueba.

Hay dos causas principales de amenazas de la serenidad: el miedo y el deseo. Epicuro consagra buena parte de su epístola a Meneceo a enfrentar tales amenazas.

LOS MIEDOS

Sentir miedo es algo malo en múltiples sentidos. Quien tiene miedo se transforma en esclavo de aquello a lo que teme, pierde parte de su ser en defenderse de aquello que lo

atemoriza, vive intranquilo, le cuesta más disfrutar de lo agradable.

Las principales fuentes de temor que combate Epicuro son los dioses, la muerte, el futuro y la naturaleza.

Los dioses

Para Epicuro, los dioses tienen dos características fundamentales: son inmortales y felices. “Debes saber que la divinidad es un ser viviente inmortal y bienaventurado, como indica la noción común de la divinidad, y no le atribuyas nunca ningún carácter opuesto a su inmortalidad y a su bienaventuranza. Al contrario, cree en todo lo que puede conservarle esta bienaventuranza y esta inmortalidad” (íd.: 123).

La inmortalidad es una característica que no debía resultar sorprendente para un griego ya que los dioses de la tradición olímpica la poseen. Quizá sea oportuno señalar brevemente dos de las principales diferencias entre la inmortalidad de los dioses griegos y la eternidad del dios judeocristiano. La más evidente es que si bien en ambos casos se trata de seres que no mueren, la vida de los dioses griegos tiene un inicio. Es decir, nacen pero no mueren. Por lo cual, hay un tiempo anterior a su nacimiento que no han vivido. La idea de un Dios eterno, en cambio, implica que siempre ha existido y siempre existirá, por lo cual no conoce ni la muerte ni el nacimiento. La segunda diferencia no tiene que ver con el pasado, sino con el futuro. Un Dios eterno es un ser siempre presente. Conoce todo lo sucedido y conoce todo lo que desde el punto de vista histórico sucederá, aunque para él, en realidad, no hay un suceder, porque lo que para los otros seres es pasado y futuro en él forma parte de su permanente presente. Los dioses griegos, en cambio, no conocen el futuro. En cierto sentido son “históricos” ya que van conociendo los acontecimientos a medida que estos van sucediendo. Esto se percibe con toda claridad en la *Ilíada* de Homero. Como sabemos, la guerra de

Troya dividió a los dioses: algunos estaban a favor de los aqueos y otros a favor de los troyanos. En su carácter de dioses, podían participar en las batallas y tratar de inclinar el resultado en favor de unos o de otros. Lo que no podían hacer era anticipar ese resultado. Los dioses no saben cómo va a terminar la guerra porque se trata de un tiempo futuro que tienen la certeza de que van a vivir (porque son inmortales) pero que desconocen (porque no son eternos).

A diferencia de lo que sucede con la inmortalidad, la felicidad de los dioses podía resultar un tanto problemática desde el punto de vista de la tradición griega. Hemos visto que Epicuro identifica felicidad y placer. Por lo cual, para ser feliz es necesario poseer sensibilidad y, para ello, un cuerpo. Esto no suscitaría, en principio, inconvenientes, ya que los dioses griegos son dioses corpóreos y, por tanto, con sensibilidad. El problema es que, precisamente por tener sensibilidad son dioses expuestos al dolor. En la *Iliada* hay numerosos pasajes en los que los dioses son heridos por lanzas, flechas y espadas (en su mayor parte se trata de heridas provocadas por otros dioses pero, incluso, hay pasajes en los que son hombres quienes los lastiman).

Pero el dolor no sólo puede provenirles de un ataque o de un accidente. También el hambre y la sed pueden atormentarlos. El hecho de que se trate de seres inmortales agrava esta posibilidad. Si un dios es encerrado sin alimento, no morirá, pero su hambre irá acrecentándose paulatinamente hasta hacerlo sufrir indecibles padecimientos.

De los dioses olímpicos puede decirse que son valientes, poderosos, astutos. Pero no puede decirse que sean felices. Pasan hambre, sed, padecen de deseo sexual insatisfecho, tienen dolores, sufren traiciones de sus seres amados, etcétera, etcétera.

¿Epicuro está apartándose de la tradición? ¿No corre el riesgo de ser acusado de impiedad? Quizá previendo esa situación, afirma: “los dioses existen, tenemos de ellos un co-

nocimiento evidente, pero no son como cree la mayoría de los hombres. No es impío el que niega los dioses del común de los hombres, sino al contrario, el que aplica a los dioses las opiniones de esa mayoría” (í.d.: 124).

Epicuro se defiende anticipadamente de una posible acusación de ateísmo, afirmando que él no duda de la existencia de los dioses. Pero esto no significa que tenga que creer todo lo que los hombres dicen de ellos.

Quizá este sea uno de los pocos puntos en los que Epicuro coincide con Platón: no puede creerse todo lo que los poetas han dicho y escrito sobre los dioses y que el vulgo repite sin pensar. Claro que la solución que ambos presentan a este problema vuelve a separarlos, ya que mientras que Platón introduce nuevas “divinidades”, las Ideas, que son entidades inmateriales, inmutables, perfectas, Epicuro prefiere redefinir a los dioses corpóreos, quitándoles algunas de las características que les eran atribuidas por “la opinión de la mayoría”. Lo que va a quitar a los dioses es aquello que atenta contra su felicidad y contra la de los hombres.

Si los dioses existen y son poderosos e inteligentes, ¿en qué deberían emplear su poder sino en ser felices? ¿Para qué malgastar su poder causándose molestias, provocándose mutuos sufrimientos y dolores? Eso hablaría muy mal de los dioses.

¿Y qué sucede en su relación con los hombres? ¿Los escuchan? ¿Los premian y castigan? Sigue Epicuro:

Las afirmaciones de la mayoría no son conocimientos anticipados, sino conjeturas engañosas. De ahí procede la opinión de que los dioses causan a los malvados los mayores males y a los buenos los más grandes bienes. La multitud, acostumbrada a sus propias virtudes, sólo acepta a los dioses conformes con esta virtud y encuentra extraño todo lo que es distinto de ella. (íbid.)

Los dioses de Epicuro no premian ni castigan a los hombres. En realidad, ni siquiera les prestan atención. Viven su

vida feliz, y punto. Desde la óptica de los dioses esto parece muy razonable. Pudiendo vivir una vida placentera, ¿para qué estropearla atendiendo a los pedidos de los hombres? ¿Qué ganarían con estar vigilándolos? Pero, desde el punto de vista de los hombres, ¿por qué querer dioses así? El propio Epicuro, ¿para qué los postula? ¿Simplemente para evitar la acusación de ateísmo?

Esto último es probable. Pero también es probable que Epicuro honestamente creyera en la existencia de estos dioses que emplean su vida en lo único que tiene sentido: ser felices. ¿Que no se ocupan de los hombres? ¿Y por qué habrían de hacerlo? Pero, además, ¿no será un beneficio para los propios hombres que los dioses no se ocupen de ellos? Desde el punto de vista de Epicuro, lo es. Y múltiple. Porque, si los dioses favorecieran a los hombres, les estarían enseñando que su felicidad e infelicidad depende de algo externo a ellos, trascendente, con lo cual estarían generando dependencia y lesionando su autonomía. Por el contrario, el hecho de que los hombres sepan que el bien y la felicidad dependen de ellos mismos y no de algo “superior” puede hacer que se esfuercen al máximo por alcanzarlos.

Pero, además, al concebirllos como inoperantes, Epicuro consigue liberar a los hombres del temor que les provocan los dioses. No hay un juez superior para evaluar las acciones humanas. Sólo un hombre junto a otro procurando ser felices.

Finalmente, habría que aclarar que el hecho de que los dioses no se ocupen de los hombres no significa que no tengan ninguna utilidad para ellos. La tienen, y mucha. Porque les muestran –sin pretenderlo– que lo mejor que pueden hacer los hombres es ser felices. Ellos, que están en condiciones de hacer lo que quieren, quieren justamente eso: ser felices. Los dioses son un espejo en el que los hombres pueden ver su realización. Como ellos, pueden ser felices; como ellos, pueden ser... ¿inmortales?

La muerte

En la epístola a Meneceo, Epicuro afirma: “Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que el bien y el mal no existen más que en la sensación y la muerte es la privación de sensación” (íd.: 124).

El razonamiento es impecable. Si el criterio para el bien y el mal es la sensación y la muerte se define como ausencia de sensación, la muerte está más allá del bien y del mal. Entonces, ¿existe en realidad la muerte para el hombre? “la muerte, no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos. Por tanto, la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos, porque para los unos no existe, y los otros ya no son” (íd.: 125).

Al quedar tras las fronteras del bien y del mal, la muerte se posiciona fuera de la experiencia humana. Nadie sabe de su propia muerte, nadie la siente. Porque mientras siente, está vivo. Lo que alguien puede experimentar, supongamos, tras sufrir un accidente, es que le cuesta respirar, que le duele el cuerpo, que está débil. Como sea, siempre queda la posibilidad de que esa situación se revierta de alguna manera. ¿Una enfermedad terminal? La situación no cambia. Porque aun cuando la persona sepa que está pronta su muerte, lo que experimenta está siempre del lado de la vida. Y cuando finalmente la muerte llega, él ya no está en condiciones de sentirla.

Con su planteo, Epicuro no pretende hacernos creer que somos dioses inmortales. Pero sí convencernos de que podemos vivir como si lo fuéramos. Lo que a él le interesa no es la muerte en sí misma, sino la vida, la vida feliz. Y un gran aporte para realizar esa vida feliz es sacarle el temor por la muerte: “Un conocimiento exacto de este hecho –que la muerte no es nada para nosotros– permite gozar de esta vida mortal evitándonos añadirle la idea de una duración eterna y quitándonos el deseo de la inmortalidad. Pues en la vida nada

hay temible para el que ha comprendido que no hay nada temible en el hecho de no vivir” (íd.: 124-125).

Se trata, en definitiva, de vivir lo más intensamente posible, no de procurar extender la vida en el tiempo: “El sabio ni desea ni teme la muerte, ya que la vida no le es una carga, y tampoco cree que sea un mal el no existir. Igual que no es la abundancia de los alimentos, sino su calidad lo que nos place, tampoco es la duración de la vida la que nos agrada, sino que sea grata” (íd.: 126).

El futuro

En relación con el futuro, hay dos posturas clásicas: la de quienes sostienen que depende exclusivamente de la voluntad humana y la de quienes afirman que el hombre no tiene nada que hacer por él, sea porque está escrito de antemano –por lo cual los hombres no son más que actores que desempeñan un papel irrevocable, aunque desconocido para ellos–, sea porque todo depende completamente del azar.

La postura que sostiene que todo depende del hombre se presenta como la más liberadora. Sin embargo, no deja de cargar en los hombres un peso que por momentos resulta excesivo y puede conducir a situaciones frustrantes. Si todo depende de mí, cuando algo no sale como preví la responsabilidad o, mejor, la culpa, es sólo mía.

En los planteos que hacen del azar y del destino los principales sujetos, el hombre es liberado de toda responsabilidad. Pero, al mismo tiempo, es privado de toda acción propia. Nada de lo que hace contiene un sentido dado por él. Él es simplemente el ejecutor de un mandato externo, ininteligible, lejano, extraño.

Epicuro buscará presentar una tercera posición que permita a los hombres disfrutar de sus acciones sin culpa: “conviene recordar que el futuro ni está enteramente en nuestras manos, ni completamente fuera de nuestro alcance, de suerte

que no debemos ni esperarlo como si tuviese que llegar con seguridad, ni desesperar como si no tuviese que llegar con certeza” (íd.: 127).

La acción humana tiene sentido, porque en buena medida somos los artífices de nuestro futuro. Pero no hay que olvidar que hay cosas que se nos escapan, que no podemos prever, que dependen de los otros o del azar. Por lo cual, cuando realizamos una acción, lo que debemos hacer es poner nuestro máximo empeño en aquello que depende de nosotros y no preocuparnos por aquello que nos excede; no exacerbar nuestras expectativas de éxito, pero tampoco desesperarnos creyendo que hagamos lo que hagamos las cosas nos van a salir mal: “Nacemos una vez, pues no es posible nacer dos veces. Y no es posible vivir eternamente. Tú, aun no siendo el dueño de tu mañana, intentas demorar tu dicha. Pero la vida se consume en una espera inútil y a cada uno de nosotros le sorprende la muerte sin haber disfrutado de la tranquilidad”.²

La naturaleza

Epicuro no es un gran amigo de la cultura “enciclopedista”. Al igual que Sócrates, él habría estado en desacuerdo con prácticas como las de los sofistas que proporcionaban una “cultura general” para parecer informados. Coherentemente con el resto de su propuesta, para Epicuro los conocimientos tienen razón de ser solamente en la medida en que aportan a la felicidad. Y, en los casos en los que eso sucede, el aprendizaje mismo se transforma en placentero.

Tampoco es un naturalista. No le interesa conocer la naturaleza simplemente para informarse de cómo es. Epicuro sabe que la naturaleza es fuente de temor para los hombres.

2. Epicuro: *Exhortaciones*, 14. (En adelante *Ex.*)

Como carecen de conocimientos acerca de cómo y por qué se producen los fenómenos naturales suelen creer en mitos que interpretan de un modo fantástico.

En la *Carta a Pitocles*, basándose exclusivamente en la experiencia, por considerar que la naturaleza no puede estudiarse apelando a axiomas (hoy diríamos que no es una ciencia exacta sino empírica), Epicuro explica en qué consisten las fases de la Luna, los eclipses, las nubes, los truenos, los relámpagos, los ciclones, los terremotos, los vientos, el granizo, la nieve, el rocío, la escarcha, el hielo, el arco iris, el halo de la Luna, los cometas, las estrellas fugaces, aclara cómo se producen el nacimiento y la puesta del Sol y de la Luna y explica por qué difiere la duración de los días y de las noches a lo largo del año.

Pero, insistimos, todos estos conocimientos sólo tienen como objetivo evitar el temor que atenta contra el placer: “La única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación con otros como independientemente, es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación”.³

Y señala en sus *Máximas*...: “Era imposible vencer el temor a las cosas más importantes, porque no se conocía cuál era la naturaleza del universo, sino que se conjeturaba algo a partir de los relatos míticos. En consecuencia, no era posible obtener placeres puros sin una ciencia de la naturaleza”.⁴

LOS DESEOS

Además de los miedos, otra importante causa de inquietud puede encontrarse en los deseos. Esto no implica, desde lue-

3. Epicuro: *Carta a Pitocles*, 85.

4. Epicuro: *Máximas capitales*, XII. (En adelante, *Max.*)

go, que desear sea en sí mismo malo. Al contrario, algunos deseos mueven al placer y por tanto a la felicidad. Pero también hay otros deseos que conducen al dolor y el sufrimiento. Por ello, es necesario establecer una distinción que nos diga cómo actuar ante los diferentes tipos de deseos. “Hay que comprender que, entre los deseos, unos son naturales y los otros vanos y que, entre los deseos naturales, unos son necesarios y los otros sólo naturales” (*M*: 127).

El texto anterior está tomado de la *Carta a Meneceo*, pero se corresponde casi exactamente con una de las *Máximas capitales*, con la salvedad de que en esta última un escoliasta ha introducido los siguientes ejemplos:

Epicuro considera naturales y necesarios aquellos que sirven para eliminar los dolores del cuerpo, como beber cuando se tiene sed. Considera, por otro lado, naturales y no necesarios aquellos que no eliminando el dolor, sólo varían el placer, como las comidas opulentas; los deseos ni naturales ni necesarios son como el afán por obtener coronas y estatuas. (*Max*: XXIX)

Los deseos naturales (comer, beber, dormir, tener relaciones sexuales, desechar residuos corporales, no pasar excesivo frío ni calor) son aquellos cuya satisfacción conduce a la felicidad. Se les añade la característica “necesario” cuando se está en una situación tal que no satisfacer ese deseo produce un inmenso dolor. Por contrapartida, el momento en el que se lo satisface es el que produce el pico más alto de placer.

Ahora bien, una vez que las necesidades están cubiertas, intervienen deseos cuya satisfacción no es necesaria pero sí placentera. Ya no se trata solamente de comer, sino de comer determinada comida; ya no se trata simplemente de dormir, sino de hacerlo en un lecho confortable. Aquí, como hemos visto al hablar de los placeres, será la razón la que nos oriente en cuanto a si nos conviene o no satisfacer ese deseo.

Los deseos vanos, por su parte, son los que desvían a los hombres del camino de la felicidad ya que hacen que se

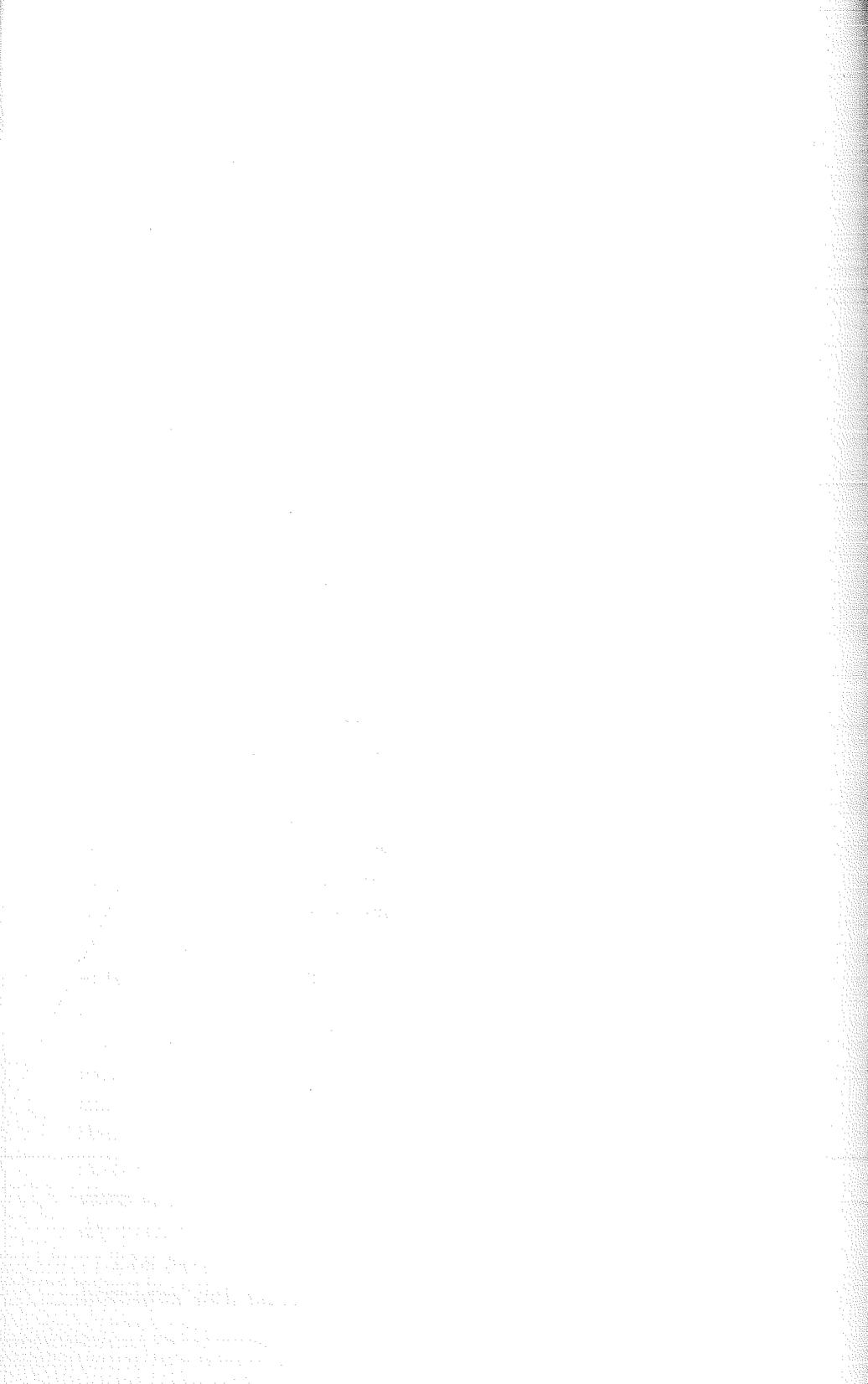
preocupen por cosas que, en realidad, no les proporcionan el bienestar que prometen.

Por ello sostiene que: “una teoría verídica de los deseos refiere toda preferencia y toda aversión a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que en ello está la perfección de la vida feliz, y todas nuestras acciones tienen como fin evitar a la vez el sufrimiento y la inquietud” (*M*: 128).

En el punto anterior veíamos cómo la naturaleza puede ser fuente de temores y cómo, por ello, conviene estudiarla minuciosamente. Ahora, en cambio, nos encontramos con otro papel de la naturaleza, afín al otorgado por otras escuelas helenísticas como los cínicos y los estoicos.

La naturaleza aparece aquí como opuesta a lo humano. El hombre es un animalito que comete un gran error al apartarse de su condición natural y pretender reemplazarla por una condición humana, cultural. Si fuera capaz de atenerse a lo que le pide la naturaleza podría satisfacer sus deseos y necesidades con muy poco. Pero la vida en sociedad le “exige” que entre en el juego de los deseos vanos.

Como hemos visto al hablar de los placeres, el peligro radica en que la multiplicación de deseos vanos es mucho mayor y más veloz que las posibilidades de los hombres de satisfacerlos, por lo cual la insatisfacción termina siendo casi permanente: “La riqueza natural tiene límites precisos y es fácil de alcanzar; en cambio, la que responde a vanas opiniones no tiene límite alguno” (*Max*: xv).



La intensidad de la amistad

Quizá no haya habido otros filósofos que honraran a la amistad más que los epicúreos: “El hombre noble se dedica sobre todo a la sabiduría y a la amistad. De estas cosas una es un bien mortal, la otra es inmortal” (*Ex*: 78).

Los epicúreos no sólo supieron elogiar la amistad, sino que hicieron de ella un componente fundamental de su vida y de su filosofía. Si nos atenemos a la “opinión común” sobre la amistad, aquella que se vuelca, por ejemplo, en las tarjetas que enviamos o recibimos para el día del amigo, vemos que algo esencial a ella es que sea desinteresada. Quien usa a un amigo o la amistad para otra cosa, la corrompe. En Epicuro, la situación es la inversa. Según él, debemos sospechar de quien separa a la amistad de la utilidad: “No es un buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad” (íd.: 39). La amistad es algo útil. Y eso no tiene nada de malo. Pero, ¿útil para qué? En la máxima xxvii, se lee: “De cuantos bienes proporciona la sabiduría para la felicidad de toda una vida, el más importante es la amistad”.

Según esta máxima, la utilidad de la amistad está en que ella colabora con la consecución de la felicidad. Nosotros sabemos que para Epicuro la felicidad es el placer. Por lo cual, podemos decir que la amistad contribuye al placer. Hemos visto que la comida y la bebida pueden producir placer, siempre y cuando quien coma y beba esté en un cierto estado (insatisfacción) y que pueda disponer de comida y bebida de una calidad y en una cantidad apropiada. Séneca recuerda una recomendación de Epicuro en la que se agrega una condición más (a la que le da más importancia que a la cantidad y calidad): “Debes examinar con quién comes y bebes antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo”.⁵

La amistad es algo que debe cultivarse con un objetivo claro y preciso: la felicidad. “La amistad recorre la tierra entera anunciándonos a todos que nos despertemos para la felicidad” (*Ex*: 52).

Compartir con los amigos produce un enorme placer. Esto los epicúreos lo saben, por ello comparten con sus amigos todo lo que pueden: el tiempo, las reflexiones, los alimentos, las posesiones.

A los epicúreos les gustan las fiestas. Su austeridad diaria les permite disfrutar de la comida, la bebida, la música que se ofrecen en los festejos con mayor intensidad que si vivieran una vida libertina. Son eventos de una alta exaltación hedonista aun cuando para un visitante no educado en la frugalidad los “banquetes” de los epicúreos no llegaran a colmar las condiciones que él pudiera imponer para su mesa diaria. Una vez por mes se reúnen para celebrar la amistad. A esas fiestas con calendario fijo hay que sumar cumpleaños, agasajos. Pero tan importante como lo que se vive en esas fiestas es regresar al día siguiente, con total serenidad, al estado habitual en el

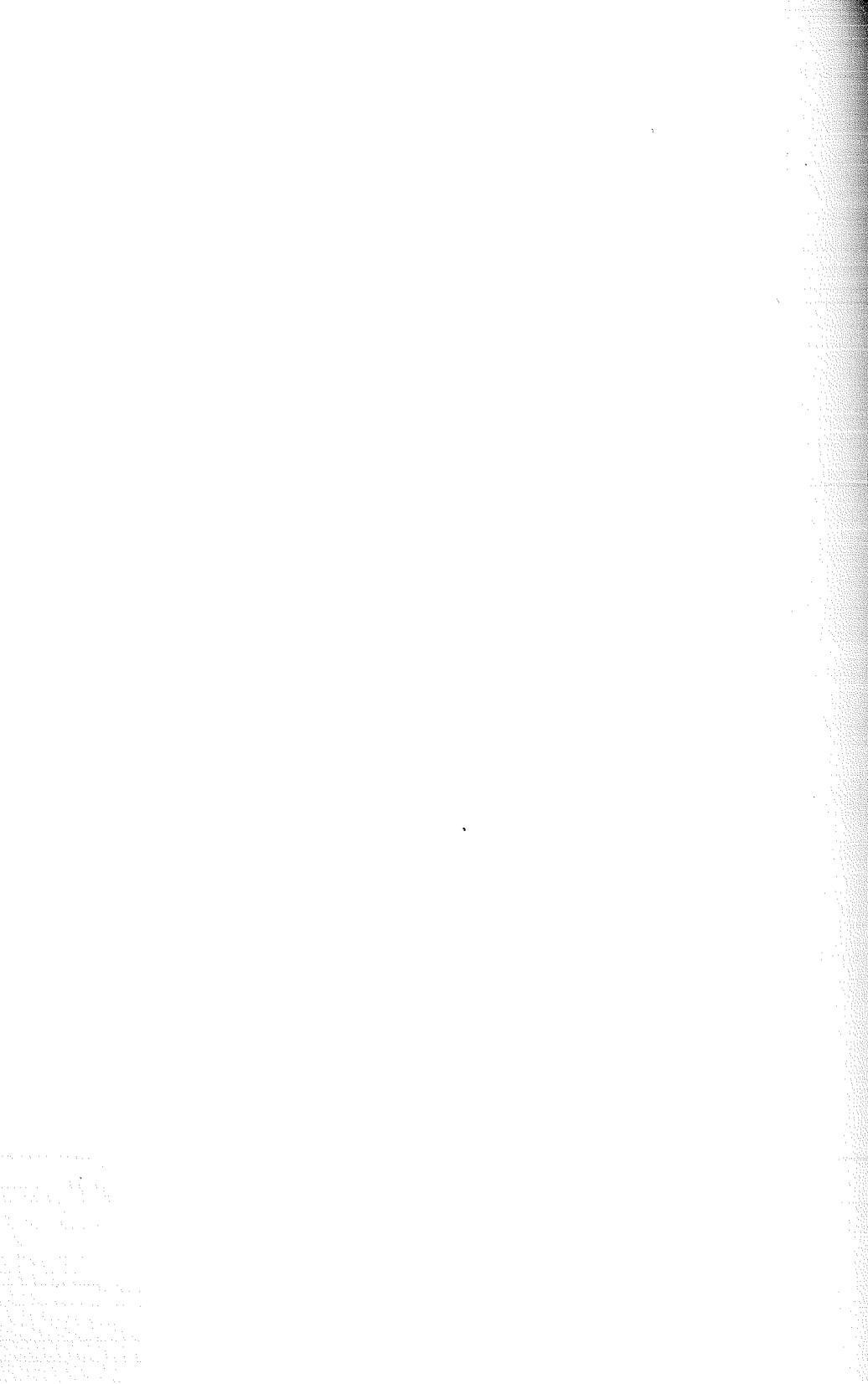
5. Citado por Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*, II, 19, 10.

que el pan, el agua, el queso y algunas verduras son alimentos suficientes para satisfacer los deseos naturales y necesarios.

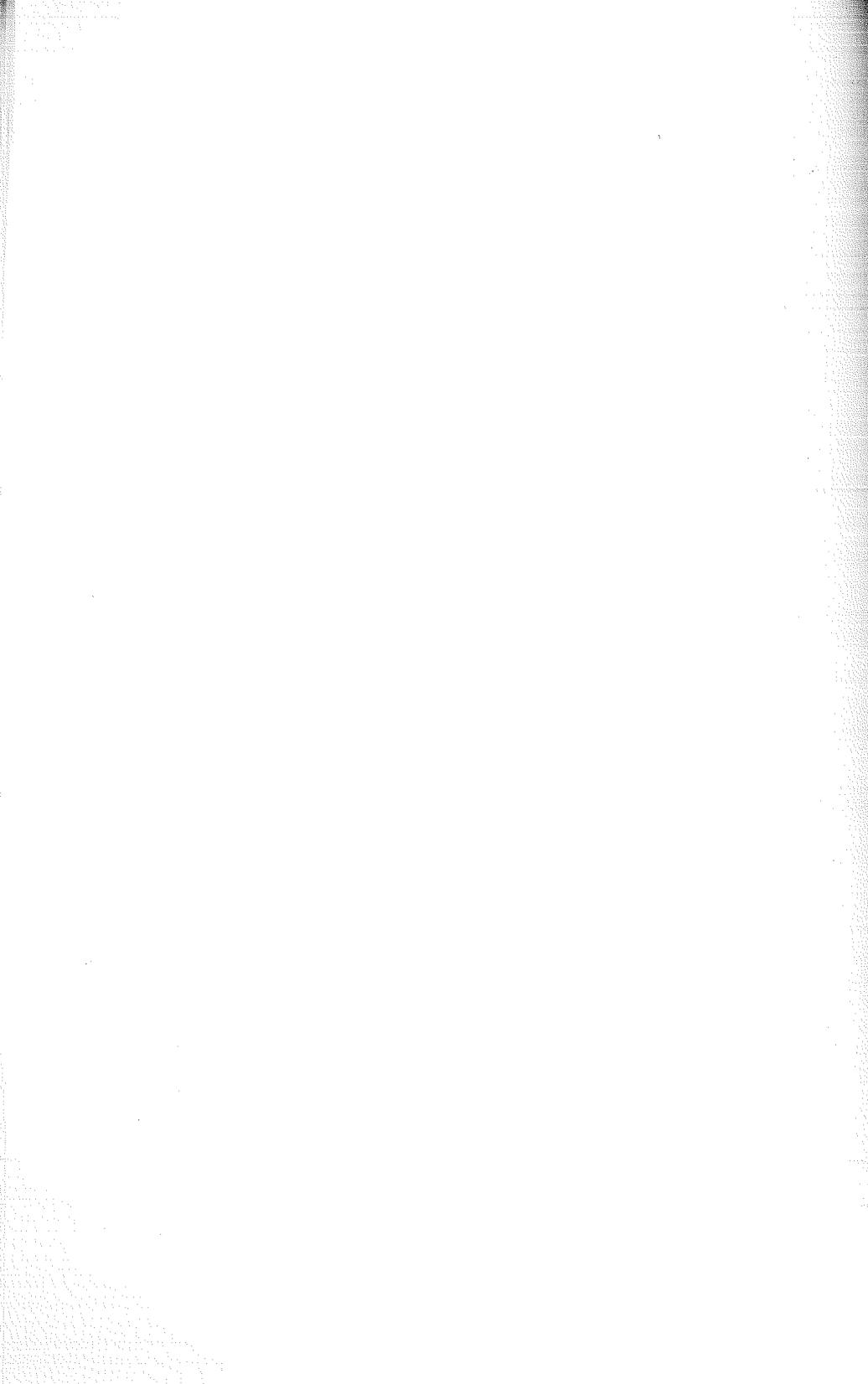
Los amigos no sólo aumentan el placer de la comida y la bebida. También resultan útiles en los momentos aciagos. No para llorar, sino para prestar auxilio: “Compartamos lo que les sucede a nuestros amigos no con lamentaciones, sino preocupándonos por ellos” (íd.: 66).

Hay, sin embargo, algo más importante para los epicúreos que el auxilio efectivo del amigo: “No tenemos tanta necesidad de la ayuda de los amigos, cuanto de la seguridad de su ayuda” (íd.: 34).

La ayuda puntual es algo necesario, pero extraordinario. No son tantas las veces en las que necesitamos de los amigos. En cambio, la seguridad de que si los necesitamos nos van a acompañar es un aporte constante a la serenidad. Ante un problema incipiente sé que no debo alarmarme sino intentar resolverlo por mí mismo. Pero lo afronto teniendo la garantía del respaldo que me brinda la existencia de unos amigos a los que sé que podría acudir de ser necesario.



SPINOZA



La intensidad de lo inmanente

LA INMANENCIA

“Inmanencia” es uno de esos conceptos que tienen la característica de parecer inocuos y de resultar, luego de un análisis, claves para abordar la concepción política, social, religiosa de un autor.

En principio, se trata de un concepto que alude a un proceso que es por completo interno a algo, que tiene lugar por la simple relación entre sus componentes. De modo que, para explicar lo que allí sucede, no hace falta recurrir a nada exterior, ya que nada exterior o trascendente lo afecta.

Pero tan importante como lo que encierra el concepto es lo que excluye. Porque inmanencia se opone a trascendencia. Cuando un proceso tiene lugar de modo inmanente, invalida cualquier tipo de intervención externa. Un proceso inmanente es, ante todo, autosuficiente.

Pero, ¿puede haber algo completamente inmanente? La respuesta que dicta el sentido común es que no. Todo proceso se produce en contacto con algo exterior a él y, al menos en una mínima medida, sufre la acción de esto que lo trasciende.

Por ejemplo, puedo pensar que el fuego de mi estufa a leña es un proceso inmanente a esa estufa. Pero la estufa se ve afectada por la habitación: el piso soporta la estufa, el aire frío atenúa su efecto, etcétera. Ahora bien, para sostener la idea de que se trata de un proceso inmanente, puedo ampliar el campo considerado y decir que el proceso es inmanente *a la habitación*. Mantengo la idea de inmanencia pero ya no la remito sólo a la estufa sino que la amplío de modo que incluya a aquello que la afectaba. Resulta obvio que con esto no hago más que trasladar el problema: la leña proviene de afuera de la habitación, la chimenea permite que la estufa expulse los gases tóxicos y le brinda el oxígeno necesario para que la combustión continúe, etcétera. Si soy demasiado obstinado, podré decir que el proceso es inmanente *al pueblo* en el que me encuentro. Pero ya es evidente que con esto no lograré cerrar completamente el campo en consideración como para lograr que el proceso se dé íntegramente dentro de él. Y esto es algo que ya han planteado los físicos con las teorías termodinámicas y la noción de entropía.

De modo que parece que no puede haber ningún proceso plenamente inmanente. A menos que...

Ese "a menos que..." introduce una posibilidad que parece haber entusiasmado a Spinoza. Se trata de extender el campo de estudio al todo. ¿Qué todo? El todo, todo. ¿El universo? Lo que llamamos universo y, si hubiera algo más allá de él, también eso. Es decir, todo. ¿Qué sucede desde esta nueva perspectiva? Que la inmanencia, que parecía ser una excepción, incluso una excepción improbable en nuestro mundo, pasa ahora a ser la norma. Sin excepciones. Porque todo lo que sucede en el todo, sucede, precisamente, dentro de él.

Spinoza es el gran filósofo de la inmanencia. Su sistema da cuenta de algo que está organizado de modo tal que no necesita de nada exterior o superior para poder funcionar.

O, dicho de otro modo, la lectura que Spinoza hace de todo es una lectura que no deja lugar a la trascendencia. Tras

recorrer sus textos uno queda convencido de que la pregunta no es “¿cómo puede subsistir un sistema que sea pura inmanencia?” sino, por el contrario, “¿cómo hemos podido adherir por siglos a doctrinas de trascendencia?”.

Quizá parezca que esto implica sólo un cambio de perspectiva. Y es posible que así sea. Pero aún así, las consecuencias de ese cambio de perspectiva son enormes. Porque afectan a dos de los entes que más han inquietado a la humanidad desde tiempos inmemoriales: Dios y el hombre mismo.

DIOS

Si todo es inmanente, a Dios se le plantea una disyuntiva: o forma parte del todo o se queda afuera. Pero si se queda afuera, no existe, por lo cual debe estar incluido en el todo. Claro que esto no resulta demasiado sencillo. Porque no se trata de poner una estufa dentro de una habitación. Dios no puede, por definición, ser *parte* del todo. Si Dios está en el todo, el único camino que le queda es identificarse con él. De modo que o Dios sigue empeñándose en ser trascendente y se condena a la inexistencia o acepta ser la inmanencia. Claro que, de tomar este último camino, deberá dejar a un lado una gran cantidad de características que sus representantes le otorgaban y que pertenecían, en realidad, a una trascendencia que ahora resulta impugnada. Dios podrá conservar todo su poder. Pero ya no se tratará de un poder de dominio, vertical, sino que será pura *potencia horizontal*.

La concepción de un Dios trascendente ha sido fruto de una doble operación. Quienes ejercían el poder de un modo verticalista, basándolo en la fuerza, el miedo y la subordinación, proyectaron hacia otra dimensión la propia estructura de poder de la que gozaban. Una vez hecho esto, colocaron como fundamento de su propia práctica la autoridad divina que habían moldeado según sus intereses. Pero, si resulta que

el ser de Dios es inmanente a la naturaleza, la justificación de esas jerarquías de poder desaparece y la arbitrariedad no encuentra dónde ocultarse. ¿En qué se convierte un Dios que pierde la trascendencia? En el todo inmanente. O, dicho de otro modo, en la naturaleza.

Por supuesto que si Dios existe y tiene sentido del humor, podrá reírse largamente de las pretensiones de este hombrecito que cree haberlo puesto en jaque. Los que no se divierten tanto con planteos como éstos son los servidores de Dios. Porque una cosa es servir a alguien “superior” y otra muy distinta, transformarse en un auxiliar de “la naturaleza”.

Veamos con más detalle en qué consiste ese todo al que, según Spinoza, puede llamarse “Dios” o “Naturaleza”: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”.¹

Como vemos, el nombre que Spinoza da a ese todo inmanente es “Dios”, “Naturaleza” o “Sustancia”. No desarrollaremos aquí la ontología completa de Spinoza. Digamos que lo que él sostiene –y pretende demostrar deductivamente– es que hay una única sustancia que posee infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia. De esos infinitos atributos, los hombres conocemos dos: pensamiento y extensión.

EL HOMBRE COMO UN MODO DE SER DE LA SUSTANCIA

¿Qué son las cosas, según Spinoza? “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera” (íd.: Parte I, Prop. XXV).

1. Spinoza, B.: *Ética*, Parte I, Def. VI. (En adelante *E.*)

Las cosas, y entre ellas los hombres, son expresiones de la sustancia, modos de ser de la naturaleza.

Esto implica que no hay nada que se sitúe por encima del hombre. Se puede seguir sosteniendo la noción de un Dios, pero, como hemos visto, éste ya no podrá consistir en un ser trascendente que desde lo alto intervenga en los asuntos humanos. Se tratará, en todo caso, de algo que se exprese a través de las cosas. Pero así como, por medio del planteo inmanentista, el hombre deja de estar sometido a algo superior, de igual forma, pierde cualquier tipo de primacía ontológica sobre el resto de las cosas. Es verdad que soy Dios o, al menos, una expresión de él. Pero no lo es menos un mosquito o una botellita plástica. Todo lo que hay es expresión de una sustancia única.

¿Significa esto que todos formamos parte de una suerte de masa indiferenciada? No. Como más adelante tendremos posibilidad de ver en detalle, Spinoza es un enfático defensor de la singularidad. Cada modo expresa a la sustancia única de una manera especial, propia. No hay dos modos iguales. Pero esa diversidad característica de los modos no justifica la instauración de diferencias jerárquicas. Ni entre las distintas especies ni entre los hombres. En realidad, ya no puede hablarse en un sentido estricto de especies, ni de “hombres” en general. Debemos recordar que empleamos esas expresiones por simple comodidad, sabiendo que igualamos algo que en sí mismo es diferente.

LA POTENCIA

¿En qué se diferencian dos seres humanos? En lo mismo en que se diferencia un hombre de un gato o de una lamparita. En lo que pueden. Un gato puede maullar (no cualquier gato, sino uno en particular, ya que algunos no lo hacen), una persona normalmente no maúlla (aunque en alguna ocasión

puede imitar el maullido). Una lamparita en particular puede iluminar una habitación, una persona no.

La potencia es la esencia del modo. La pregunta “¿qué soy?” tiene una simple respuesta: “soy lo que puedo”.

Un eco lejano de este modo de definir la singularidad mediante la potencia lo encontramos actualmente en los currículum vitae que se presentan cuando se busca un empleo. Lo que allí se señala es qué es capaz de hacer una persona, dónde aprendió a hacerlo y dónde se pueden pedir referencias de que realmente puede hacer lo que dice. Es decir, se piden cuentas de la potencia del aspirante al puesto de trabajo.

Definida la singularidad mediante la potencia, queda claro que no puede haber dos modos iguales. Porque nada puede exactamente y en todos los sentidos lo mismo que una cosa distinta. Esto le permite a Spinoza sostener que cada modo expresa la potencia divina, la de la sustancia, de una manera única y singular.

Soy lo que puedo. ¿Pero qué puedo? ¿Cómo saber de qué soy capaz? Hay una frase de Spinoza, muy comentada por los especialistas, en la que afirma que “nadie sabe lo que puede un cuerpo” (íd.: Parte III, Prop. II, “Escolio”).

Está claro que hay una cantidad de capacidades de las que puedo dar cuenta: sé leer, escribir, caminar, andar en bicicleta, etcétera, etcétera. Pero también sé que hay muchas cosas que ignoro de mí. ¿Puedo saltar de un avión con un paracaídas? No lo sé. Nunca lo he hecho y no estoy seguro de qué haría ante esa situación.

Pero no sólo no sé lo que puedo en relación con acciones que nunca he realizado. Tampoco lo sé a propósito de aquellas que son habituales en mí. Digo que puedo leer. Pero, por ejemplo, si estoy en una habitación a oscuras, no puedo. O si mi vecino pone música a un volumen elevado, quizá tampoco. Ni si tengo una infección en los ojos o un fuerte dolor de estómago. Tampoco puedo hacerlo si viene a visitarme un amigo al que hace tiempo que no veo. O si no tengo nada

para leer. Algo semejante puede pasar con cosas que creo que no puedo hacer y que en una circunstancia determinada termino descubriendo que sí podía: por el aliento de otro, por su ayuda, por una amenaza, por una recompensa, etcétera. Es decir, lo que puedo y lo que no puedo depende en buena medida del entorno en el que me encuentro.

Pero la potencia no sólo varía en función del contexto presente, sino que también se ve afectada por el contexto pasado ya que, al menos en parte, fui construyendo lo que hoy puedo a lo largo de mi historia personal en el contacto con los demás: familia, maestros, amigos, contexto sociopolítico, etcétera.

Ahora bien, si la potencia varía, si permanentemente se está modificando, ¿puede hablarse de identidad?

Quizá no en un sentido estricto. Porque realmente la potencia, y con ello la esencia de cada cosa particular, cambia permanentemente, aun sin que esos cambios se adviertan mientras tienen lugar. Pero también es cierto que esos cambios se dan sobre un trasfondo de cierta constancia que permite que se siga reconociendo a esa cosa como ese ente particular.

Para ilustrar esta situación, imaginemos que una persona llevara colocado en el pecho un contador de potencia en el que un display luminoso de siete cifras anunciara, en *kilowatts* cuánto puede. Supongamos que esa persona está leyendo un texto. De pronto, hay una palabra cuyo significado no entiende (el contador de potencia baja un par de *kilowatts*). Tras consultar el diccionario y comprender el sentido del término, la persona regresa al texto y éste le resulta transparente (el contador de potencia sube cuatro *kilowatts*: dos porque ahora el lector recupera el nivel de potencia que tenía antes de la interrupción y dos más porque el hecho de haber comprendido ese párrafo lo estimula y ahora comprende mejor el resto). En este caso, está claro que, si bien ha cambiado la potencia de esta persona, lo ha hecho de modo tal que sigue siendo reconocible para sí misma y para los demás.

Pero, supongamos que esta persona enferma gravemente, o que un acontecimiento la conmueve. No tiene por qué ser necesariamente algo triste, puede tratarse de una alegría desmesurada o de un cambio que altera de un modo radical su manera de vivir (se casa, se tiene que exiliar, se le muere un amigo querido, se saca la lotería). En nuestro imaginario contador de potencia veremos modificarse no solamente el último dígito, sino varios, ya que esta persona pasará a poder mucho más o mucho menos de lo que podía antes. Quizá llegue un punto en el que digamos: “desde que le sucedió eso (se casó, se le murió un amigo, se ganó la lotería) ya no es la misma persona”. Allí el cambio de potencia es tal que la pregunta “¿quién es?” (o, lo que es lo mismo, “¿qué puede?”) tendrá una respuesta muy diferente que la que podía darse antes de ese acontecimiento. El caso extremo de esta situación sucede con la muerte. Una persona que tiene una determinada potencia un segundo antes de un accidente, luego de tenerlo la pierde casi por completo. El contador deja de tener siete cifras y pasa a tener una o cero.

En este ejemplo imaginario hemos tomado solamente el aspecto cuantitativo de la potencia. Para que fuera más ajustado al pensamiento spinoziano deberíamos considerar también el aspecto cualitativo. Los cambios en la potencia no sólo atañen a cuánto puedo, sino también a qué puedo. Cuando en un modo los cambios cuantitativos y cualitativos son tales que marcan una diferencia casi completa en relación con un estado anterior, solemos cambiar el nombre que dábamos a ese modo. Hablamos de un “árbol” mientras está unido a la tierra, vivo, respirando, haciendo fotosíntesis; llamamos “leña” a los troncos cortados que ya no hacen nada de lo anterior, aunque pueden servir para calentar una habitación, para golpear a alguien o para sostener una cerca. Llamamos “persona” a un modo que tiene ciertas potencias (cantar, reír, llorar, mentir) y “cadáver” al modo que ya no puede hacer nada de aquello, aunque ahora pueda hacer otras

cosas (provocar el llanto de alguien, generar alegría porque su aparición implica para alguien cobrar una herencia, etcétera). En relación con lo cualitativo, Spinoza toma especialmente en cuenta la relación de reposo y movimiento que hay entre las partes que componen una cosa. Al respecto sostiene: “Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento” (íd.: Parte IV, Prop. XXXIX).

Y en el “Escolio” de dicha proposición agrega: “entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas”.

La alteración de la relación de reposo y movimiento que hay entre las partes de un cuerpo hacen que varíe radicalmente la potencia de ese cuerpo. Si el corazón de pronto deja de moverse como suele hacerlo y se acelera o se detiene, la potencia del cuerpo que lo contiene variará, pudiendo llevar al cuerpo a la muerte.

Algo que conviene tener en cuenta en la lectura de Spinoza, principalmente de la *Ética*, en relación con cuestiones como la muerte, las variaciones de potencia, el bien y el mal, entre otras, es que Spinoza presenta dos grandes perspectivas de interpretación. Esas perspectivas son la de la sustancia y la de los modos.

La muerte no afecta a la sustancia como tal, ya que el paso de “ser humano” a “cadáver” no le quita (ni le agrega) nada. Esto es algo semejante a lo que sostiene la primera ley de la termodinámica que hemos aprendido en la escuela: “En la naturaleza nada se pierde, todo se transforma”. Con la muerte de un ser humano (aunque lo mismo vale para la muerte de cualquier animal o para la transformación de cualquier objeto) no hay pérdida de potencia, lo que hay es un cambio en su modo de expresión. En palabras del propio Spinoza:

“toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (íd.: Parte II, Lema VII).

Ahora bien, desde el punto de vista del modo, la cuestión es muy diferente. Porque el modo está interesado en mantener esa forma singular de expresión. A una persona no parece brindarle demasiado consuelo el hecho de pensar que al morir van a enterrarla y que, si bien ya no podrá hacer lo que hacía antes, la naturaleza va a aprovechar su cuerpo para nutrir la tierra, alimentar animales y vegetales y así continuar con el ciclo de la vida. Por ello, como tendremos oportunidad de desarrollar extensamente, cada cosa particular se esfuerza todo lo que puede por permanecer siendo lo que es.

Algo más en relación con la definición del modo a través de su potencia. Hemos insistido en que, para Spinoza, lo que define algo es lo que ese algo puede. Señalemos ahora que nunca define a un cuerpo lo que éste *no* puede. En unas cartas entre Spinoza y Blijenbergh que Deleuze toma en consideración para trabajar este tema, Spinoza sostiene que no hay diferencias en lo que se refiere a la vista entre un ciego y una piedra. La comparación parece escandalosa. Es obvio que la piedra no puede ver, porque ninguna piedra ve. En cambio, el hecho de que una persona sea ciega indica que le falta algo que los demás tienen y que ella debería tener. El error, desde la perspectiva de Spinoza, es doble. Por un lado, se mide a un ente singular (esta persona concreta) desde un concepto general (“hombre”) que no puede aplicársele de un modo estricto, ya que hemos visto que cada modo es diferente de cada otro. Si seguimos utilizando los términos generales es por una cuestión de comodidad, para agrupar algunos entes por ciertas semejanzas, dejando de lado sus diferencias. Pero no debemos olvidar que esas diferencias existen, mientras que, en realidad, “el” hombre no.

Pero, por otro lado, a este error se suma el de pretender definir a alguien no por su potencia sino por una suerte de

“dispotencia” (podríamos emplear el término “impotencia”, pero preferimos reservarlo para un uso particular). Lo hemos dicho, preguntar “¿quién es esta persona que tengo delante de mí?” es lo mismo que preguntar “¿qué puede?”. Es su potencia lo que nos indica quién es, no su dispotencia. Decir que esta persona no puede ver, es tan poco pertinente como decir que no puede volar, que no puede atravesar paredes, que no puede estar en dos lugares al mismo tiempo... Y esta lista podría continuar hasta el infinito. Pero ¿para qué definir algo desde la vía negativa, cuando puedo hacerlo desde la positiva? En lugar de decir que es ciego, debería decir que es padre de familia, amante de la música, buen vecino, etcétera. Así como resultaría absurdo en un informe de geología encontrar como característica de una roca que no puede ver, del mismo modo lo es, según la perspectiva de Spinoza, definir a una persona por aquello que no puede.

Este es un enfoque que le resultará familiar a quien esté en contacto con alguna organización que trate a personas a las que se ha llamado de diversas maneras: “discapacitados”, “minusválidos”, “con capacidades diferentes”, etcétera. En algunas de estas organizaciones se insiste con el mensaje de que la identidad de estas personas no debe girar en torno a lo que no pueden hacer, sino a lo que pueden: “Mariana es una excelente pianista” define la identidad de esa persona, no el hecho de que se desplace o no en sillas de ruedas. Del mismo modo, suele reiterarse en las campañas que todos tenemos capacidades diferentes, que no hay un modelo “normal” desde el cual evaluar las capacidades de todos los seres humanos.



La intensidad ética

Una de las consecuencias del abandono de la trascendencia para el hombre es el abandono de la moral, puesto que toda moral se construye en base a una jerarquía que culmina en un fundamento trascendente enunciado por una autoridad superior. Pero, al eliminar conceptualmente esa fuente trascendente de la que pudieran emanar los valores, la ley, la autoridad, ¿tiene sentido continuar hablando de bien y de mal?

LA ÉTICA DE LOS ENCUENTROS

El mundo de Spinoza es un mundo en el que cada cosa está abierta a las demás. La ética no es más que una mirada sobre los encuentros y desencuentros que se producen entre los diversos seres.

Hemos visto ya que hay encuentros que redundan en un aumento de potencia del conjunto por sobre cada ser singular. Son los casos en los que dos cuerpos afines componen un cuerpo mayor. Cuanto mayor sea la afinidad entre esos cuerpos, mayor será la potencia resultante: “si dos individuos que

tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado” (íd.: Parte IV, Prop. XVIII).

¿Qué quiere decir aquí “que tienen una naturaleza enteramente igual”? No puede significar que sean individuos idénticos, porque hemos visto que no existen dos modos singulares que lo sean. Probablemente Spinoza esté pensando en dos cuerpos que sean máximamente compatibles, que tengan la mayor cantidad y variedad de puntos de contacto que les permitan actuar en comunión.

En efecto, con una persona con la que tengamos muchos puntos desde los cuales conectarnos o con la que el punto de contacto sea muy significativo, tendremos mayores posibilidades de actuar conjuntamente, como si formáramos “un solo cuerpo”. Insistimos en que esto no quiere decir que existan grandes semejanzas entre ambos cuerpos. Muchas veces lo que da intensidad al encuentro es, precisamente, la diferencia.

Quizá resulte útil imaginar a los distintos seres como dotados de conectores o enchufes, cuya función es permitir que se establezcan las conexiones. Quien mayor cantidad y variedad de conectores tiene, mejores posibilidades tendrá de establecer conexiones con otros seres y, en consecuencia, de aumentar su potencia de acción en diversas circunstancias.

Todos conocemos a personas que son capaces de decir la palabra justa, o de sonreír en el momento apropiado para lograr crear un clima que favorezca la acción conjunta con otros. Personas a las que todos se alegran al ver llegar, porque se sabe que con su presencia las cosas resultarán mejor que sin ella. A la inversa, seguramente conocemos también a alguien que parece imposible que pueda ser apreciado por los demás, puesto que genera discordia, malestar, y contribuye a complicar hasta la tarea más simple. En este último caso, en lugar de haber composición, hablamos de “descomposición”. Un grupo funciona medianamente bien, se incorpora esta

persona y el grupo se descompone, ya no actúa como un solo cuerpo. Volviendo a la imagen de los conectores, es como si estas personas nunca encontraran el enchufe apropiado para conectarse con los demás y, como agravante de su situación, se dedicaran a destruir los enchufes de los otros.

En realidad, Spinoza sostiene que en la medida en que dos entes tengan una naturaleza semejante (y los seres humanos, entre sí, la tienen, ya que comparten una gran cantidad de capacidades), siempre habrá alguna posibilidad de composición entre ellos. Es decir, que aun con aquella persona con la que creo que jamás voy a poder conectarme, si ambos nos esmeramos, deberíamos encontrar al menos un punto de conexión.

Desde la perspectiva ética de Spinoza no puede hablarse ya de Bien y de Mal, sino que lo que corresponde es atender a “lo bueno” y “lo malo” o “lo que me hace bien” y “lo que me hace mal”.

¿Qué es lo bueno? Aquello que produce un aumento de potencia. En los términos recién empleados, los encuentros, las conexiones que “me hacen bien”, son aquellos en los que se produce una auténtica composición. Incluso podemos hablar de “buenas personas”: son quienes habitualmente promueven composiciones entre su grupo de pares. Por contrapartida, “malo” será aquello de cuyo encuentro resulte una descomposición o una pérdida de potencia para mí, y “malas personas” serán aquellas que habitualmente tiendan a provocar descomposición y decrecimiento de potencia en aquellos con los que se encuentran. Obviamente, aun una persona llamada “buena” por su conducta más habitual puede resultar mala para otra en un momento determinado y viceversa.

Para hacer más comprensible nuestra exposición, nos hemos referido a estos encuentros como si se tratara de encuentros entre seres humanos. Pero, en rigor, la ética alcanza a todas las relaciones entre cosas singulares. Así, podemos decir que la conexión entre las ruedas y el resto de la bicicleta es

“buena”, porque hace que el conjunto compuesto sea más potente que cada parte por separado, mientras que la conexión entre una espina y una rueda es “mala” ya que la potencia de la espina disminuye porque se quiebra y también la de la rueda, porque se pincha. El encuentro de alguien con apetito y un alimento es bueno; pero si el alimento está en mal estado, es malo.

No sólo es bueno aquello con cuyo encuentro se produce un aumento directo de mi potencia, sino que también lo es aquello que favorece mis posibilidades de conectarme con lo que me hace bien. En nuestro ejemplo, se trataría de algo que aumentara nuestra cantidad y variedad de conectores o enchufes. En términos de Spinoza, diríamos “aquello que favorece mi poder de afección”. Esto es, que me permite ser afectado de diversas maneras por otras cosas singulares:

Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello. (íd.: Parte IV, Prop. xxxviii)

Hay otro camino, un tanto más complejo y acaso más rico para abordar la cuestión de lo bueno y lo malo, que es el camino de los afectos. Hemos mencionado anteriormente que desde la perspectiva de la sustancia la muerte no es mala, ya que lo que cambia es el modo de expresar la sustancia, no la sustancia en cuanto tal. En cambio, desde la perspectiva del modo, la cuestión es muy diferente. Porque cada modo quiere permanecer siendo ese modo en particular, no quiere ser otro distinto. “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (íd.: Parte III, Prop. VI).

Podemos decir que algo es bueno cuando ayuda a una cosa singular a permanecer siendo esa cosa que es. Este esfuerzo que cada cosa hace para perseverar en su ser es el famoso

“conatus” spinoziano, que en el caso del hombre toma el nombre de “deseo” por estar acompañado de conciencia:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama “voluntad”, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama “apetito”; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos. (íd.: Parte III, Prop. IX)

Analicemos esta larga cita de la *Ética*. En la primera parte no se agrega demasiado a lo ya visto. La esencia del hombre es su apetito que es, a su vez, el esfuerzo que hace para continuar siendo lo que es. Pero habíamos dicho que la esencia del hombre es su potencia. Por lo tanto, el apetito no puede ser algo diferente de lo que nosotros antes hemos llamado potencia, lo cual se confirma con esta otra cita: “la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo –eso es la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser– no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma” (íd.: Parte III, Prop. VII, “Escolio”).

Volviendo a nuestra cita anterior, lo que sí es novedoso es el empleo del término “deseo” y su asociación con lo consciente. Esto no debe llevarnos a creer que Spinoza está hablando de un deseo consciente en el sentido de “administrado o controlado por la conciencia”. Lo que Spinoza está señalando es que mientras que los animales son movidos por el apetito sin ser conscientes de ello, el hombre es consciente de sus deseos, advierte conscientemente cuándo desea algo.

Pero es en el final del pasaje donde reaparece la cuestión ética. Es bueno aquello que deseamos. Pero no lo es “en sí”, sino que lo que lo hace bueno para mí es que resulta beneficioso para que yo sea el que soy, es decir, en función de ese deseo-potencia-esfuerzo para perseverar en mi ser.

Es bueno, entonces, lo que deseo para perseverar en mi ser y la satisfacción de ese deseo me hace bien. Spinoza considera el deseo como uno de los tres afectos primarios. Los otros dos son la alegría y la tristeza, claves también en el planteo ético. “Por ‘bien’ entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por ‘mal’, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo” (íd.: Parte III, Prop. XXXIX).

Entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección [...]. Por lo que toca al deseo, he explicado lo que es en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte; y, fuera de estos tres, no reconozco ningún afecto primario. (íd.: Parte III, Prop. XI, “Escolio”)

Spinoza propone una nueva caracterización de lo bueno: aquello que produce alegría. Pero, inmediatamente, vemos que ésta es otra manera de sostener lo que ya sabíamos: lo bueno es lo que produce un aumento de potencia.

Algo más en relación con los afectos. El término “pasión”, con el que Spinoza se refiere a la alegría y la tristeza en la cita anterior, puede hacer pensar que se trata de afectos necesariamente pasivos. Pero lo que el filósofo quiere señalar con esta expresión es que se trata de algo que surge de una relación entre el sujeto en cuestión y algo externo a él que lo afecta.

En cuanto a la acción se refiere, hay una diferencia crucial entre, por un lado, el deseo y la alegría y, por otro, la tristeza. Y es que mientras que la alegría y el deseo pueden ser activos, la tristeza siempre es pasiva:

Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, según muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, por “tristeza” entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, y así, en la medida en que el alma se entristece, resulta disminuida o reprimida su potencia de entender, esto es, su potencia de obrar. De esta suerte, ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que ésta obra, y sí, solamente, los afectos de la alegría y el deseo que también se refieren al alma en aquella medida. (íd.: Parte III, Prop. LIX)

Ahora bien, si la afección proviene siempre de algo exterior, ¿en qué sentido podemos decir que la alegría y el deseo pueden ser activos? Lo son cuando aquello que me provoca alegría o que me mueve a desear se explica principalmente por mí mismo; es decir, cuando soy su “causa adecuada”. Veamos tres pasajes en los que Spinoza define la acción, la causa adecuada y establece la relación entre ambos conceptos: “si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por ‘afecto’ una acción; en los otros casos, una pasión” (íd.: Parte III, Def. III).

“Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola” (íd.: Parte III, Def. I) y agrega:

Digo que obramos cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial. (íd.: Parte III, Def. II)

¿Por qué la alegría y el deseo pueden ser activos y la tristeza no? Porque nuestra acción surge de nuestra potencia o, lo que es lo mismo, de nuestra esencia. Y sabemos que nuestra potencia implica un esfuerzo por perseverar en nuestro ser. Por lo tanto, todo afecto contrario a esa potencia tiene

que ser necesariamente producido por algo exterior a nosotros. Spinoza sostiene que: “en cuanto una cosa está afectada de tristeza, en esa medida se destruye, y ello tanto más cuanto mayor es la tristeza que la afecta” (íd.: Parte III, Prop. XXI).

Pero, si la tristeza conlleva destrucción, no puede provenir de la propia esencia de quien está triste, ya que: “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior” (íd.: Parte III, Prop. IV).

En cambio, en los casos en los que apetezco algo que conlleva a un aumento de mi potencia y actúo para conseguirlo, soy causa adecuada de aquello que se sigue de allí: el aumento de la potencia con el correlato de la alegría.

Se dirá, ¿nadie puede actuar para estar triste? No, para Spinoza. En los casos en los que parece que deliberadamente busco estar peor de lo que estoy no soy yo quien actúa, sino aquello exterior que me produce tristeza. Si recuperara mi poder de ser causa adecuada de mis acciones el camino que seguiría sería aquel que me llevara a conservarme o a incrementar mi potencia, no a debilitarme.

Esto no significa que estando triste no pueda obrar. Pero sí que no puedo hacerlo *desde* la tristeza. Porque desde la tristeza, aun cuando crea que actúo, no dejaré de ser pasivo.

Me siento mal, triste porque tengo problemas en el trabajo. Es el momento en el que más necesitaría que los demás me traten bien, que me demuestren que valgo. Llamo a un amigo y resulta que termino discutiendo con él por cualquier motivo, violentándome, haciendo que mi encuentro con el otro en lugar de provocar una composición termine descomponiendo nuestra relación o debilitándola. Creo que yo, con mi acción, convoqué a mi amigo, que elegí las palabras con las que dialogaba, los gestos con los que me dirigía a él. Desde una mirada spinoziana podría decirse, sin embargo, que no fui yo quien actuó, ya que de haber sido “causa adecuada” de mis acciones no hubiera tocado temas en los que sé

que solemos disentir, ni hubiera tratado a mi amigo de la manera en que lo traté. Si no fui yo quien actuó, ¿quién fue? Fue mi problema laboral el que continuó actuando sobre mí, colocándome en un lugar pasivo, y en mi obrar esa tristeza siguió extendiéndose hasta alcanzar también al compuesto que formaba en ese momento con mi amigo.

El caso extremo de pasión en la tristeza es el que lleva al suicidio. Aun cuando en las apariencias sea una decisión tomada por el sujeto que se suicida, Spinoza sostiene que: “los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza” (íd.: Parte IV, Prop. XVIII).

Según lo expuesto hasta aquí, para Spinoza es bueno aquello que me ayuda a conservar mi potencia o aquello que conlleva un aumento de la misma y que genera alegría. Por lo tanto, si quiero tener una buena vida, lo que debo hacer es buscar siempre algo que me haga bien, que me alegre. Pero esto supone un punto de partida neutro, en el que no estoy ni bien ni mal, desde el que me movilizo hacia el bien. Si ese punto de partida es, en realidad, un estado de alegría, no necesitaré “buscar” el bien, porque será la propia acción alegre, en tanto tal, la que me conducirá a él. El problema se presenta si el punto de partida es un estado de tristeza. Porque, como hemos visto, desde la tristeza no puedo actuar. Pero, si no actué, ¿cómo voy a salir de ella? O, lo que es igual, ¿cómo voy a hacer para obrar bien?

Hay dos perspectivas para afrontar esta cuestión. Una de ellas es centrarnos en el individuo que en esta circunstancia está triste, y otra, apelando a los sujetos que se encuentran en su entorno. Dicho de otro modo, para salir de la tristeza hay un camino que tiene que ver con el sujeto triste y otro que tiene que ver con el auxilio que otros sujetos puedan brindarle. En lo que sigue, nos atenderemos a la primera posibilidad y consideraremos la segunda cuando abordemos el tema de la amistad y la comunidad.

¿Qué puedo hacer, entonces, cuando estoy triste para salir de esa tristeza?

En principio, recordar que la tristeza surge de una disminución de mi potencia, pero que esa disminución no forma parte de mi esencia. Lo hemos dicho reiteradas veces: soy lo que puedo, no lo que no puedo. De modo tal que, en lugar de centrarme en lo que no puedo, debería apoyarme en lo que aún sigo pudiendo. Supongamos que sufro un accidente y pierdo un brazo. Sin dudas me invadirá la tristeza porque mi potencia ha disminuido. Hay una gran cantidad de cosas que dejo de poder hacer; la reacción de los demás ante mi cuerpo cambia o yo creo que cambia. La tristeza me invade. No quiero salir, no quiero practicar deportes con el otro brazo, no quiero escribir en un teclado. La disminución de potencia que, en principio, sólo concernía a lo que ya no iba a poder hacer con el brazo faltante, se acrecienta. Ya no sólo “puedo menos” con mis brazos, sino que también comienzo a poder menos con las piernas, con la cabeza, con el humor. Pero en lugar de vivir pendiente de mi impotencia podría optar por apoyarme en la potencia que sigue definiendo mi esencia. Asumir que no tiene sentido seguir dándole importancia a aquello que no puedo hacer con un órgano que no tengo (tampoco puedo volar con las alas que no tengo) y que, en cambio, tengo mucho que hacer con el cuerpo que realmente tengo. Esto no significa ser “un optimista de la vida” al que no le importa lo que le suceda y que intenta poner “al mal tiempo buena cara”. Sino ser realista, ver las cosas como son. Insistimos: soy lo que puedo, no lo que no puedo.

Otra cuestión a tener presente en un estado de tristeza es que un cuerpo es afectado continuamente por múltiples objetos. Por lo cual, aun estando afectados de tristeza podemos intentar dar preponderancia a aquello que nos mueve a la alegría. Ya que no podemos ser causa activa de nuestra alegría, quizá podamos serlo de nuestro encuentro con algo que, aun pasivamente, pueda afectarnos alegremente. Si logramos

enfrentar una pasión triste con una alegre, habremos encontrado el camino para salir de la tristeza, mediante el deseo, ya que “el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza” (ibíd.).

Esto se debe a que el deseo que surge de la alegría se ve fortalecido por el afecto alegre, mientras que el deseo que surge de la tristeza “es disminuido o reprimido por el afecto mismo de la tristeza”. Es decir, en el caso del deseo que surge de la alegría, se suman la potencia de quien desea y la potencia de aquello que lo alegra, mientras que, en el caso de un deseo surgido de la tristeza, la potencia de la causa exterior atenta contra él y lo debilita. Puestos en la situación de ser afectados por algo alegre, y al mismo tiempo por algo triste, los deseos que prevalecerán serán los que sean apoyados por el afecto alegre.

EL FIN DE LOS MANDAMIENTOS

Lo habíamos comentado al referirnos a la inmanencia, pero puede ser apropiado reiterarlo aquí: el planteo ético hace que queden desacreditados los mandamientos morales. En efecto, ¿qué autoridad puede tener alguien para decirle a otro lo que debe hacer? Esto no significa que nadie pueda aconsejar a otra persona en relación con lo bueno y con lo malo. Pero, en definitiva, la decisión de obrar de una manera u otra corresponderá al sujeto en cuestión.

Si somos coherentes con la perspectiva ética de Spinoza, nos daremos cuenta de que no tenemos por qué decirle a alguien que haga o deje de hacer algo. Lo que podemos hacer es ayudarlo a que vea las consecuencias que se siguen de su acción.

Clásica objeción cuando se habla de este tema: ¿Qué sucede si un chico va a meter los dedos en el enchufe? Quienes realizan esta objeción son partidarios de decirle al chico:

“¡No metas los dedos en el enchufe!”, y si el niño pregunta por qué, la respuesta será: “¡Porque lo digo yo!” o “¡No discutas! ¡Dije que no lo hagas y punto! ¡Ahora te vas a tu habitación!”. Podríamos pensar en ejemplos menos ingenuos que éste, pero no es necesario. Como vemos aquí, quien da la orden no la justifica, simplemente la acompaña con el peso de su autoridad o con la amenaza o realización de un castigo. Como bien destaca Deleuze en sus textos sobre Spinoza, la moral se apoya en la autoridad, y las leyes que de ella emanan, en la obediencia. Si alguien no obedece, un conveniente castigo hará que no reincida en esa actitud.

Quien trabaja desde una perspectiva ética parece estar desarmado ante situaciones como éstas. Y quizá realmente lo esté. Pero no se lamentará por ello, ya que no cree en la ventaja de vivir armado. Porque lo que busca no es la obediencia, sino la comprensión. No quiere persuadir ni, mucho menos, obligar al otro a que haga lo que él considera mejor, sino brindarle elementos al otro para que juzgue por sí mismo y opte por aquello que crea que le aportará el mayor bien.

La actitud ante el niño y el enchufe sería la de explicarle al niño que el encuentro con la electricidad sería malo para él. No porque la electricidad sea algo malo en sí mismo. De hecho, cuando una radio se conecta al tomacorriente, la potencia de la radio aumenta. Sin estar enchufada (supongamos que no funciona con pilas), la radio puede pocas cosas: puede pesar, golpear a alguien si es arrojada, hacer ruido si se cae. En cambio, al conectarse a la electricidad, puede hacer otras cosas: emitir música, información, etc. Esto muestra que la electricidad es buena para ella. ¿Qué sucede si en lugar de enchufar la radio al tomacorriente lo que se enchufa es un ser humano? Lo que sucede es que se descompondrá, ya que ese encuentro no es bueno para él. ¿Por qué? Porque dejará de poder hacer la mayoría de las cosas que habitualmente puede hacer (cantar, reír, andar, etc.) y sus relaciones características quedarán descompuestas.

Se podrá decir que esta no es una buena explicación para un niño. Probablemente. Pero, al menos, es una explicación. Es decir, luego de estas palabras, el niño aprenderá algo que le permitirá decidir qué hacer en ese momento y en momentos futuros cuando se encuentre con un enchufe. Mientras que, con la otra actitud, en cuanto falte la autoridad vigilante, el niño probablemente introducirá los dedos en el enchufe.

Recordemos la proposición XXVII de la Parte IV: “Con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos”.

Como sosteníamos más arriba, pueden buscarse ejemplos menos ingenuos. De hecho, uno de los que toma Spinoza, en su correspondencia (a instancias de su corresponsal) ha sido central en la historia humana: el caso de la expulsión de Adán del Edén. Según Spinoza, la famosa “orden moral” –“no comerás el fruto...”– podría haberse interpretado como una recomendación ética: “ese fruto no compone con tu naturaleza; si lo comes, te descompondrás”. Causa y efecto, no capricho divino; conocimiento, no obediencia ciega.

MI BIEN Y EL DE LOS OTROS

Algo que se le ha objetado a esta perspectiva ética es que está completamente centrada en el individuo y que resulta impracticable o, peor, peligrosa, por basarse en un interés egoísta.

Sin pretender eludir los problemas que pueden presentarse aquí, digamos que hay dos maneras de afrontar esta objeción.

La primera de ellas está asociada a la noción de “cosa singular” de Spinoza.

Recordemos que lo que Spinoza denomina “cosa singular” no es exactamente lo mismo que lo que habitualmente se

denomina así. Para Spinoza, las cosas pueden ser mayores o menores de acuerdo con el punto de vista desde el que se las considere.

Tomemos como ejemplo el cuerpo humano. Desde cierta perspectiva podemos considerar que el cuerpo es una cosa singular que expresa de un modo particular a la sustancia. Pero también podemos considerar al cuerpo como compuesto de otros cuerpos, o de otras "cosas" (los órganos) que actúan de manera conjunta. Cada órgano es un modo en sí mismo, que compone a un modo "mayor". "El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto" (íd.: Parte II, Postulado 1).

Igualmente, un conjunto de personas puede ser considerado como formando parte de la misma cosa: "si varios individuos cooperan en una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular" (íd.: Parte II, Def. VII).

Pero esto que sucede con el cuerpo humano también sucede con el resto de las cosas. Cada componente electrónico del televisor es una cosa; también lo es el televisor. Pero no menos lo es lo que para nosotros sería el conjunto formado por el televisor y la mesita en la que siempre está colocado.

De igual forma, podemos pensar al cuerpo humano en conexión con cosas "no humanas". Por ejemplo, una persona que usa anteojos puede ser considerada como una única cosa (incluyendo los anteojos en esa cosa).

Detengámonos un instante en este ejemplo. Podemos pensar que el encuentro se produce entre la persona y los anteojos, y decir que éstos son buenos "para ella". Pero también podemos pensarlo desde otra perspectiva, como si la cosa singular fueran los ojos. A éstos, el contacto con las otras cosas que conforman el cuerpo les hace bien. Pero, además, les hace bien el contacto con los anteojos. Ahora, el bien de

los ojos redundan en un bien para el compuesto, ya que el hecho de que los ojos vean mejor hacen que la persona se sienta mejor. Lo que es bueno para una parte del cuerpo es bueno, en este caso, para el cuerpo completo.

¿Qué sucedería, en cambio, si ese bien no coincidiera? Al cuerpo entero le hace bien descansar, pero, ¿qué pasaría si el corazón decidiera descansar durante ocho horas seguidas? Lo que quizá sería un bien para él, sería un mal para el compuesto, y ese mal terminaría prevaleciendo sobre el supuesto bien.

El criterio para decidir si algo es bueno sigue siendo que le haga bien a la cosa singular en cuestión, que aumente su potencia. Pero esto no significa descuidar el entorno habitual de esa cosa singular, porque lo malo para ese entorno puede terminar siendo malo para ella.

Hay un ejemplo que toma Deleuze de la correspondencia de Spinoza donde se aborda esta cuestión. Se trata del análisis de los matricidios cometidos por Orestes y por Nerón. “El matricidio de Nerón, por ejemplo, en cuanto incluía algo positivo, no era un crimen: pues también Orestes realizó la acción externa y tuvo además la intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado tanto como Nerón”.²

¿Qué diferencias hay entre Orestes y Nerón para que la acción de uno sea censurada y la del otro no? Spinoza le dice a Blijenbergh que si nos atenemos a la acción en sí misma no habría diferencias entre lo que hace uno y lo que hace otro: ambos matan a sus respectivas madres. Tampoco hay diferencias significativas en cuanto a la intención ya que en ambos casos la acción es deliberada.

Antes de avanzar con la exposición detengámonos un instante en las dos víctimas: Agripina y Clitemnestra.

Agripina tuvo tres maridos. Del primero, nació Nerón (aunque hay versiones que señalan que era hijo de Agripina y

2. Spinoza, B.: *Correspondencia*, Carta XXIII, 147. (En adelante C.)

de su hermano Calígula); el segundo de sus maridos fue misteriosamente envenenado; el tercero fue Claudio I, su tío, el emperador. Siendo emperatriz, consiguió que Claudio adoptara a Nerón. Claudio tenía una hija, Octavia, que estaba casada con un tal Silano. Agripina, mediante acusaciones falsas, logró la muerte de Silano y luego consiguió que Octavia se casara con Nerón. De modo que Nerón era hijastro, sobrino nieto y yerno del emperador Claudio, con lo cual su condición de heredero al trono parecía estar asegurada. Pero Claudio también tenía un hijo varón, de nombre Británico. Para asegurarse de que Claudio no lo nombrara heredero antes de su mayoría de edad, Agripina mandó a envenenar a Claudio y (aportando algunos dineros) logró que Nerón fuera proclamado emperador. ¿Por qué tiempo después Nerón mandó a matar a quien tanto había hecho por su bienestar? Al parecer, por la aparición de otra mujer clave en su vida: Popea Sabina, una hermosa mujer. Agripina se oponía a la relación entre Popea y Nerón (quizá porque se daba cuenta de que no sería tan fácil manipularla como se dice que hacía con Octavia) y Nerón mandó que la asesinaran, cosa que sucedió luego de tres intentos fallidos. ¿Qué ocurrió luego? Por consejo de Popea, Nerón mandó a matar a Octavia y durante un cierto tiempo vivieron una vida loca de festejos y algarabías. Hasta que un día, estando borracho Nerón, tuvieron una discusión y éste pateó con violencia el vientre de Popea, que estaba encinta, con lo cual se produjo la muerte del niño y la de su madre. Es conocido que luego de matar a gran cantidad de personajes de Roma por sospecharlos de conspiración (entre ellos, a Séneca) y a otros por simple diversión o por motivos arbitrarios, el propio Nerón fue acorralado y, para que no lo mataran sus enemigos, le pidió a uno de sus fieles servidores que le diera muerte.

Pasemos a Clitemnestra. Casada a la fuerza con Agamenón (luego de que éste matara delante de ella a su marido y a un bebé de brazos), Clitemnestra debió soportar que Agamenón

la abandonara –tras haber ejecutado sacrificialmente a su hija Ifigenia por consejo de un adivino para que los barcos tuvieran buenos vientos– al ir a la guerra de Troya. En su ausencia, Clitemnestra se deja seducir por Egisto (que era el asesino del padre de Agamenón y primo de él) y juntos se preparan para matar a Agamenón si logra regresar de Troya. Cuando la guerra termina y Agamenón puede retornar a Micenas, Clitemnestra le ofrece un “baño reparador” y al salir le pone una prenda sin orificios para la cabeza ni los brazos, y mientras Agamenón está metido en esa especie de red –que ella había tejido con sus propias manos– Clitemnestra (o, en algunos relatos, Egisto) lo mata con su propia espada. Orestes, el hijo de Agamenón y Clitemnestra, había sido desterrado (o, según otros relatos, había sido mandado a matar, pero el verdugo se había apiadado de él en el momento de tener que hacerlo y lo había dejado escapar), para evitar que tomara venganza. Ya maduro, decide volver a su patria y, simulando ser un viajero, le dice a su madre que trae la noticia de que Orestes ha muerto. Ésta y Egisto se alegran al escucharlo; cuando se dan cuenta de que se trataba de una farsa, ya no pueden hacer nada para defenderse y Orestes los mata. Si bien las Erinias (divinidades menores que perseguían a quienes habían cometido crímenes de consanguinidad) atormentan a Orestes durante un año por lo hecho, Apolo y Atenea se ponen de su parte y consiguen que no sea condenado por matricidio.

Como vemos, tanto Agripina como Clitemnestra eran mujeres amantes del poder y mantenían una relación como mínimo complicada con sus maridos e hijos. Repasando las historias de ambas, incluso puede parecer que Clitemnestra tenía alguna justificación para su accionar contra Agamenón (éste había matado a su marido y a su bebé al tomarla para sí y había sacrificado a Ifigenia, la hija de ambos, antes de partir hacia Troya). En Agripina es difícil encontrar algo más que una ambición desmedida. ¿Por qué la muerte de Agripina, sin

embargo, es mala, mientras que la de Clitemnestra no merece la misma calificación?

Para abordar la cuestión, es necesario ampliar el horizonte de análisis y considerar a Nerón y a Orestes no de manera aislada, sino con su contexto presente y pasado, para poder evaluar las consecuencias a futuro que derivan de sendos homicidios.

En el caso de Nerón, su acción surge de una actitud egoísta y paranoica que no genera más que un nuevo eslabón en la cadena de desgracias que ciñe a los ciudadanos de Roma. La alegría que pudo haber experimentado Nerón con la muerte de Agripina –o con el reconocimiento que por ello puede haber recibido por parte de Popea Sabina– fue una gota a contracorriente de un torrente de tristeza que terminó arrasando al propio Nerón. Ni Popea ni Nerón eran sustancialmente mejores que Agripina. Parecen, incluso, haber sido calcados con el mismo molde de ambición, lujuria y codicia. Y son pasiones tristes como esas las que acaban llevando al imperio a la decadencia.

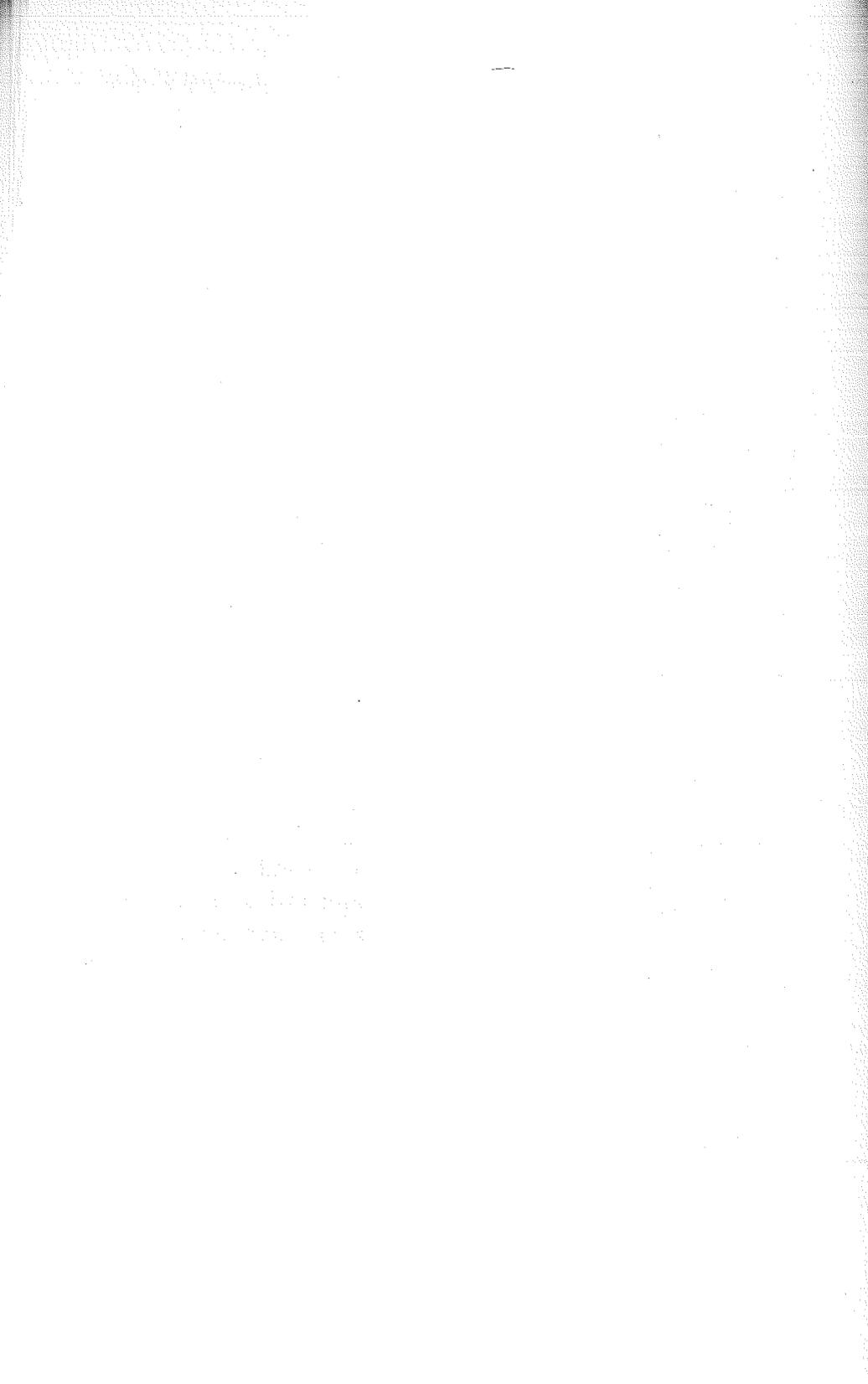
En el caso de Orestes, no está claro que haya habido alegría en su acción pero, en realidad, tampoco importaría demasiado que la hubiera o no. Porque, nuevamente, lo que cuenta es que esa acción está enmarcada en un contexto que le da sentido. Y al evaluar ese contexto lo que se destaca es la justicia. Orestes viene a cerrar una herida abierta por Clitemnestra y Egisto cuando usurparon el trono y mataron a Agamenón. Aun cuando en algunos relatos se insiste en el horror de que un hijo mate a su madre y en los tormentos que debió sufrir Orestes por ello, en el fondo, su acción es comprensible y es buena para los habitantes de Micenas y, por extensión, también para Orestes. La acción de Orestes produce un aumento de potencia en el reino de Micenas, en el que la justicia ha resultado restablecida.

Hay otro camino para llegar a una conclusión semejante y es el de la distinción entre placer y regocijo que propone Spinoza:

llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” o “regocijo”, y al de la tristeza, “dolor” o “melancolía”. Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas [...] (*E*: Parte III, Prop. XI, “Escolio”)

Placer y regocijo son variantes de la alegría, que difieren únicamente en su “tamaño”. Placer es una alegría que afecta especialmente a una parte del cuerpo; regocijo es una alegría que afecta a todo el cuerpo. En cierta forma, podemos decir que, si bien placer y regocijo, en tanto alegrías, son igualmente buenos, el placer corre el peligro de ocasionar dolor, mientras que el regocijo no. Si consideramos, nuevamente, a Nerón y Roma como un sólo cuerpo, vemos que el efímero placer del “órgano Nerón” lleva al dolor de los ciudadanos de Roma. En cambio, el placer de Orestes –o, incluso, el dolor si eso fue lo que sintió al matar a su madre– produce el regocijo del “cuerpo Micenas”.

Cuando Spinoza propone reemplazar la moral del mandamiento y la obediencia proveedora de tablas del bien y del mal, por una ética de “lo bueno y lo malo”, no está hablando de una ética egoísta, centrada en intereses individuales, sino de una ética relacional, en la que la singularidad de cada modo encuentra su mayor potencia en la conexión alegre entre pares.



La intensa comunidad

LA RAZÓN Y LA AMISTAD

En una de las cartas de Spinoza a Blijenbergh se produce una confusión que nos permite tener una aproximación a lo que significaría la amistad para Spinoza. El malentendido surge porque la primera carta de Blijenbergh le hace pensar erróneamente a Spinoza que se encuentra ante alguien que ha estudiado a fondo la filosofía de Descartes, que conoce en profundidad algunos textos de Spinoza y que comparte su posición en los temas más ríspidos.

Esto lleva a Spinoza a entusiasmarse, pensando que la correspondencia será el inicio de una fructífera amistad. La segunda carta de Blijenbergh decepciona profundamente a Spinoza y las buenas expectativas se truecan en amargas sospechas. Pero antes del desencanto, en su primera respuesta, Spinoza hace una semblanza de lo que para él es la amistad.

A modo de saludo, Spinoza comenta qué sintió luego de recibir la primera carta: “he comprendido su profundo amor a la verdad y he visto que ella es la única meta de todos sus

afanes”. Agrega esto: “tampoco yo persigo otra cosa”. Luego se explaya sobre la verdad y la amistad:

por lo que a mí toca, de todas aquellas cosas que están fuera de mi poder, nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad; porque creo que nada de cuanto hay en el mundo y cae fuera de nuestro poder podemos amarlo con más tranquilidad que a tales hombres. En efecto, es tan imposible destruir el amor que ellos mutuamente se profesan, por estar fundado en el amor que cada uno de ellos tiene por el conocimiento de la verdad, como no abrazar la verdad una vez percibida. Este amor es, además, el mayor y más grato que puede darse hacia cosas que están fuera de nuestro poder, ya que nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y espíritus. (C, Carta XIX, 86-87)

Esta carta permite constatar el valor que Spinoza otorgaba a la amistad. Pero muestra, además, que para él la auténtica amistad estaba íntimamente ligada al amor por la verdad.

Para aproximarnos a esta relación entre verdad y amistad, conviene que tengamos en cuenta una distinción que establece Spinoza entre dos tipos de hombres: aquellos que se dejan guiar por la razón y aquellos que están sujetos a las pasiones.

El hombre que se guía por la razón

Lo que el camino de la razón presenta al hombre no puede ser nada contrario a su esencia: “Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil–, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser” (E: Parte IV, Prop. XVIII, “Escolio”).

Esta cita no agrega mucho a lo que ya hemos visto: el hombre procura perseverar en su ser y acrecentar su potencia.

Quizá la novedad esté en la palabra “realmente” que aparece en el texto. Lo que parece sugerir es que puede haber una búsqueda auténtica de la utilidad y la perfección y otra que no lo sea. Y justamente la razón es quien orienta al hombre en esa búsqueda auténtica.

En el mismo escolio, unas líneas más adelante, Spinoza sostiene que “los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres”. Es decir que quien se deja guiar por la razón es alguien capaz de desprenderse de una postura centrada exclusivamente en sí mismo para ir aproximándose a la perspectiva de la sustancia (o, lo que es lo mismo, la de Dios). Y, desde ella, advierte que para que algo sea bueno para él debe serlo también para su entorno. “El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios” (íd.: Parte IV, Prop. XXXVII).

A este hombre también lo llama “libre”, no porque esté en condiciones de ejercer el libre albedrío, sino porque, al concebir ideas adecuadas de las cosas, es causa adecuada de sus acciones. Y, por tanto, no está a merced de sus pasiones ni de los demás.

El hombre sujeto a las pasiones

La contrafigura del hombre libre es la del hombre que sólo se guía por sus pasiones. Su conocimiento sólo procede de ideas inadecuadas (por eso también Spinoza se refiere a él como “el ignorante”) y es, por tanto, pasivo en cuanto a los afectos. Las causas de su alegría y de su tristeza no están en él sino en las cosas exteriores que lo afectan. Esto trae dos problemas: la pérdida de la libertad, ya que al no poseer ni deseos ni alegrías activas siempre dependerá de los demás; y la inestabilidad, puesto que su potencia dependerá de lo que el azar le depare. Si la fortuna lo acompaña, quizá consiga

rodearse de gente que lo cuide y lo ayude a tener una vida alegre pero, si esto no sucede, no encontrará los medios para alcanzar una vida alegre.

Pero, además de tener ideas inadecuadas y de ser pasivo, el hombre sujeto a las pasiones adolece de estrechez de horizonte. Incapaz de comprender las cadenas de causas y efectos que rigen la naturaleza, incapaz de comprender que el bien de su entorno es también su propio bien, centra su mirada en él mismo y actúa de modo completamente egoísta. Tiende a utilizar a los demás en beneficio propio, a entrar en pleitos continuos, a entregarse desenfrenadamente a placeres que luego terminan trocándose en dolor sin que él pueda comprender cómo fue que sucedió eso. Siendo incapaz de componer con otros hombres, tiende a aislarse y a provocar descomposición en su contacto con los demás.

LA AMISTAD ENTRE LOS HOMBRES LIBRES

Queda claro, tras lo expuesto, que los hombres que se dejan guiar por la razón son los más aptos para la amistad, y que entablar esa relación los favorecerá mutuamente:

En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos una común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos. (id.: Parte IV, Prop. XVIII)

Cuando dos hombres libres se unen, el compuesto puede considerarse como un nuevo cuerpo y una nueva alma que buscan lo que toda cosa singular: perseverar en su ser y aumentar su potencia. Esta composición es plena cuando entre ambos hay una completa concordancia de naturaleza (es decir, cuando tienen mayores y más variados medios de conexión entre ellos).

La situación ideal es, entonces, la que se produce cuando varios individuos libres se encuentran y componen una entidad más potente que cada uno de ellos tomado individualmente.

Pero Spinoza sabe que es muy difícil guiarse siempre por la razón y no ser en ningún aspecto alguien que se deja llevar por las pasiones tristes. Por tanto, ese encuentro entre seres completamente orientados por la razón es poco menos que improbable. Si para experimentar la amistad hubiera que esperar a ser uno mismo sabio y a encontrarse con otro hombre que compartiera dicho estado, probablemente jamás la experimentaríamos.

En la carta con la que abrimos este punto vemos que, cuando Spinoza se dirige a alguien concreto e intenta abrir un espacio para la amistad, no exige del otro –ni, suponemos, de sí mismo– que haya alcanzado un estado tal en el que su vida completa esté guiada por la razón. Lo que él dice es: “nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad” (C: Carta XIX, 86-87).

El requisito para avanzar en el camino de la amistad no es tanto haber llegado a la verdad, sino amarla; no poseer el pleno conocimiento, sino anhelarlo. En ese camino, uno podrá estar más adelantado que otro. También podrá darse el caso de que uno sufra una recaída y requiera del auxilio del otro.

Al referirnos a las pasiones hemos mencionado algunas estrategias que cada hombre, por sí mismo, puede intentar poner en práctica para salir de la tristeza. Veamos ahora qué

puede hacer y qué no ún amigo si pretende auxiliar a otro que está pasando por un mal momento. Quizá la principal advertencia sería que no actúe por conmiseración. Según Spinoza: “La conmiseración en el hombre que vive bajo la guía de la razón es por sí mala e inútil” (*E*: Parte IV, Prop. L).

Y es mala tanto para quien siente conmiseración ante el amigo como para el que la despierta. Para quien la siente es mala porque “la conmiseración es una tristeza y, por ende, es de por sí mala” (íd.: Parte IV, Prop. L, Dem.). Quien siente conmiseración no actúa por sí mismo, sino que, al tratarse de una pasión, se deja llevar por aquello que ocasiona el afecto. Pero, al mismo tiempo, quien sabe que fue auxiliado por conmiseración no puede menos que sentirse entristecido por despertar ese afecto en el amigo, por lo cual su potencia también tenderá a disminuir.

Tampoco resulta apropiado intentar “refutar” la tristeza llevando al amigo a adentrarse en ella. Hay una tendencia actual a creer que lo mejor es “enfrentar el problema” y, por tanto, parece necesario analizarlo mientras apremia. Desde un punto de vista spinoziano eso sería un error. Por un lado, porque si pretendo enfrentarme al problema lo peor que puedo hacer es enfrentarlo mientras estoy debilitado por él. Cuanto más me introduzca en la tristeza, más terreno irá ganando ésta. Por otro lado, porque “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (íd.: Parte IV, Prop. VII). No puedo “convencer” a alguien de que deje de estar triste. Lo que tengo que hacer es intentar contrarrestar el afecto de tristeza con uno de alegría.

¿Qué se puede hacer, entonces, por otro? En primer lugar, intentar alegrarlo. Pero no movidos por la compasión, sino por buscar el bien para uno mismo. Sabemos que la acción alegre conlleva un aumento de potencia. Y que quien se deja guiar por la razón quiere que su alegría sea también la del otro. Por lo tanto, al intentar alegrarme con el otro, activa-

mente, podré lograr provocar un afecto de alegría (pasivo) en quien está triste. Si consigo que la alegría pasiva se imponga sobre la tristeza pasiva de mi amigo, lo pondré en condiciones de pasar a una alegría activa.

Una manera de lograr esto es, como sosteníamos al hablar de cada individuo singular, recordar que un individuo puede ser afectado de muchísimas maneras y que, por tanto, no tengo por qué reducirlo a aquella en la que es afectado por la tristeza (cosa que hago, y el otro percibe, cuando me compadezco de él). Y la mejor forma de lograr esto es convocando la potencia de mi amigo. Es decir, cuando el otro necesita de mi ayuda lo que puedo hacer por él es *pedirle* ayuda. No, obviamente, en relación con alguna cuestión ligada a lo que a él lo entristece, porque sería colocarlo en una situación de impotencia, sino en relación con algo que yo sé que el puede y que, sumido como está en la tristeza, él mismo ha dejado de tener en cuenta.

¿Implica esto que nunca se afrontará el problema? De algún modo, sí. Como veremos en seguida, para Spinoza la huida tiene el mismo valor que la batalla. Pero también puede darse otra posibilidad y es que el apoyarse en los afectos de alegría le permita a este individuo fortalecerse y, entonces, regresar a enfrentar aquello que lo entristecía, pero no estando ya preso de la tristeza. Sin duda, las posibilidades de resolver el conflicto estando alegres serán mucho mayores que estando debilitados por la tristeza.

LOS AMIGOS Y LOS OTROS

A partir de lo desarrollado podemos ver que la frase “nada es más útil al hombre que el hombre” (íd.: Parte IV, Prop. XVIII) puede entenderse como referida a hombres plenamente libres (lo cual, aún siendo una inferencia sólida desde el punto de vista teórico a partir de lo que constituye la esencia

del hombre, como hemos dicho, puede resultar muy improbable o, incluso, imposible de encontrar en las relaciones humanas reales) o a hombres que aman a la verdad. Pero, ¿qué sucede cuando se encuentran hombres que aman la verdad con otros que no lo hacen?

Sabemos que, en tanto se comparta la condición humana, habrá entre esos individuos singulares al menos un mínimo en común. Es decir, siempre hay alguna posibilidad de componer con otro. El problema es que, en muchos casos, se hace muy difícil encontrar el punto en común.

De los textos de la *Ética* podemos inferir distintas actitudes que pueden sostenerse de acuerdo con la situación que se plantee.

Si ese otro es alguien cercano a mí, lo que puedo intentar es obrar del mismo modo que lo haría con un amigo. Procurar alegrarlo, establecer relaciones desde su propia potencia, amarlo. Acompañarlo en un camino de conocimiento que le permita salir de la mera "opinión", del juicio centrado en cuestiones particulares y empíricas, y pasar a un conocimiento de razón, a adquirir la perspectiva de la sustancia, el conocimiento de las causas y de los efectos. Recordemos que, para Spinoza, "es conforme a la guía de la razón el que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón. Pero el bien que para sí apetece todo el que vive según el dictamen de la razón, esto es, el que sigue la virtud, consiste en conocer" (íd.: Parte IV, Prop. XXXVII).

Ahora bien, puede darse el caso de que el otro no sólo no nos ame, sino que nos odie, nos desprecie, nos maltrate. Aún allí la recomendación sigue siendo responder con afecciones alegres:

Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene. [...] Todos los afectos de odio son malos; y así, quien vive bajo la guía de la razón se esforzará cuanto pueda por no

padecerlos, y, consiguientemente, se esforzará en que tampoco otro los padezca. Ahora bien, el odio se incrementa con un odio recíproco y, en cambio, puede ser destruido por el amor, de suerte que el odio se transforme en amor. [...] Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella. (íd.: Parte IV, Prop. XLVI, Dem. y “Escolio”)

Responder al odio con el odio es doblemente malo. Por un lado, porque nos estaría colocando en la situación de ser afectados por una pasión triste. Pero, además, porque el odio del otro se incrementará. El camino es, siempre, responderle con un afecto alegre.

Spinoza no ignora, no obstante, que hay situaciones en las que resulta muy difícil revertir el odio, el desprecio o la ira de otro. Si se llega a tal punto que quien se deja guiar por la razón ve que su vida corre peligro o que le cuesta seguir amando y se siente inclinado a responderle a aquel que lo hostiga de la misma manera, lo mejor que puede hacer es huir: “La virtud del hombre libre se muestra tan grande cuando evita los peligros como cuando los vence. [...] En un hombre libre, pues, una huida a tiempo revela igual firmeza que la lucha” (íd.: Parte IV, Prop. LXIX y Corolario).

LA COMUNIDAD DE AMIGOS

Queda claro que la mejor situación que puede darse para un hombre es la de poder formar parte de una comunidad de amigos: “Sólo los hombres libres se son muy útiles unos a otros, y sólo ellos están unidos entre sí por la más estrecha amistad y se esfuerzan con el mismo grado de amor en prestarse mutuos beneficios” (íd.: Parte IV, Prop. LXXI, Dem.).

En esa comunión, todos se apoyarán para progresar en el

conocimiento mediante la razón y podrán aspirar a alcanzar la “ciencia intuitiva” que les permita ver las cosas desde la perspectiva de la sustancia. Esa ciencia intuitiva es la que caracteriza lo que Spinoza llama “conocimiento de tercer género” (el de primer género es la “opinión o imaginación” y el de segundo, la “razón”), aquel que permite lograr el máximo de felicidad al que puede aspirar un ser humano:

Nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma. [...] La suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios, o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento, y esa virtud es tanto mayor cuanto más conoce el alma las cosas conforme a ese género. De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana, y, por consiguiente, resulta afectado por una alegría suprema, y acompañada por la idea de sí mismo y de su virtud; por ende, de ese género de conocimiento nace el mayor contento posible. (íd.: Parte v, Prop. XXVII y Dem.)

Es importante no olvidar, al leer el texto recién citado, que para Spinoza Dios es la sustancia. ¿Cuál es la máxima perfección humana, entonces? Conocer las cosas particulares desde la perspectiva de la sustancia, es decir, desde sus relaciones (y no como si se tratara de entes separados que se conectan ocasional y azarosamente). Ese conocimiento adecuado proporciona al hombre la mayor capacidad de acción, esto es, de potencia, con lo cual llega a la máxima felicidad posible. De los textos se desprende que cada hombre puede llegar por sí mismo a este conocimiento, pero que sus posibilidades de alcanzarlo son mayores para quien logra componer su potencia con otros que van tras la misma meta. De ahí la importancia para el hombre libre de conformar comunidades con sus amigos.

¿Cómo serían estas comunidades de amigos? Ante todo, deberían ser comunidades en las que la vida estuviera organizada de un modo horizontal, sin que existieran jerarquías fundadas en supuestas trascendencias. Serían comunidades en

las que regiría la potencia inmanente, horizontal, y no de poder trascendente y verticalista, donde no habría obediencia a una ley impuesta, ya que todos se regirían por la propia ley de la naturaleza inscripta en la esencia de cada uno. Al no haber ley, tampoco habría autoridad ni orden. ¿Significa eso que vivirían en el caos? No. Precisamente esa es la falacia de los defensores del poder autoritario: afirmar que sin orden lo que impera es el caos. Hay otra posibilidad, que es la que probablemente estas comunidades pondrían en acto: la organización. La principal diferencia que introduce la organización en relación con el orden consiste en que en ella no hay jerarquías rígidas, sino roles diferenciados según las capacidades que cada cual pueda poner en juego en favor de los demás y de sí mismo. Esos roles no son fijos, y esto por dos motivos: porque responden a necesidades variables (quien organiza un cierto trabajo puede ser el menos apropiado para organizar otro diferente) y porque quien tiene ciertas capacidades puede, mediante la educación y la experiencia, ir adquiriendo otras.

LA DEMOCRACIA

Aun cuando el camino para la felicidad parece tan claro y tan simple de encontrar, Spinoza es consciente de que la mayor parte de la humanidad no lo recorre:

sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad [...] las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños. [...] los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y [...] sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes. (íd.: Parte IV, Prop. XXXV)

Vemos que, para el filósofo, incluso los hombres que se guían por sus pasiones prefieren constituir una sociedad que vivir solos. No lo hacen movidos por la alegría, sino por una pasión triste: el miedo. Pero, de todos modos, la ayuda que se prestan les resulta útil y les permite vivir mejor.

No vamos a tratar aquí la cuestión política en Spinoza porque nos llevaría a tener que abordar una gran cantidad de temas previos, que exigirían un desarrollo demasiado extenso. Pero sí queremos indicar, al menos, cuál es el planteo que se desprende de la *Ética*. Partiendo, entonces, de condiciones reales, según las cuales la mayoría de los hombres no vive bajo la guía de la razón, ¿cuál será la mejor forma política para el cultivo de comunidades?

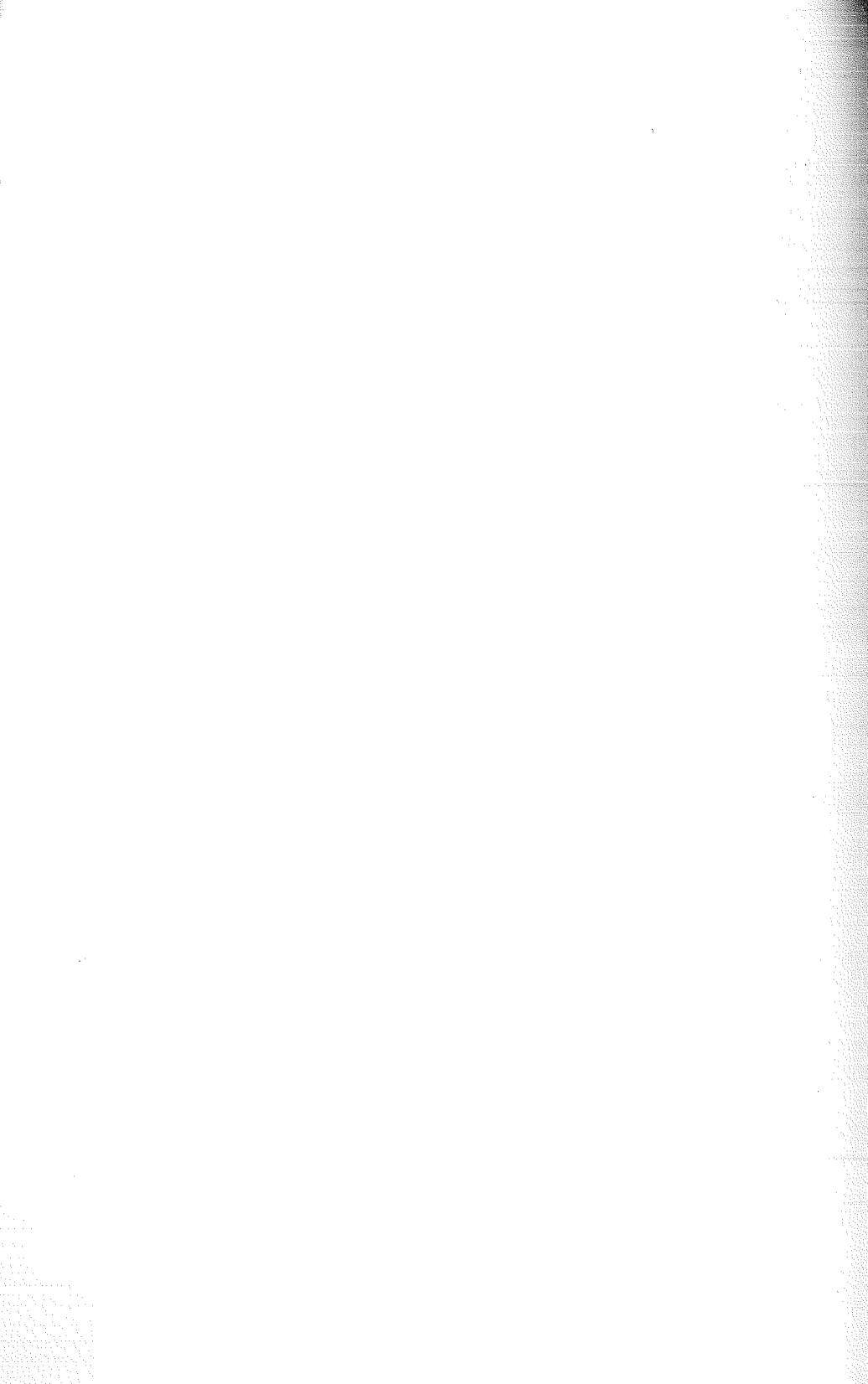
Por un lado, aquella que favorezca las posibilidades de encuentro de los hombres libres, que no ponga obstáculos para la vida en amistad, que no ataque a quienes quieran unir su potencia para un logro común. Por otro lado, la que ponga freno con la menor violencia posible a aquellos que resulten peligrosos para quienes buscan el bien común. Esa forma de gobierno es la democracia.

Es conocido el hecho de que el texto dedicado específicamente a lo político, el *Tratado político*, en el que Spinoza se proponía abordar las diferentes formas que asume el Estado, se interrumpe cuando éste muere, mientras comenzaba a desarrollar el tema de la democracia. Sin embargo, por lo que sostiene en algunos pasajes de capítulos anteriores, todo hace suponer que la democracia sería para Spinoza la mejor forma de gobierno realizable. En ella, el poder público, el “derecho definido por la potencia de la multitud, [...] está a cargo de una asamblea integrada por toda la multitud del pueblo”.³

Más allá de los desarrollos que quedan esbozados en el *Tratado político*, creemos que Spinoza puede estar pensando, al

3. Spinoza, B.: *Tratado político*, Cap. II, §17.

menos mientras escribe la *Ética*, en alguna forma de gobierno que favorezca –o que, en todo caso, no obstaculice– la conformación de comunidades, más que en la ampliación de la comunidad a una forma de gobierno. Estas comunidades no tendrían por qué ser estables, sino que podrían organizarse en función de objetivos concretos y disolverse una vez que esos objetivos se hubieran conseguido, a la vez que los integrantes de una comunidad orientada a un tipo de acción podrían formar parte, simultáneamente, de una comunidad diferente dedicada a otro ámbito del quehacer humano. La democracia sería una forma de gobierno sustentable, en la que esas comunidades tendrían posibilidades reales de exhibir sus ventajas para los hombres y, al hacerlo, aumentarían sus posibilidades de mantenerse e, incluso, de multiplicarse. Pero no con la aspiración de tomar el poder, sino de ejercer plenamente la potencia.



NIETZSCHE

Las tres transformaciones

Comenzaremos nuestra exposición sobre Nietzsche con una interpretación de uno de sus textos más conocidos: “De las tres transformaciones”, de *Así habló Zaratustra*. Lo hemos elegido porque su lectura permite tener una experiencia cabal del lenguaje de Nietzsche y porque allí son claramente presentados los componentes destructivos y constructivos de su filosofía en los que centraremos nuestra atención en los párrafos posteriores.

La primera transformación del espíritu es el camello: un espíritu paciente que se arrodilla y quiere que se lo cargue bien. Algo que llama la atención es que el camello del que habla Zaratustra no quiere llevar cualquier carga, sino que pide –o, más bien, exige– que se lo cargue con lo más pesado:

su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas.
¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien.

¿Qué es lo más pesado héroes? así pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije.¹

1. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, p. 49. (En adelante Z.)

Sobre su lomo le colocan, entonces, algunos de los pesos más agobiantes que han sabido soportar aquellos a quienes se ha considerado “grandes hombres” a lo largo de la historia. Entre otras cosas: la humillación, la humildad, la aceptación del sufrimiento, el riesgo por buscar la verdad, el amor a quienes los han despreciado, la soledad. Y con esa carga el camello corre a su desierto. ¿Por qué el camello quiere ser cargado con las cosas “más pesadas”? Según sus propias palabras, para regocijar su fortaleza.

El camello se arrodilla ante el peso de los valores de la tradición. Pero no lo hace como un gesto de veneración, sino como una muestra de *su* propia fortaleza. Esos valores que han aplastado a tantos al camello no lo afectan. No sólo puede caminar con su peso, sino que incluso puede correr.

La actitud del camello de pedir lo más pesado tiene algo de desafiante. Sin enfrentarse de un modo directo a los valores, el camello está, no obstante, debilitando su poder. No porque no cumpla con ellos, sino por cumplir “en exceso”. El camello muestra que puede cargar con todo el peso de los valores decadentes sin caer bajo él. No se siente oprimido, no siente temor, no pide que se sea indulgente con él.

Estando en una situación semejante, es completamente esperable que se dé un paso más y que se produzca la liberación, ya que la obediencia parece haber perdido sentido. Quizá sea esa toma de conciencia lo que hace que el camello se transforme en león. Como camello, ya ha mostrado que es capaz de obedecer la más pesada de las órdenes. Como león, anunciará que no quiere seguir obedeciendo. “En lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto” (id.: 50).

Al león se enfrenta el dragón –que ahora vemos que era quien daba las órdenes al camello– y le dice: “Todos los valores han sido creados, y yo soy todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún ‘yo quiero!’” (ibíd.).

El nombre del dragón es “Tú debes”. Ante él, el león insiste: “yo quiero”.

Hay que tener en cuenta que el querer del león se apoya en el poder del camello. Porque el camello ha mostrado que *puede* cargar con los valores del dragón, el león está en condiciones de defender su derecho a un querer propio. Nietzsche alerta, en diversas oportunidades, contra una suerte de querer caprichoso, liviano, que se desvanece con el primer contra-tiempo; un querer al que le falta un poder que esté a su altura. Al contrario, según Nietzsche lo que se puede es lo que permite definir qué se quiere. Esta será una cuestión clave para interpretar la noción de “voluntad de poder”.

El león es quien dice *no* al deber, quien abre un camino de liberación. No es capaz, aún, de crear valores nuevos; pero sí lo es de “crearse libertad para un nuevo crear”. ¿Por qué el león no es capaz de crear? Porque tiene demasiado presentes los valores contra los que se ha enfrentado. Si no los olvida corre el riesgo de que su creación, en lugar de ser activa, sea una creación “reactiva”, surgida –aun por negación– de los viejos valores.

Para que haya creación, es necesario un momento de ruptura. Pero no menos necesario es salir de él. En términos de Nietzsche, pasar de ser “libre de” a ser “libre para”.

Es aquí donde surge la tercera figura, la del niño: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. [...] El espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo” (Z: 51).

Con la última transformación, el espíritu queda en condiciones de comenzar a construir su propia voluntad activa, su propio mundo de valores.

En el resto de este capítulo dedicado a Nietzsche desarrollaremos tres componentes de su pensamiento que acabamos de encontrar en “De las tres transformaciones”: el lenguaje y su contenido metafórico, la destrucción y la creación.

La intensidad del lenguaje

En Nietzsche, la intensidad de la filosofía comienza con la intensidad del lenguaje.

LOS ESTILOS DE NIETZSCHE

Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el tempo de esos signos –tal es el sentido de todo estilo, y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades del estilo–, el más diverso arte del estilo de que un hombre ha dispuesto nunca. Es bueno todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el tempo de los signos, en los gestos –todas las leyes del período son arte del gesto–. Mi instinto es aquí infalible. - Buen estilo en sí - una pura estupidez, mero “idealismo”, algo parecido a lo “bello en sí”, a lo “bueno en sí”, a la “cosa en sí”.²

2. Nietzsche, F.: *Ecce homo*, “Por qué escribo tan buenos libros”, §4, pág. 61. (En adelante *EH*)

El estilo no tiene que ver con parámetros estéticos dictados por una academia de especialistas. Un estilo es bueno cuando comunica tensiones internas, cuando provoca al lector, cuando da cuenta de una multiplicidad de estados, de conflictos, de perspectivas. Por eso, al escribir, Nietzsche evita el tono monocorde del texto filosófico tradicional, la voz neutra del sabio que produce el ensueño del conocimiento en el auditorio. Sus palabras sacuden, conmueven. Y nunca se está exactamente seguro de por qué lo hacen.

Desde el punto de vista formal, el aforismo, el ditirambo y la ficción poética son las máscaras estilísticas a las que Nietzsche recurre con mayor asiduidad. También forman parte de sus recursos estilísticos la forma litúrgica, la plegaria, la letanía y el sermón, sin que quede demasiado claro hasta dónde se trata de un uso paródico o no.

De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre [...].

No es cosa fácil el comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen [...].

Quien escribe con sangre y en forma de sentencias, ése no quiere ser leído, sino aprendido de memoria [...].

Cumbres deben ser las sentencias: y aquellos a quienes se habla, hombres altos y robustos. (Z: 69)

El riesgo de exponer una tensión interna, de escribir con sangre, es ser víctima de una lectura ligera, superficial, banal. Nietzsche recupera aquí una vieja idea presente en filósofos estoicos, epicúreos y cínicos: no es la lectura de gran cantidad de textos, o la capacidad de sostener conversaciones sobre una variedad de temas, lo que enriquece la vida. Es preferible leer poco e incorporar mucho. Por eso dichos filósofos tenían una gran afición por las máximas, las sentencias breves, las anécdotas. Porque eran mensajes claramente incorporables, asimilables, a los que se podía recurrir con agilidad en caso de necesitarlos. Ser aprendidos de memoria, esa era la aspiración de tales filósofos. Y también es la de Nietzsche.

Pero no se trata de ser aprendidos para luego ser recitados ante un público de mercado. Las frases de Nietzsche requieren de ciertos oídos: finos, atentos, fuertes. “Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada –y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten ‘legibles’–, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no ‘hombre moderno’: el rumiar”.³

El problema del lenguaje no está solamente en el que lo emite. También requiere trabajo su recepción. Y, para Nietzsche, el arte de leer es, ante todo, un arte de la relectura. Rumiar cada palabra, explorar sus múltiples sentidos, ver qué mundos se proyectan a partir de ellas.

LENGUAJE Y MORAL

En un bello texto de juventud, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche realiza algunas consideraciones acerca del lenguaje que va a mantener a lo largo de su producción más madura (aun cuando haya otros aspectos presentes en el texto que más tarde serán abandonados).

El texto comienza con una breve introducción en la que se señala el carácter finito, precario, fugaz, del hombre en relación con el universo. Inmediatamente después se formula la pregunta que intentará responder Nietzsche: “¿De dónde, en este rincón del universo, dentro de esta constelación, el impulso hacia la verdad?”⁴

La necesidad de la verdad surge con la vida en sociedad. Pero, contrariamente a lo que suele imaginarse, esa necesidad no tiene que ver, según Nietzsche, con el conocimiento, sino

3. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Prólogo, §8, pág. 26.

4. Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 72. (En adelante SVM.)

con la moral. El lenguaje no es una representación transparente del mundo exterior; no hay coincidencia entre las designaciones y las cosas: “La ‘cosa en sí’ es totalmente incaptable para el creador del lenguaje, y tampoco en modo alguno ambicionada. El que crea las palabras designa sólo las relaciones que las cosas guardan con los hombres, y se sirve para expresarlas de las más audaces metáforas” (*SVM*: 74).

La palabra proviene del hombre, es la respuesta –humana, demasiado humana– a una provocación del exterior que da lugar a un impulso nervioso. Siendo esto así, ninguna palabra puede decir “la verdad” sobre ese mundo exterior. Siempre se está en el terreno de la interpretación. El lenguaje es convencional, arbitrario, parcial y antropomórfico. No accede a un mundo trascendente a él, sino que crea un mundo metafórico. No hay lugar, entonces, para una verdad por correspondencia. “¿Qué es, pues, verdad? Un vivaz ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos” (*SVM*: 75).

Ahora bien, con el paso del tiempo esas metáforas van perdiendo el carácter arbitrario que era evidente en el origen, y algunos comienzan a tomarlas como expresiones “definitivas, canónicas y obligatorias” (*SVM*: 76). Se pierde de vista que, en relación con una realidad extralingüística, todas las palabras mienten, y pasa a llamarse “verdad” a las metáforas que cristalizan por la convención. A tal punto que la sociedad impone “la obligación de servirse de las metáforas usuales; por tanto, y dicho moralmente: [...] la obligación de mentir según una firme convicción, de mentir en tropel” (*ibíd.*).

El lenguaje, entonces, aparece revestido de un carácter fuertemente moral. Genera uniformidad, homogeneiza. Se impone como una obligación para todos. Y es, por esto, una enorme maquinaria policíaca instrumentada para detectar a quien se atreva a desafiar lo establecido empleando metáforas distintas de las que emplean los demás. A éste se lo designa como “mentiroso” y “la sociedad ya no confía en él y lo excluye de su seno” (*SVM*: 73).

¿Cuál es la falta que se pretende castigar con la exclusión del mentiroso? No la mentira en sí –todo lenguaje miente–, sino la osadía de romper lo establecido. Es que el lenguaje es símbolo de autoridad. Por ello, en *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche asocia al lenguaje con Dios: “La ‘razón’ en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.⁵

La gramática pretende cercenar la multiplicidad, delimitar, definir y, con ello, no hace más que empobrecer las múltiples posibilidades que como herramienta estética presenta originariamente el lenguaje. Toda gramática es metafísica, supone un plano superior desde el que descienden las normas, los valores, desde el que se dictan los usos “correctos”. Este lenguaje “de razón” es el que predomina en los textos filosóficos tradicionales, en los textos científicos y en los jurídicos. Textos de “egipticistas” habitados por momias conceptuales, de los que el cuerpo vivo es desalojado por ser considerado fuente de error y confusión. Para estos puristas, cada palabra debe comunicar exactamente aquello que se postula como existente más allá del lenguaje, cada palabra debe representar una y solo una cosa.

Nietzsche insiste en la importancia de recordar que “entre dos esferas absolutamente distintas como sujeto y objeto no hay causalidad, no hay exactitud, no hay expresión, sino, a lo sumo, un comportamiento, quiero decir, una trasposición interpretativa” (*SVM*: 78).

Siendo esto así, cuando se presentan distintas posturas sobre una cuestión, ¿es posible elegir una de ellas? ¿Puede una perspectiva ser mejor que otra?

Muchas veces se dice que Nietzsche es un pensador relativista. Si lo fuera, tendría que admitir que no hay criterios

5. Nietzsche, F.: “La razón en filosofía”, *El crepúsculo de los ídolos*, §5, pág. 49.

para elegir entre diversas perspectivas, y eso debería llevarlo a sostener que da lo mismo cualquier postura. Es el famoso “todo vale” del relativismo. Pero que Nietzsche sostenga que no hay un fundamento último detrás de las posturas y que no hay correspondencia entre el ámbito subjetivo y el objetivo no quiere decir que necesariamente sea relativista. Un nombre que da cuenta mejor del planteo nietzscheano es el de “perspectivismo”. ¿Cuál es su diferencia con el relativismo? Que desde el perspectivismo se sostiene que no todas las perspectivas valen lo mismo, que puede haber mejores y peores interpretaciones. Pero no en función de su origen ni de su capacidad para calcar la realidad, sino de sus efectos. Una perspectiva es mejor que otra –manteniendo su carácter ficcional– cuando sus efectos conllevan la superación, el aumento de potencia, la realización personal. En otros términos, cuando está a favor de lo vital. Por contrapartida, una interpretación será mala si aumenta la pesadez, la opresión, la sumisión, la debilidad; esto es, si favorece los valores “deca-dentes”, que atentan contra la vida. Si Nietzsche fuera un relativista, no lucharía a favor de ciertas perspectivas y contra otras. Precisamente, lo que promueve el perspectivismo es una constante lucha de perspectivas y aboga por la victoria de la que mejor le haga al hombre, de la que esté más a favor de la vida.

Toda la obra de Nietzsche puede leerse como una batalla en favor de perspectivas forjadas con un lenguaje extramoral que resulten útiles para construir sentidos provisionales, múltiples, humanos.

EL LENGUAJE DE ZARATUSTRA

Uno de los intentos más logrados de Nietzsche de escribir luchando contra los condicionamientos morales y metafísicos del lenguaje es *Así habló Zaratustra*. Allí, el filósofo no sólo

ensaya un lenguaje ficcional de múltiples tonalidades, sino que también dentro del propio texto el lenguaje es presentado como un problema que Zaratustra intenta resolver: Zaratustra sabe que las palabras “están hechas para los pesados” (Z: “Los siete sellos”, §7, 318) y que “mienten para quien es ligero todas las palabras” (ibíd.). Sin embargo, sabe también que la alternativa no es el silencio.

En “El convaleciente”, luego de vivir la experiencia del eterno retorno y de haber quedado “como un muerto”, Zaratustra afirma:

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? [...] ¿No se les ha regalado a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte con las cosas? Una hermosa necesidad es el hablar: al hablar el hombre baila sobre todas las cosas.

¡Qué agradables son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con sonidos baila nuestro amor sobre multicolores arco iris. (íd.: “El convaleciente”, §2, 299)

La palabra no existe para traducir, para reflejar el mundo. Existe para crear puentes entre las cosas y los hombres. Puentes ilusorios, en la medida en que nunca queda constancia de que se pueda lograr atravesarlos, en la medida en que nunca se llega a estar seguro de qué es lo que hay del otro lado. El lenguaje resbala, patina, baila por la superficie del mundo. Nunca penetra en él. Pero ese deslizamiento le permite al hombre recobrase del peso de sí mismo.

Asumir el lenguaje como una ficción es un camino para aligerar el peso de las palabras. Se acentúa su valor estético, creativo, interpretativo. Y se abandona toda pretensión de representatividad.

A diferencia de lo que hacen los moralistas del lenguaje, Zaratustra exalta las virtudes de un lenguaje polisémico, en el que las metáforas no puedan resolverse llegando a un significado último. Pero, aun así, llega un momento en el que el peso de las palabras le resulta insoportable: “Me he cansado,

como todos los creadores, de las viejas lenguas. Mi espíritu no quiere ya caminar sobre sandalias usadas” (íd.: “El niño del espejo”, 129).

Zaratustra explora entonces la posibilidad de fabricarse un lenguaje nuevo, que tenga como soporte no la palabra sino el cuerpo; un lenguaje en el que quede a salvo la multiplicidad de sentidos. Las “sandalias nuevas” que Zaratustra propone emplear son: la risa, la canción y el baile. En diversos pasajes nos encontramos con que Zaratustra “ríe verdad”; su sabiduría le dice: “¡Canta!, ¡no sigas hablando!”. También él mismo afirma: “sólo en el baile sé yo decir el símbolo de las cosas supremas”.

Lo que Nietzsche está proponiendo es restarle importancia al discurso “racional”, deductivo, argumentativo, y tomar a la risa, la canción y el baile como signos para expresar verdades, cosas supremas y sabidurías que permitan interpretar el mundo.

La intensidad del martillo

Nietzsche golpea, con una fuerza brutal. Derriba muros, voltea ídolos. Destruye aquello que a la cultura le llevó siglos construir. Su martillo está forjado con una aleación compacta, pero al mismo tiempo ligera: pensamiento, palabras, estilo. Tan importante como la herramienta es la osadía con la que la emplea. Quizá la misma distinción sea errónea: Nietzsche es su mejor herramienta. “Yo no soy un hombre: yo soy dinamita”, dice de sí mismo en *Ecce Homo* (EH: “Por qué soy un destino”, § 1, 123). Nietzsche no se detiene ante la religión, el Estado, la gramática, los valores morales, la razón, la ciencia. Golpea, golpea, golpea. Y cada impacto es la denuncia de un fraude; cada fragmento que vuela por los aires es la evidencia de un engaño con el que los hombres han sido sometidos por milenios. “Para una tarea dionisiaca, la dureza del martillo, el placer mismo de aniquilar forman parte de manera decisiva de las condiciones previas. El imperativo ‘¡Endureceos!’ la más honda certeza de que todos los creadores son duros, es el auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca” (íd.: “Así habló Zaratustra”, §8; 106).

El afán destructivo en Nietzsche no proviene del resentimiento, no se nutre de un mero afán de nada. El placer de derribar es parte de algo que va a sobrevenir a continuación, provoca un placer que va más allá del gesto negativo y abre posibilidades para la creación.

En *Ecce Homo* encontramos cuatro principios del accionar destructivo de Nietzsche:

Mi praxis bélica puede resumirse en cuatro principios. Primero: yo sólo ataco cosas que triunfan –en ocasiones espero hasta que lo consiguen. Segundo: yo sólo ataco cosas cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo –cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo [...]. Tercero: yo no ataco jamás a personas - me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual se puede hacer visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible [...]. Cuarto: yo sólo ataco cosas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas. Al contrario, en mí atacar representa una prueba de benevolencia y, en ocasiones, de gratitud. (íd.: “Por qué soy tan sabio”, §7, 32)

Dime contra quién peleas, y te diré quién eres. Buscar enemigos que ya están derrotados antes del combate es la actitud de quien no confía en su propia fortaleza. Para medirse a sí mismo el filósofo necesita encontrar contendientes dignos de él. Por eso aceptar un combate puede ser una prueba de benevolencia y de gratitud. El mejor amigo es aquel que es capaz de ser el enemigo más incisivo, porque, a diferencia de lo que sucede con un –supuesto, pero en realidad falso– “amigo” complaciente, el amigo-enemigo continuamente nos está poniendo a prueba y, con ello, nos obliga permanentemente a superarnos, a corregirnos, a estar alertas en relación con nosotros mismos. En Nietzsche, el ataque siempre es una auscultación del otro, del ídolo y, simultáneamente, de sí mismo.

Hacer una reconstrucción de las batallas de Nietzsche implicaría desarrollar gran parte de su filosofía. Aquí nos concentraremos en algunos de sus golpes más contundentes.

MUERTE DE DIOS

Un poco antes de exponer los principios de su praxis bélica, dice Nietzsche en *Ecce Homo*: “La fortaleza del agresor encuentra una especie de medida en los adversarios que él necesita; todo crecimiento se delata en la búsqueda de un adversario –o de un problema– más potente, pues un filósofo que sea belicoso reta a duelo también a los problemas” (íd.: “Por qué soy tan sabio”, §7, 31).

Que Nietzsche confía en su propia potencia lo demuestra su más acérrimo enemigo: Dios.

¿Qué Dios es el que muere?

El texto más utilizado para hablar de la “muerte de Dios” en Nietzsche es el del aforismo 125 de *La gaya ciencia*. Allí un loco se pasea por la plaza con una linterna encendida a mediodía buscando a Dios. Cuando la gente que está reunida allí se burla de él, el loco rompe la lámpara y lanza el cruel anuncio: “Dios ha muerto ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”⁶

Como suele suceder con los textos de Nietzsche, la pregunta “¿qué significa la muerte de Dios?” tiene múltiples respuestas.

La secularización moderna

Por algunas frases del texto se puede suponer que Nietzsche está llamando de este modo a lo que otros autores denominan “proceso de secularización moderna”. Es decir, el pasaje que se da, entre el mundo medieval y el moderno, de una concepción teocéntrica de la realidad a una concepción

6. Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, § 125, pág. 117. (En adelante GC.)

antropocéntrica. Aquello que hasta la modernidad giraba en torno a la autoridad de la Iglesia, pasa a quedar en manos del Estado o de instituciones no religiosas. Al mismo tiempo, lo religioso pasa a ser una práctica privada y específica entre muchas otras y las autoridades eclesiásticas pierden todo derecho de ingerencia en cuestiones no religiosas.

Amor a Dios e hipocresía

Emparentado con el sentido recién mencionado encontramos otro, según el cual lo que muere es el Dios de la religión, el de los rituales, el de las autoridades que organizan cultos “oficiales”, aunque no el Dios amado de un modo auténtico.

¿Qué sucede con la creencia en Dios? Para afrontar esta pregunta conviene repasar el texto 2 del Prólogo de Zaratustra. Allí, Zaratustra se encuentra con un eremita (por cuya muerte se va a apenar hacia el final del libro) que vive en el bosque cantando y alabando a Dios. Tras un breve y cordial diálogo, el eremita invita a Zaratustra a quedarse con él cantando canciones junto con los animales. Zaratustra rechaza la invitación y le dice que se dirige a los hombres, para llevarles un regalo. Ante la pregunta del eremita acerca de cuál es ese regalo, Zaratustra responde con evasivas y se marcha. Inmediatamente nos enteramos de que el regalo que les lleva a los hombres es el anuncio del superhombre al que está íntimamente ligado el de la muerte de Dios. La pregunta obvia es por qué no le dice al eremita que Dios ha muerto.

Quizá se trate de que el eremita vive su amor a Dios de un modo auténtico. Zaratustra se sorprende de que el eremita no conozca la noticia que él trae a los hombres. Dice “¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*” (Z: “Prólogo”, §2, 34), pero respeta la autenticidad de su comportamiento. Darle la noticia que trae a los hombres sería destrozar *inútilmente* su mundo,

quebrantar su alegría. También es posible que lo que Nietzsche esté considerando en el anciano sea que se trata de alguien que se entrega a su Dios de una forma vital y personal, sin renunciar al placer de vivir.

Estas características son precisamente lo opuesto de aquello que más critica Nietzsche de las instituciones religiosas: la hipocresía, el afán de dominio sobre el rebaño, el debilitamiento de lo vital.

Tanto en el texto del eremita como en el del loco, se habla de una distancia temporal, de una demora en la llegada de la noticia. Pero, ¿es la misma demora?

Los hombres de la plaza son los asesinos de Dios, son los que se han olvidado de él. Sin embargo están muy lejos de asumir las consecuencias de su accionar. Siguen manejándose como si Dios existiera, aun cuando lo hayan vaciado completamente de poder.

La situación del eremita es diferente. Él no se enteró de la muerte de Dios, *porque para él Dios está vivo*. No se enteró de que hay otros que han matado a Dios porque el Dios al que los otros asesinaron no es el suyo. Incluso podría decirse que su Dios nunca estuvo vivo en el mismo sentido en que lo estuvo el Dios de la religión.

Jesús y el cristianismo

En consonancia con la perspectiva presentada en el párrafo anterior, pueden interpretarse las consideraciones de Nietzsche sobre Jesús en *El anticristo*. Allí Nietzsche afirma que: “Con cierta tolerancia en la expresión se podría llamar a Jesús un ‘espíritu libre’”.⁷

Pero no sólo la figura de Jesús recibe elogios, sino también su modo de vida y el mensaje que él irradia: “¿Qué significa

7. Nietzsche, F.: *El anticristo*, §32, pág. 34. (En adelante AC.)

la 'buena nueva'? La vida verdadera, la vida eterna está encontrada –no se la promete, está ahí, está *dentro de vosotros*: como vida en el amor, en el amor sin sustracción ni exclusión, sin distancia. Todo hombre es hijo de Dios –Jesús no reclama nada para sí solo– en cuanto hijo de Dios todo hombre es idéntico al otro” (íd.: §29, 65).

“El instinto profundo de cómo hay que *vivir* para sentirse ‘en el cielo’, para sentirse ‘eterno’, mientras que con cualquier otra conducta uno *no* ‘se siente en el cielo’: ésa es la única realidad psicológica de la ‘redención’ –una nueva forma de vida, *no* una nueva fe” (íd.: §3, 70).

Pero esa vivencia experimentada por Jesús debe diferenciarse del cristianismo como doctrina, como religión, el cual es duramente impugnado: “El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como tentaciones, los valores supremos de la espiritualidad” (íd.: §5, 34).

En varios pasajes Nietzsche insiste en la *tensión interna* al cristianismo entre el mensaje de Jesús y el de la Iglesia:

La historia del cristianismo –a partir de la muerte en la cruz– es la historia del mal entendimiento, cada vez más grosero, de un simbolismo *originario*. [...] Ya la palabra ‘cristianismo’ es un malentendido, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz [...] sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy esa vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... *No* un creer, sino un hacer, sobre todo un *no-hacer-muchas-cosas*, un *ser* distinto. (íd.: §37, §39, 74, 76)

Dios como límite para el hombre

En un sentido diferente, la muerte de Dios puede estar aludiendo no a un proceso dado en sí mismo, sino a algo que

el hombre debe llevar a cabo si quiere descubrir todo su potencial. Se trataría, en esta interpretación, de algo cercano a la idea de “muerte del padre” en Freud o de inmanencia en Spinoza. Matar a Dios significaría desautorizar todo aquello que pretenda colocarse por encima del hombre para, desde allí, ejercer su control; implicaría asumir que no hay modelos, pero también que no hay techo para un crecimiento posible, que todo límite –siempre desplazable– es interior al mundo humano.

Aquí la muerte de Dios se liga fuertemente a la idea de superhombre, ya que para que tenga lugar la superación es necesario librarse de los límites que desde el exterior se intenta imponer al hombre.

NIETZSCHE Y EL NIHILISMO

Es sabido que el término “nihilismo” proviene del latín *nihil*, que significa “nada”. De modo que los nihilistas serían, por así decirlo, una suerte de “nadistas”. ¿Pero sobre qué predicán la nada? ¿Qué es lo que es nada, para ellos?

No es infrecuente que el término sea empleado de un modo despectivo: el nihilista sería alguien que niega los valores, el sentido, la realidad, la moral, un desencantado del mundo, de la política, de la vida.

Indudablemente, uno de los filósofos a los que más se ha acusado de incurrir en el nihilismo es Nietzsche.

¿Quiénes realizan esas acusaciones? Aquellos que adhieren a algún fundamento único, trascendente, metafísico.

Sin embargo, asumiendo una postura nietzscheana, la acusación puede revertirse y transformarse en una contraacusación. ¿No es, precisamente, esa pretensión de elevarse por encima de la experiencia humana lo que exhibe que en realidad son ellos –los acusadores de Nietzsche– quienes desprecian esta vida en pro de una vida ideal, perfecta, plena, situa-

da en algún “más allá”? En la medida en que plantean mundos “ideales”, ¿no ensombrecen la mirada sobre el presente, sobre lo actual? ¿Quién sería más nihilista que alguien que desprecia la vida en función de un mundo inexistente? ¿No estarían, estos que pretendían agraviar con el calificativo de nihilismo, colocando a la nada en el lugar de fundamento del mundo? Al situarse en el estrado del deber ser, ¿no lesionan el estatus del ser? “El concepto del ‘más allá’, del ‘mundo verdadero’, no ha sido inventado más que para despreciar el único mundo que existe, para no conservar ya a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea” (EM: “Por qué soy un destino”, §8, 131-132).

Nietzsche es nihilista. Pero su nihilismo no es, como el de sus detractores, un nihilismo de evasión, un nihilismo surgido de la impotencia ante la imposibilidad de hacerle frente al mundo.

En su caso se trata de un nihilismo creativo, alegre, liberador, que aligera la vida de la densidad de los fundamentos. Ciertamente, no hay –para Nietzsche– un sentido último, ni valores que emanen de fuentes trascendentes. Pero esto no implica que no existan valores ni sentidos. El hombre no puede vivir sin valorar; el hombre se pierde en el sinsentido. Habiendo aceptado que no hay un fundamento trascendente al hombre se le abre la posibilidad de hacerse cargo del sentido de su vida, de hacerse cargo de la creación de sus valores. Lo que propone Nietzsche es dejar de “buscarle el sentido a la vida” como si se tratara de algo oculto detrás de un muro. El sentido no está esperándonos, acabado, completo, en alguna parte. No hay un sentido pleno, preasignado a nuestra vida. Pero, como el sinsentido todo lo carcome, es imprescindible que aprendamos a proyectar sentidos, a orientar nuestro caminar, a encauzar nuestra potencia. Lo que necesitamos es asumir que debemos *crear sentidos* para nuestra vida. No sentidos últimos, sino sentidos provisorios, atravesados por la finitud. Pero sentidos plenamente transitables.

La intensidad de la creación

No es inusual que Nietzsche sea ponderado exclusivamente por su pensamiento destructivo. Pero, como hemos visto ya desde el texto “De las tres transformaciones”, ese aspecto no es más que una de las dimensiones de la filosofía nietzscheana. El sentido de la obra de Nietzsche —e, incluso, especialmente de su dimensión destructiva— está colocado en su poder creador.

Sin pretender sistematizar el pensamiento de Nietzsche, aunque sí dotarlo de una mínima organización de referencia, vamos a presentar algunas de las grandes cumbres que alcanzó la creación nietzscheana.

LA TRANSVALORACIÓN DE TODOS LOS VALORES

“Transvaloración” es el nombre que da Nietzsche al doble gesto de atacar los valores establecidos y de crear valores nuevos. “Y quien quiera ser un creador en el bien y en el mal en verdad, ése tiene que ser primero un aniquilador y quebrantador de valores” (Z: “De la superación de sí mismo”, 172).

Para enfrentarse a los valores establecidos, lo primero que hay que entender es que el origen de esos valores es inmanente, humano, demasiado humano: “En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo” (íd.: De las mil metas y de la única meta”, 96).

Pero una vez que los valores fueron establecidos, comenzó una maniobra de encubrimiento de su creación tal como la que expusimos al referirnos al tema del lenguaje. Al establecerse como sagrados, como provenientes de una fuente trascendente, los valores resultaron inamovibles. Y cuando el miedo al cambio, a la creación, se instala, hasta quienes se encuentran sometidos por causa de los valores defienden su esclavitud como si se tratara de la libertad.

Quien intenta apartarse de los valores establecidos se coloca en una difícil situación. Por un lado, porque debe enfrentarse con su propia historia, con aquello que lleva incorporado desde la infancia (“Ya casi en la cuna se nos dota de palabras y de valores pesados: ‘bueno’ y ‘malvado’ - así se llama esa dote” [íd.: “Del espíritu de la pesadez”, §2, 270]); por otro, porque al hacerlo queda inmediatamente desamparado. ¿Ante quiénes? No ante los hombres malvados o deshonestos, sino ante los buenos y los justos:

¡Oh hermanos míos! ¿En quiénes reside el mayor peligro para todo futuro de los hombres? ¿No es en los buenos y justos? -

- en aquellos que dicen y sienten en su corazón: “nosotros sabemos ya lo que es bueno y justo, y hasta lo tenemos; ¡ay de aquellos que continúan buscando aquí!” [...]

Ésta es la verdad: [...] ¡Los buenos tienen que crucificar a aquel que se inventa su propia virtud! (íd.: “De las tablas viejas y nuevas”, §26, 292-293).

Los llamados “buenos y justos” según las tablas imperantes ven a los creadores como sus más peligrosos enemigos por-

que temen perder por causa de ellos los privilegios que su posición de administradores de valores les proporciona.

Hemos visto que para romper con los valores establecidos, como los que afirma el gran dragón, es necesaria la figura del león, de aquel que es capaz de liberarse de las cadenas que lo oprimen. Pero vimos también que para crear es necesaria la inocencia del niño que puede sacar a la luz valores completamente nuevos, no reactivos. La transvaloración, no es una mera “inversión de los valores”. Invertir la tabla vigente significaría operar una continuidad –por reacción– con la perspectiva anterior. Lo que se necesita es la inocencia, el olvido, que permitan crear de un modo independiente de los valores anteriores.

En lo que no se debe volver a caer es en la invención de una fuente trascendente. Los valores ya no deben tener que ver con un paraíso celestial, sino con el sentido de la tierra: “Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores!” (íd.: “De la virtud que hace regalos”, §2, 121).

Al no reconocer un fundamento trascendente, los valores deben admitirse como ficciones que cada cual desde su propia perspectiva proyecta para poder vivir. Sin pretender imponérselos a los otros, sin postular su “verdad”.

EL SUPERHOMBRE

Así habló Zaratustra comienza con un extenso texto titulado “Prólogo de Zaratustra”. Esa expresión debería tomarse literalmente, ya que esas páginas no son propiamente un prólogo al libro, sino un prólogo a Zaratustra. Quien habla allí no es todavía el Zaratustra que encontramos en los discursos del resto del libro. Es en lo que le sucede en esas primeras

experiencias con los hombres donde el propio Zaratustra se construye a sí mismo.

¿Qué se narra en esas páginas? La llegada de Zaratustra a su montaña al cumplir treinta años y su descenso a los hombres diez años más tarde. En ese camino descendente el primer hombre con el que se encuentra es el eremita al que hemos mencionado al referirnos a la muerte de Dios. Tras despedirse de él, Zaratustra llega a una ciudad y se encuentra con una gran muchedumbre reunida en el mercado a la espera de un espectáculo de equilibristas. Aprovechando la presencia de la multitud, Zaratustra ofrece sus regalos: el anuncio del superhombre y, junto con él, el de la muerte de Dios: “Zaratustra habló así al pueblo: Yo os enseñé el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado” (íd.: “Prólogo”, §3, 34).

¿Qué quiere decir “superar al hombre”? ¿Ir más allá de él? Si esa fuera la propuesta de Nietzsche en nada se distinguiría de los trascendentalistas (los “trasmundanos” en Zaratustra) a los que tan enérgicamente combate. El superhombre es una meta para el hombre pero que no actúa como una “causa final” inhumana, sino que se despliega desde la propia humanidad. Es la superación del hombre que conoce sus límites y los desplaza permanentemente. Nada tiene que ver con sentidos sobrehumanos o divinos: “El superhombre es el sentido de la tierra” (ibíd.), es aquel que es capaz de proyectar sentido desde sus propias superaciones, sin necesidad de apelar a nada trascendente. Por eso dice Zaratustra: “¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no” (ibíd.).

Esos envenenadores son los nihilistas a los que nos hemos referido oportunamente. Postulan utopías ideales y desde ellas quitan valor a la vida en la tierra.

¿Por qué esta necesidad de superarse? Porque el hombre es, para Zaratustra, “un tránsito y un ocaso”. Tránsito hacia

el superhombre; o caso, en la medida en que toda superación implica dejar algo atrás, ejercer un cierto desprecio. Zarathustra se lo dice al pueblo: “¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea, y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud” (íd.: “Prólogo”, § 3, 35).

La expresión “desprecio”, como tantas otras en Nietzsche, es empleada de dos maneras diferentes: la “enferma” y la “sana”. El desprecio enfermo es aquel que surge de la impotencia; tiene lugar en situaciones en las que lo que se desprecia es lo que no se puede alcanzar. Quien ejerce este tipo de desprecio decide denigrar lo que él no puede, para que la victoria de otros resulte desvalorizada. Como no logra elevarse, el impotente quiere atenuar los logros de todos los demás.

El desprecio sano, en cambio, es el que surge de la potencia. Es a la vez síntoma e impulso de la superación. En realidad, más que de un desprecio se trata de un “no poder apreciar”, que en muchos casos es un “no poder apreciar ya”. Es decir, aquello que a ese sujeto le resulta ahora no apreciable fue apreciado por él en otro momento. ¿Por qué algo que antes lo satisfacía ahora le resulta insuficiente? Porque se ha superado, porque ha crecido.

A ese desprecio es al que invita Zarathustra a los hombres del mercado en el texto del Prólogo. A despreciar aquello que hasta ahora les pareció la plenitud de la felicidad, la razón, la virtud, la justicia. No es que Nietzsche esté en contra de la felicidad, la razón, etc. Lo que está haciendo es invitar a llevar a fondo esas vivencias, a hacer de ellas un auténtico motor de la vida. Sin moderación, sin mediocridad.

Como Zarathustra se da cuenta de que los hombres del mercado no entienden bien su mensaje, decide definir al superhombre apelando a su contrafigura, el “último hombre”.

El último hombre es “el hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo” (íd.: “Prólogo”, §5, 39). Es

el hombre que quiere mantenerse sin el más mínimo cambio, el conservador, el que jamás arriesga. Aquel para quien todos los extremos son malos y, por ello, siempre apunta al término medio: el famoso “hombre mediocre”. Se trata de un hombre de vida pequeña, sin sobresaltos, que opta siempre por lo más cómodo, por lo más fácil. Nunca se pregunta si eso es o no lo mejor. Con tal de no tener problemas, se adapta a cualquier situación. O mejor: se amolda. Le gusta entretenerse con cosas simples, que le demanden un esfuerzo mínimo. Si discute con alguien “pronto se reconcilia –de lo contrario, ello estropea el estómago” (íd.: “Prólogo”, §5, 40). Tiene “su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud” (ibíd.). Todo controlado, todo dentro de los parámetros “normales”. Está siempre rodeado de “pequeños amigos”: seres con los que nunca tiene “ni un sí ni un no”, con los que puede parlotear sin temor a rozar ninguna cuestión comprometedor. Esos amigos le permiten evitar el peor de los males, estar a solas consigo mismo, sin llegar a estar realmente con nadie. El último hombre intenta no hacerse problemas por nada, pero si no lo consigue apela a unas pastillas –convenientemente recetadas: “Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable” (íd.: “Prólogo”, §5, 39).

Los últimos hombres temen pecar. Pero, si lo hacen, incurren en “pecadillos blancos” que son fácilmente expurgables. Zaratustra dice, al respecto: “¡No vuestro pecado –vuestra moderación es lo que clama al cielo, vuestra mezquindad hasta en vuestro pecado es lo que clama al cielo!” (íd.: “Prólogo”, §3, 36).

Luego de los discursos de presentación del superhombre y de su contrafigura, el último hombre, tiene lugar la respuesta del auditorio: “En este punto el griterío y el regocijo de la multitud lo interrumpieron. ‘¡Danos ese último hombre, Zaratustra –gritaban–, haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!’” (íd.: “Prólogo”, §5, 40).

Una de las cosas que Zaratustra aprende a lo largo de su experiencia en el “Prólogo” es que su mensaje no es para todo el mundo, que hay muchos que prefieren la senda de la mediocridad a la de la superación. Y que él no tiene derecho a querer sacarlos de esa situación. Lo suyo no es convertirse en un nuevo pastor de rebaño. Por eso, al final del “Prólogo”, se dice a sí mismo:

¡No hable al pueblo, Zaratustra, sino a compañeros de viaje! ¡Zaratustra no debe convertirse en pastor y perro de un rebaño! Para incitar a muchos a apartarse del rebaño –para eso he venido [...]. Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas. (íd.: “Prólogo”, §9, 44-45)

Para recorrer la senda del superhombre no hay posibilidades de contar con un guía, ya que es un camino que cada cual debe construir por sí mismo y con su propia vida. No hay un “modelo común” de superhombre. Por ello, incluso cuando se encuentren “compañeros de viaje”, debe saberse que la compañía seguramente será provisoria –aunque intensa– y que durará mientras los caminos de ambos coincidan en algunos tramos. Lo que los hará amigos es la convicción compartida de no detenerse, de apuntar a desplazar permanentemente los propios límites, de proyectar sentidos terrenales, de no olvidarse del cuerpo. Ninguno de ellos aceptará que se lo trate como a una oveja, pero nadie aspirará a erigirse en pastor de otro.

VOLUNTAD DE PODER

El libro La voluntad de poder

Probablemente la expresión de Nietzsche “voluntad de poder” se encuentre entre aquellas que han sido objeto de

mayor manipulación. La principal causa ha sido el libro que, con ese título, publicó la hermana de Nietzsche. El texto, compuesto por fragmentos escritos por Nietzsche con “correcciones”, organización y agregados de la propia Elisabeth se convirtió rápidamente en libro de cabecera de fascistas y nazis y desde entonces la frase pasó a ser entendida exclusivamente como aludiendo a una voluntad de dominio y sometimiento de los más fuertes sobre los más débiles. Poco importó que a fines de los sesenta, cuando por primera vez se tuvo acceso al material celosamente guardado por el “Archivo Nietzsche” –que había fundado Elisabeth–, Giorgio Colli y Mazzino Montinari mostraran que el libro era una composición arbitraria de la hermana de Nietzsche: Elisabeth –quien, entre otros proyectos de vida había tenido el de fundar con su marido, un militar alemán, una colonia aria pura en Paraguay– había armado el libro a partir de fragmentos escritos por su hermano, pero luego de operar sobre ellos de un modo no muy sutil –aunque sí convenientemente mantenido en secreto–, descontextualizándolos, mutilándolos y “corrigiéndolos” en función de sus propios intereses.

Pero, más allá de la indudable importancia del descubrimiento de Colli y Montinari, desde una postura nietzscheana no resulta muy acertado intentar refutar una interpretación en función de su no correspondencia con “los hechos”. En nuestro caso, esa imposibilidad nos priva de apelar a un “verdadero Nietzsche” que se opondría a la interpretación fascista de su obra basada en la labor e ideología de su hermana.

No obstante, como hemos sostenido anteriormente, desde el perspectivismo no todas las posturas son igualmente valiosas. Sólo que la lucha de perspectivas no se establece en función de su supuesto carácter representacional, sino de los efectos que pueden generar. En ese sentido, no sólo consideramos que la interpretación que hace de Nietzsche un promotor de la dominación y el sometimiento no es buena, sino que es de las peores que pueda hacerse, ya que lo que de ella

se desprende tiene que ver con el miedo, la opresión, la uniformidad, la instauración de nuevos rebaños, la postulación de nuevos ídolos, la implantación de un único bien y un único mal para todos.

¿Qué es la voluntad de poder?

Ante todo, una metáfora –tanto como el niño o el camello de “De las tres transformaciones” o como el superhombre y el eterno retorno–; y, como tal, portadora de múltiples sentidos.

En “De la superación de sí mismo”, expone Zaratustra algunos aspectos de esa voluntad:

¿“Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos?

Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!

Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable.

¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.

Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones. (íd.: “De la superación de sí mismo”, 169)

Zaratustra sostiene que quien actúa detrás de una supuesta “voluntad de verdad” es la voluntad de poder. Lo habíamos visto ya al comentar el texto de juventud “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”: a los hombres no les interesa la verdad por sí misma. Lo que quieren no es un conocimiento desinteresado, sino uno que les permita controlar su realidad. No llegar con su pensamiento al mundo –lo cual, por otra parte, y como señala el texto, es imposible–, sino forjar un mundo en función de su pensamiento.

La voluntad es aquello que le permite al hombre interpretar el mundo, proyectar sentidos, crear valores.

Al referirnos al superhombre distinguimos un “desprecio sano” de un “desprecio enfermo”. En rigor, tanto uno como otro eran interpretaciones de la voluntad. Es ésta la que, estando “sana”, promueve la superación, mientras que estando “enferma” sólo puede proyectar valores que promuevan la debilidad, el sometimiento, la dominación. Es de esta voluntad enferma, oculta tras la “voluntad de verdad”, de la que continúa hablando Zaratustra en “De la superación de sí mismo”. Esto se evidencia por los valores que son creados por ella:

Queréis crear un mundo ante el que podáis arrodillaros: esa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad.

Los no sabios, ciertamente, el pueblo –son como el río sobre el que avanza flotando una barca: y en la barca se asientan solemnes y embozadas las valoraciones.

Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir: lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder (ibíd.).

Los “sapiantísimos” ponen en juego tres actitudes que los delatan como portadores de una voluntad de poder enferma. En primer lugar, intentan enmascarar su voluntad de poder tras una “voluntad de verdad”. Quieren que los demás creen que ellos “descubren” los verdaderos valores, no que los inventan. En segundo lugar, ponen su capacidad creativa al servicio del peor de los fines: la trascendencia. Crean en función de un mundo más allá ante el cual sólo cabe arrodillarse. En tercer lugar, colocan los valores cristalizados sobre el devenir de los ignorantes. Confían en que el río de la historia los ayudará a que nadie descubra que esos valores tuvieron un origen humano, demasiado humano. Es así como lo que para los sapiantísimos fue un acto creativo, una manifestación de su voluntad de poder, sobre el pueblo tendrá un poder opresivo ya que dificultará toda creación, toda superación.

Pero atentar contra la superación es atentar contra la vida misma. En ese mismo texto, encontramos que la vida le dice a Zaratustra: “Mira, yo soy lo que tiene que superarse siem-

pre a mí mismo” (íd.: 171). La vida es superación, de modo que la voluntad que la afirme, la voluntad sana, será una voluntad que conduzca a la superación.

En “Del immaculado conocimiento”, Zaratustra dice:

¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, ése tiene para mí la voluntad más pura.

¿Dónde hay belleza? Allí donde yo tengo que querer con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocaso, para que la imagen no se quede sólo en imagen.

Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que yo os digo, cobardes! (íd.: “Del immaculado conocimiento”, 182)

La voluntad sana, inocente, es aquella que no busca conservarse, sino que acepta el ocaso, valora como bueno el “dejarse atrás a sí mismo”. El auténtico amor es aquel que se apoya en una voluntad de superación, donde son celebrados las transformaciones y el devenir. Lo veíamos en el texto “De las tres transformaciones”: el lugar de la creación es el del niño que es capaz de proyectar sus propios juegos, de concebir la vida misma como una multiplicidad de juegos que permiten el crecimiento. Esta voluntad es, por tanto, lo opuesto de una voluntad de sometimiento y dominación, es una voluntad que lucha por la liberación y que, una vez que la consigue, se dedica a crear “su mundo”.

La voluntad sana es aquella que proyecta una unidad ficcional en la multiplicidad que le permite al hombre no sucumbir en el caos. Pero lo hace sin olvidar su carácter interpretativo. La propia voluntad es una unidad ficcional para una multiplicidad de fuerzas que permanentemente están pugnando entre sí. La voluntad enferma, en cambio, busca eliminar la multiplicidad en favor de sentidos únicos, de fundamentos últimos, de “monótonoteísmos” que congelan, cadaverizan, momifican lo múltiple viviente.

ETERNO RETORNO

El eterno retorno es considerado por Nietzsche como su “pensamiento más abismal”. En él, la metáfora alcanza su punto más alto y coloca al lector en la situación de tener que adivinar mucho más de lo que pueda entender. En las dificultades que Zaratustra tiene para hablar de su vivencia del retorno, vemos que, por un lado, quien lo experimenta –y no se conforma simplemente con pensarlo– resulta conmocionado, y que ello atenta contra sus posibilidades de expresión; por otro, que dicha experiencia tiene un valor tan alto que resulta muy difícil encontrar interlocutores que estén a la altura de su anuncio.

A quien los otros pensamientos de Zaratustra le resulten familiares (la muerte de Dios, el superhombre, la voluntad de poder, por ejemplo) el eterno retorno se le mostrará como una suerte de “puesta en extremo” de ellos, a partir de la que resultan cargados de nuevas intensidades.

Nietzsche presenta al eterno retorno de dos maneras diferentes. En algunos fragmentos publicados póstumamente se encuentra aquella que se conoce como la presentación “cosmológica”, mientras que en otros fragmentos póstumos, en *La gaya ciencia* y en *Así habló Zaratustra* se encuentra la presentación “ética”.

Veamos la presentación “cosmológica” en uno de los “fragmentos póstumos”:

La magnitud de la fuerza universal está determinada, no es nada “infinito”: ¡cuidémonos de semejantes extralimitaciones del concepto! En consecuencia, el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es, sin duda, inmensamente grande y a la vez prácticamente “inconmensurable”, pero, en todo caso, determinado y no infinito. Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza, ciertamente es infinito, es decir, la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: –hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, todos los desarrollos posibles tienen que haber existido ya. Por

lo tanto, el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también el que lo engendró y el que surge de él y así sucesivamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre.⁸

Esta formulación adolece de una gran cantidad de defectos que diversos lectores –entre ellos Borges, en su “Historia de la Eternidad”– se han tomado la molestia de señalar. Por ejemplo, se supone, sin más, que el tiempo es infinito y que la fuerza es eternamente igual y eternamente activa. Tampoco se explica por qué tendría que repetirse una serie en particular y no todas las posibles (Borges ha incursionado en esas posibilidades en sus relatos “La biblioteca de Babel” y “El jardín de los senderos que se bifurcan”).

A quienes presentan objeciones basándose en estos “errores”, se les podría responder que, en rigor, el texto de Nietzsche es una ficción, no un texto científico. Pero, siendo esto así, ¿por qué emplea Nietzsche un lenguaje científico para presentar la idea del retorno? Sería conveniente recordar que los fragmentos en los que Nietzsche utiliza un lenguaje análogo al de la ciencia no fueron publicados por él y, presumiblemente, no fueron siquiera pensados para formar parte de un texto. Por ello, puede resultar arriesgado pensarlos como una “presentación” del eterno retorno. Quizá se trate de ejercicios, de bosquejos tentativos hechos por Nietzsche para sí mismo, para tratar de ahondar de modo discursivo en algo que para él había sido fundamentalmente una experiencia vital.

Pasemos a la presentación “ética”. El texto emblemático de ella es el aforismo 341 de *La gaya ciencia* en el que se le pregunta al lector qué le pasaría si un día o una noche un demonio se presentara ante él y le dijera:

8. Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos*, §11 [202], Primavera-Otoño 1881, págs. 171-172. (En adelante *FP*.)

Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y suspiro, y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez –y tú con él, polvillo de polvo! (GC: §341, 200)

Aquí no se apela al lenguaje científico, no hay posibilidades de pensar que Nietzsche esté intentando describir un hecho. Lo que hay es una ficción interpretativa. Lo que debemos hacer con ella no es ver en qué se sustenta (como se tentaron de hacer muchos comentaristas con la interpretación cosmológica), sino qué produce en tanto ficción.

El texto prosigue:

¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: “¡Eres un dios y nunca escuché nada más divino!”? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: “¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?” recaería sobre tu acción como el mayor centro de gravedad. ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello? (íd.: §341, 200-201)

La pregunta que el texto nos hace es: “¿Cómo vivirías si adhirieras a esta ficción?”. El eterno retorno es una ficción, tanto como lo es, por ejemplo, el infierno. Lo importante no es si alguna de las dos ficciones es verdadera en el sentido correspondentista, sino qué le pasa a quien adhiere a alguna de ellas. Al respecto, Nietzsche escribe en un fragmento póstumo: “Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también el pensamiento de una posibilidad, no sólo las sensaciones o ciertas expectativas, pueden sacudirnos y transformarnos. ¡Cómo ha obrado la posibilidad de la condenación eterna!” (FP: 11 [203], 172).

La hipótesis del eterno retorno es una suerte de test que sirve para evidenciar cuánto amamos la vida. Esta vida, no una vida imaginada o ideal. Si a la invitación de quien nos propone repetir eternamente nuestra vida respondemos que aceptamos, pero con la condición de que sea cambiada una sola circunstancia, aun una muy menor, estaremos cayendo en el idealismo, estaremos proyectando un trasmundo, ya que esa vida, con esa mínima modificación, no existe, forma parte de un paraíso soñado desde el cual nuestra vida nos resulta deficiente. En ese sentido, también podría tomarse a la hipótesis del retorno como una sugerencia para orientar nuestra vida: “¡No estar a la expectativa de bienaventuranzas y de bendiciones e indultos lejanos y desconocidos, sino vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y queramos vivir así por la eternidad! – Nuestra tarea se nos plantea en cada instante” (íd.: 11 [161], 169).

El eterno retorno no consiste en una promesa de felicidad en el “más allá”, sino en una propuesta para vivir intensamente.

El eterno retorno y el superhombre

En un texto de *Así habló Zaratustra* titulado “De la visión y el enigma”, se cuenta que Zaratustra va viajando en un barco y pasa varios días en silencio, ensimismado. Cuando sale de su letargo les dice a sus compañeros de viaje:

a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: - pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo; y allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir, - a vosotros solos os cuento el enigma que he visto, - la visión del más solitario. (Z: “De la visión y el enigma”, §1, 224)

Lo que les va a narrar es la visión del eterno retorno que ha tenido en esos días y que lo mantuvo encerrado en sí mismo,

apesadumbrándolo. Esto es algo muy semejante a lo que se cuenta en otro texto, "El convaleciente", donde el pensamiento del retorno hace que Zaratustra permanezca encerrado en su caverna durante siete días. Como vemos, Nietzsche pretende mostrar lo difícil que es soportar el pensamiento del retorno si se lo experimenta a fondo.

En su enigmática visión, Zaratustra cuenta que va subiendo una montaña a pesar de que un enorme peso tira de él hacia abajo. Se trata del "enano de la pesadez" que se le ha subido a los hombros y que le murmura en los oídos los pensamientos más aplastantes. ¿Qué es esto tan terrible que, como "pensamientos-gotas de plomo", le pesa a Zaratustra? Él mismo lo cuenta:

Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, ¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada - ¡tiene que caer!

¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado muy alto, - mas toda piedra arrojada - ¡tiene que caer!

Condenado a ti mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, - ¡mas sobre ti caerá de nuevo! (ibíd.)

El enano sabe cuál es el pensamiento abismal de Zaratustra. Y precisamente allí clava su estaca. Lo que le está sugiriendo a Zaratustra es que el retorno le quita el sentido a la vida, a la acción, a la superación. ¿Para qué superarme, si todo vuelve, y con ello cada momento despreciable de mi vida? ¿Para qué subir, si el retorno hará que vuelva a bajar? ¿Para qué el placer, si sé que volverá el dolor? Si todo lo que sube tiene que bajar, ¿qué sentido tiene subir? La vida misma - que, recordemos, es superación - pierde sentido.

Esto mantiene abatido a Zaratustra por un largo rato:

Yo subía, subía, soñaba, pensaba, - mas todo me oprimía. Me asemejaba a un enfermo al que su terrible tormento lo deja rendido, y a quien un sueño más terrible todavía vuelve a despertarlo cuando acaba de dormirse.

Pero hay algo en mí que yo llamo valor: hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento. Ese valor me hizo al fin detenerme y decir: “¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!”-

[...] el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!” (íd.: 225).

Esta última expresión es una suerte de fórmula que pronuncian quienes adhieren al retorno: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”. Con ella se deja constancia de que lo que se quiere es la repetición de la misma vida. Algo así como quien prueba una bebida y pide “otra ronda”, o como el niño en la calesita que se esmera en conseguir la sortija porque quiere seguir disfrutando del mismo juego. Es un sello de satisfacción y de amor por la vida.

En el texto que venimos siguiendo, esa expresión surge de un impulso valeroso que se atreve a enfrentarse con el nihilismo del enano: la vida tiene subidas y descensos, superaciones y retrocesos; ¿eso es la vida? Bien, quiero volver a vivirla.

Pero la batalla entre Zaratustra y el enano continúa. Zaratustra le dice:

¡Alto! ¡Enano! [...] ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ése - no podrías soportarlo!

[...] ¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante - es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”.

Pero si alguien recorriese uno de ellos - cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente? (íd.: “De la visión y el enigma”, §2, 225-226)

Zaratustra le expone el pensamiento del eterno retorno. El enano le mostrará en seguida que él es capaz de entenderlo, pero Zaratustra insistirá en que no es capaz de vivirlo.

Porque quien piensa el eterno retorno desde una voluntad de poder enferma como la del enano, no puede soportar la idea de tener que vivir eternamente una vida que para él es solamente sufrimiento y tedio. El diálogo prosigue: "Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo'. 'Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera!' " (ibíd.).

Zaratustra le reprocha al enano el hablar de cosas que no puede experimentar, y sigue con su exposición del retorno. Pero, a medida que habla, Zaratustra va viviendo sus palabras y el peso de lo que dice va oprimiéndolo paulatinamente con más fuerza que las palabras del enano.

De pronto, Zaratustra escucha el aullido lastimero de un perro. El enano ha desaparecido, y él está solo entre los peñascos. El aullido lo atrae, como un llamado de auxilio, y al dirigirse hacia él se encuentra Zaratustra con un hombre tendido en el suelo:

Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.

¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en un solo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo.

Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: -¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: "¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!" -éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un solo grito. (íd.: 228)

Mucho se ha especulado acerca del pastor y, especialmente, de la serpiente. ¿Es una alusión a la serpiente bíblica? ¿Al Uroboros, aquella serpiente que ciñe al mundo y que se muerde su propia cola y cuya imagen ha sido empleada para ilustrar un tiempo cíclico? Como siempre sucede con los textos de Nietzsche, la serpiente puede aludir a esto y a muchas

otras cosas. Pero, más que tratar de descubrir en qué pensaba el autor al emplear esa figura, nos interesa aquí ver cómo funciona dentro del relato. La negra serpiente se introduce en el pastor y lo asfixia, algo semejante a lo que le venía sucediendo a Zaratustra mientras pensaba en el eterno retorno. Todo intento de sacar a la serpiente desde fuera está destinado al fracaso. Es el pastor el que, como Zaratustra al atacar al enano con su frase valerosa, debe matar a la serpiente con un mordisco propio. Sólo él puede enfrentar –como hemos visto que hace el león– a aquello que intenta apoderarse de su vida. “El pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: y se puso en pie de un salto. Ya no pastor, ya no hombre, – ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!” (ibíd.).

Tras la lucha, llegan la risa y la transformación. ¿Quién es este que mata al espíritu de la pesadez y se transfigura? Apoyándonos en el diálogo entre Zaratustra y el enano, podemos pensar que éste que muerde es aquel que sella su adhesión al eterno retorno, el superhombre, aquel que se saca la náusea de encima, aquel que mediante una decisión corta con el discurso de la pesadez y se pone de pie.

Veamos ahora qué es lo que provoca náuseas en los que experimentan el retorno.

En un texto ligado a este, “El convaleciente”, Zaratustra invoca al pensamiento del retorno: “¡Yo, Zaratustra, el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo - te llamo a ti, al más abismal de mis pensamientos!” (íd.: “El convaleciente”, §1, 298).

El pensamiento del eterno retorno se apodera entonces de Zaratustra y lo deja tendido “como un muerto” durante siete días. Al despertar, sus animales le dicen:

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

En cada instante comienza el ser; en torno a todo "Aquí" gira la esfera "Allá". El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad. (Z: "El convaleciente", §2, 300)

Al igual que el enano del texto anterior, también los animales de Zaratustra hablan del eterno retorno habiendo sido espectadores externos de lo vivido por Zaratustra. Pero, en lugar de enojarse con ellos, Zaratustra les responde:

¡Oh, truhanes y organillos de manubrio!, respondió Zaratustra y de nuevo sonrió, qué bien sabéis lo que tuvo que cumplirse durante siete días:

- ¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros - ¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo? Mas ahora yo estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo todavía de la propia redención. (ibíd.)

Como vemos, aquí Zaratustra es el protagonista de aquello de lo que había sido testigo en su visión. Ahora puede decir qué es esa serpiente negra que se introduce en la garganta y asfixia.

Ay, animales míos, esto es lo único que he aprendido hasta ahora, que el hombre necesita, para sus mejores cosas, de lo peor que hay en él -

[...] El leño de martirio a que yo estaba sujeto no era el que yo supiese: el hombre es malvado, - sino el que yo gritase como nadie ha gritado aún:

"¡Ay, qué pequeñas son incluso sus peores cosas! ¡Ay, qué pequeñas son incluso sus mejores cosas!"

El gran hastío del hombre - él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: "Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula"

[...] "Eternamente retorna él, el hombre del que tú estás cansado, el hombre pequeño" - así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse. (íd.: 301)

Si todo vuelve, todo es igual, no hay superación. Porque, aunque la haya nuevamente, retornará también lo que se consideraba superado.

Lo que aquí está en juego es la posibilidad de una superación que no sea lineal, sino circular. Quizá éste sea uno de los grandes descubrimientos de Nietzsche. Porque, como sostiene Borges en su crítica a lo que él cree que es el pensamiento de Nietzsche, la imagen de un tiempo cíclico es muy antigua. Pero eso Nietzsche no puede ignorarlo. ¿Cuál es la particularidad del “anillo” nietzscheano? Si volvemos a nuestra última cita, quizá encontremos algunas indicaciones.

En principio, este reconocimiento de que lo más pequeño del hombre es necesario para sus mejores cosas. Si alguien que se supera reniega de sus pequeñas cosas superadas, reniega también de quien es una vez que se ha superado. Todo, también lo más pequeño, es necesario. Y esto mismo puede aplicarse a una perspectiva que incluya a todos los hombres. Aquellos que están en el camino de la superación no pueden prescindir de los “últimos hombres”. ¿Significa esto que todo vale lo mismo, que no tiene sentido intentar superarse? No, desde luego.

Y ahí tiene lugar la segunda novedad que introduce Nietzsche: el círculo no es homogéneo. Aunque todo retorne, no todo tiene el mismo valor. Así como el pesimista pone su centro de gravedad en los aspectos negativos y dice: “para qué me voy a alegrar, si sé que después voy a sufrir”, “para qué voy a subir, si sé que después voy a tener que bajar”, el superhombre es aquel que le responde: “bajar tiene sentido porque se ha subido; que yo tenga que bajar es también un signo de que me he elevado”. La gran decisión, el gran mordisco, es una acción de la voluntad de poder, de la voluntad de interpretar: ¿dónde estará el centro de gravedad de mi vida? ¿En mis pequeñeces o en mis superaciones? ¿En el dolor o en el placer? Poner el acento en lo pequeño, en lo doloroso, sería un acto macabro de la voluntad, ya que, efectivamente, el resultado de esa interpretación sería una auténtica tortura: lo

peor de mi vida va a retornar eternamente. Si la interpretación, en cambio, surge de una voluntad sana, se asumirá que lo peor va a retornar, pero se lo aceptará no por lo doloroso en sí mismo, sino porque se quiere que retorne lo mejor. Ésta es la náusea que hay que conjurar al decir: “¿Ésta era la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”. Por amor a mis superaciones querré que regresen también mis pequeñeces.

Como se afirma en “La segunda canción del baile” y en “La canción del noctámbulo”: “El placer es más profundo aun que el sufrimiento [...] El dolor dice: ¡Pasa! [...]”

Mas todo placer quiere eternidad [...]

-¡Quiere profunda, profunda eternidad!” (íd.: “La segunda canción del baile”, §3, 312).⁹

El eterno retorno y la voluntad de poder

El eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre están estrechamente ligados. El superhombre es aquel que mediante una voluntad sana interpreta al eterno retorno de un modo liberador. Pero, al mismo tiempo, el eterno retorno es un pensamiento que permite sanar a la voluntad del más terrible de sus males:

Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero.

El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?

“Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho - es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo - ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad. (Z: “De la redención”, 204-205)

9. Véase: “La canción del noctámbulo”, en Z, §9, 10, págs. 427, 428.

Todo intento de superación, toda voluntad de crear tiene siempre como campo de acción el presente y, de cierta manera, el futuro. Se puede querer algo hoy, y se puede querer algo para mañana. Pero el pasado no se puede modificar: “lo que pasó, pasó”, es inmodificable. Esta impotencia ante el pasado enferma a la voluntad, la lleva a descargar su venganza contra todo lo demás, a provocar sufrimiento en aquello que está a su alcance.

Para sanar la voluntad, Zaratuſtra sostiene:

Todo “Fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!”.

-Hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!”.

¿Ha hablado ya ella de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?

¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes? (íd.: 206)

¿Cómo redimir a la voluntad? En primer lugar, asumiendo que en el momento en el que se vivió la situación que ahora se lamenta, algo nos llevó a querer que eso sucediera o a colocarnos en esa situación: “yo lo quise así”. Reconocemos, entonces, un querer pasado. En segundo lugar, aceptando que somos parte de una historia que incluye ese momento del que estamos renegando. Si yo quiero mi vida ahora, tengo que querer ese acontecimiento también. Porque, si eso no hubiera sucedido, yo no sería yo, sería otro. Como vemos, no hace falta que la voluntad quiera “hacia atrás”, basta con que quiera hoy para que ese pasado quede redimido. Y querer hoy sí que está dentro de las plenas posibilidades de la voluntad. Siempre tengo la posibilidad de hacer que algo pasado que aborrezco se una en una cadena a un presente en el que amo mi vida. Pero, aún hay un tercer paso, y es aquel en el que aparece el eterno retorno. Si adhiero al retorno, ese pasado que hasta ahora creía que estaba atrás pasa a estar ade-

lante (en la “vuelta” siguiente). Si dependiera de mí que mi vida se repitiera, ¿aceptaría que ese pasado volviera, con tal de que regresaran otros acontecimientos valiosos para mí? Si soy capaz de hacerlo, estaré diciendo: “así lo querré”. Quien afirma la vida mediante el retorno es alguien que tiene una voluntad que ha saldado todas sus deudas con el pasado, que está limpia, sana. Una voluntad que en todas sus creaciones pone en juego la inocencia, como el niño de “De las tres transformaciones”.

DELEUZE

La intensidad de la filosofía

EL NOMBRE PROPIO

Cuando iniciamos nuestro libro con Sócrates, aclaramos que no pretendíamos ir detrás del “Sócrates verdadero” sino que, por el contrario, íbamos a quedarnos en el terreno del “Sócrates personaje”. Nuestra decisión se amparaba en las complicaciones incluidas en el “problema socrático”. Deleuze (y antes que él, Nietzsche) nos enseña que la situación planteada en torno a Sócrates bien podría suscitarse con cualquier otro filósofo (o, en realidad, con cualquier persona).

¿De quién hablamos, cuando hablamos de Deleuze? Sabemos que hubo un Gilles Deleuze “de carne y hueso”, con sus sueños, sus miedos, sus alegrías. En realidad, creemos que existió ese Deleuze. Porque, en rigor, nadie –ni él mismo– pudo acceder jamás a ese Deleuze “real”, situado más allá del lenguaje. Siempre quedamos del lado de la interpretación, incluso en las consideraciones que podamos hacer de nosotros mismos.

Aun así, podríamos concentrarnos en el “Deleuze biológico”. Pero resulta claro que no es ese Deleuze el que nos

interesa aquí. Quizá ése haya sido el que demandó la atención de los médicos durante sus últimos años de vida. O el de sus familiares más cercanos. Lo que al resto de las personas –y, probablemente, de un modo muy especial, a él mismo– le interesaba era el Deleuze filósofo. El hombre de la voz ronca, interrumpida por toses secas, de cabellera irregular y uñas largas que hablaba inclinado hacia adelante, rodeado siempre de multitudes de discípulos, como si estuviera construyendo un universo particular con sus palabras. El Deleuze que escribió textos maravillosos, que tuvo una muy particular relación de amistad con Foucault y con Guattari.

Con Spinoza hemos visto la inconveniencia de considerar a las cosas de modo aislado. Cada cosa singular puede lo que puede en función de aquello con lo que se conecta. En Nietzsche vimos que la multiplicidad de fuerzas que compone a cada ser viviente puede ser interpretada como voluntad de poder. Con Deleuze llegamos a la idea de que cada uno de nosotros es un campo de intensidades, una zona de encuentro de corrientes que circulan en relación con los otros; una constelación de fuentes de las que emanan nuevos flujos (de pensamiento, de miradas, de deseo). A Deleuze (como a cualquiera de nosotros en nuestra propia medida) se puede aplicar lo que él veía de un modo evidente en Foucault: “nunca se le contemplaba exactamente como a una persona. Incluso en algunas ocasiones intrascendentes, cuando entraba en una habitación, se producía como un cambio de atmósfera, una especie de acontecimiento, un campo eléctrico o magnético [...]. Era un conjunto de intensidades.”¹

“Deleuze” es, entonces, el nombre que le damos a un personaje que empleamos aquí para expresar algunas ideas, para poner en juego cierto modo de pensar, cierta posición dentro de la filosofía. Este Deleuze es el que surge de nuestras

1. Deleuze, G.: *Conversaciones*, págs. 184-185. (En adelante C.)

propias lecturas, de conversaciones que hemos tenido sobre él con ciertos amigos, de clases a las que hemos asistido. Y, en el caso particular de aquellos que formamos en este preciso momento una “composición spinoziana” en la que se encuentran un lector allí, del otro lado de esta página, y un autor aquí, de este lado del teclado, nuestro Deleuze –el tuyo y el mío– surge, en gran medida, del recorrido que hemos hecho a través de las páginas anteriores. En él resuenan potentemente las voces de Sócrates, Epicuro, Nietzsche y Spinoza.

Ese Deleuze ha sido, a su vez, atravesado por sus lecturas, por sus trabajos con otros, por sus amistades. Entre esos otros, Foucault ocupa un lugar especial. Deleuze sentía una profunda admiración por él. Pero sus intensos deseos de que escribieran algo conjuntamente no se vieron satisfechos, más allá de alguna entrevista compartida.

Con quien sí logró Deleuze alcanzar la ansiada composición de tipo spinoziana-nietzscheana fue con Félix Guattari. La Introducción a *Mil mesetas* comienza con las siguientes palabras:

El *Anti-Edipo* lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano. Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Porqué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacernos nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir “el sol sale”, cuando todos sabemos que es una manera de hablar.²

Reconocemos a Spinoza en la perfecta composición que se da entre estas dos singularidades que tienen tanto en común. Nietzsche y su voluntad de poder resuenan en el tema de la

2. Deleuze y Guattari: *Mil mesetas*, pág. 9. (En adelante *MM*.)

multiplicidad. Cada uno es una multitud. Si consentimos en llevar un nombre es por una cuestión de mera comodidad, en el fondo sabemos que se trata de una interpretación de lo múltiple. ¿Por qué, entonces, no dar un solo nombre a la multiplicidad que se comporta como una unidad cuando realiza una acción? En realidad, cuando aquí citemos pasajes de *Mil mesetas*, *El Anti-Edipo* y *¿Qué es la filosofía?*, aun cuando hablemos de “Deleuze”, estaremos aludiendo con ese nombre a la fuente de intensidades “Deleuze-Guattari” (que, como acabamos de ver, es también una simplificación, ya que Deleuze y Guattari son multitudes).

En *Conversaciones*, Deleuze se refiere también a esa composición con Guattari:

Félix y yo, como muchos otros, no nos sentimos exactamente personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos, lo que no es en absoluto una fórmula ambiciosa, ya que las hecceidades pueden ser muy modestas y microscópicas [...]. Escribir entre dos se convierte, en este contexto, en algo totalmente normal. Basta con que pase algo, una corriente portadora de un nombre propio. Incluso cuando uno cree que escribe solo, lo hace siempre con otro, que no siempre puede identificarse. (C: 225)

Siempre hay otros allí donde alguien escribe, siempre hay otros allí donde alguien lee, siempre hay otros detrás de cada nombre propio.

EL FILÓSOFO COMO CREADOR DE CONCEPTOS

El nombre propio que aquí estamos (re)construyendo es el nombre de un filósofo, de alguien que se ha dedicado a la filosofía durante toda su vida. Cabe, entonces, buscar en su práctica, en su hacer en tanto filósofo, algunas características que den cuerpo a ese nombre.

El propio Deleuze parece haber intentado una búsqueda semejante. En el texto *¿Qué es la filosofía?* justifica –junto con Guattari– esa pregunta tardía en su biografía:

Tal vez no se pueda plantear la pregunta “¿Qué es la filosofía?” hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente [...]. Se trata de una pregunta que nos planteamos con moderada inquietud, a medianoche, cuando ya no queda nada por preguntar. Antes la planteábamos, no dejábamos de plantearla, pero de un modo demasiado indirecto u oblicuo, demasiado artificial, demasiado abstracto, y, más que absorbidos por ella, la exponíamos, la dominábamos sobrevolándola.³

La respuesta que da Deleuze a la pregunta formulada es que la filosofía “es la disciplina que consiste en crear conceptos” (íd.: 11). Esta definición encierra mucho más de lo que parece. Por un lado, por lo que excluye: la filosofía nada tiene que ver con la contemplación, la reflexión o la comunicación. Hay fuertes intereses en que los filósofos se transformen en seres espirituales, immaculados, entregados a contemplar entidades celestiales; o en sabios reflexivos que encuentren permanentemente la palabra justa para legitimar o descalificar lo que otros hacen, pero siempre de un modo inocuo en relación con verdades “preexistentes”; o en hábiles operadores de la comunicación. A esos intereses responde Deleuze:

La filosofía no es comunicativa, ni tampoco contemplativa o reflexiva: es creadora, incluso revolucionaria por naturaleza, ya que no cesa de crear conceptos nuevos. La única condición es que satisfagan una necesidad y que presenten cierta extrañeza, cosa que sólo sucede cuando responden a problemas verdaderos. El concepto es lo que impide que el pensamiento sea simplemente una opinión, un parecer, una discusión, una habladuría. Todo concepto es, forzosamente, paradoja. (C: 217)

3. Deleuze y Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, pág. 7. (En adelante QF.)

LOS PERSONAJES CONCEPTUALES

El imaginario popular suele pensar al filósofo —y la propia tradición filosófica se ha encargado de forjar y consolidar esa imagen— como un ser colocado sobre un pedestal desde el que juzga, reflexiona y analiza “la realidad”. Es decir, se lo ubica por encima de los demás, en un lugar trascendente o se le asigna, al menos, el lugar del mediador con la trascendencia. Que luego se tengan en cuenta o no sus consideraciones, es otra cuestión. En muchos casos, precisamente esa imagen de ser situado en un “más allá” (recordemos al Sócrates de *Las nubes* de Aristófanes) lo hace objeto de desacreditación y hasta de burla.

Deleuze es un pensador de la inmanencia. No puede, por tanto, imaginarse situado en un plano superior. Su filosofía no puede ser la de un Autor, con mayúscula, un nuevo ídolo, del que emanen palabras sagradas. La filosofía debe jugarse en un plano horizontal, inmanente. Pero, si no hay autor, ¿quién creará los conceptos?

Los encargados de poner en juego la filosofía serán los “personajes conceptuales”:

El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás, que son sus interlocutores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los “heterónimos” del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes [...]. Los personajes conceptuales son los verdaderos agentes de enunciación. ¿Quién es yo?, siempre es una tercera persona. (QF: 65-66)

Para aproximarnos a lo que está planteando Deleuze, podemos establecer una analogía con los personajes literarios. Es frecuente escuchar a los autores de novelas afirmar que tal o cual personaje “se les va de las manos”, que quieren manipularlo pero que el personaje impone su “personalidad”,

con lo cual la función autor, que suele atribuirse a un nombre propio, en rigor estaría siendo desplegada por los personajes que “viven” su historia en su propio plano. Algo semejante sucede –para Deleuze– en el campo de la filosofía. Sólo que, a diferencia de los personajes literarios, su principal tarea no es desplegar la sensibilidad sino el pensamiento.

Un filósofo en el que se percibe claramente su trabajo mediante personajes conceptuales es Nietzsche. En su obra nos encontramos con un personaje destacado, Zaratustra, pero también con otros que cumplen con importantes papeles dentro de cada texto. En el capítulo que le hemos dedicado, pudimos ver en acción al “loco” que anunciaba la muerte de Dios, al eremita que no se había enterado de dicho suceso, al camello, el león y el niño que sufrían sucesivas transformaciones, al enano que intentaba debilitar a Zaratustra. Parafraseando la cita anterior, podríamos decir que Nietzsche es el envoltorio de Zaratustra, su personaje principal, y de los demás, que son los sujetos de su filosofía. No es Nietzsche quien arbitrariamente ha construido a sus personajes, son éstos quienes, al desplegar el pensamiento de Nietzsche, al ser sus intercesores, “crearon” a Nietzsche. Porque Nietzsche en tanto filósofo y, por tanto, como el personaje al que nosotros reconocemos, no existiría de no ser por la filosofía que sus personajes despliegan en los textos.

¿Cuáles son los personajes conceptuales de Deleuze? A diferencia de Nietzsche, él no parece haber creado personajes ficcionales que enuncien su filosofía. Sin embargo, según su propia concepción, deben estar allí, en sus textos.

Lo que ocurre es que, en el caso de Deleuze –como sucede en la obra de gran parte de los filósofos–, sus personajes conceptuales llevan el nombre propio de otros filósofos, escritores, personajes literarios, directores de cine. Es claro que cuando un filósofo dice estar exponiendo lo que otro ha sostenido, en realidad lo que hace es una versión propia de ese pensamiento. Por eso, por ejemplo, el Nietzsche de Deleuze

tiene muy poco que ver con el de Heidegger: son personajes diferentes. Esto que a muchos filósofos les ha pasado inadvertido –llegando a creer, incluso, que todos los demás comentaristas distorsionaban al filósofo en cuestión salvo ellos, que habían podido dar con el “auténtico” filósofo–, en Deleuze –como también en Nietzsche– es una operación plenamente deliberada. Refiriéndose a la coacción académica que intenta imponer un trabajo meramente reproductivo, Deleuze comenta:

el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. (C: 13-14)

Cuando Deleuze se conecta con filósofos como Bergson, Spinoza o Nietzsche, se transforma a sí mismo y los transforma a ellos. La filosofía de Deleuze se va construyendo de la mano de “su Bergson”, “su Spinoza”, “su Nietzsche”.

EL PLANO DE INMANENCIA

Hemos visto que la filosofía se dedica a la creación de conceptos y que quienes realizan esa acción son los personajes conceptuales inventados por el filósofo. Pero para que la filosofía pueda desarrollarse hace falta un elemento más, el plano de inmanencia:

La filosofía presenta tres elementos de los que cada cual responde a los otros dos, pero debe ser considerado por su cuenta: el plano

prefilosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes profilosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia), los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia). Trazar, inventar, crear constituyen la trinidad filosófica. (QF: 78)

El plano de inmanencia es ese plano prefilosófico que se menciona en la cita. ¿Por qué “pre”filosófico? Porque es un plano de pensamiento presupuesto por la filosofía. No se trata de algo que preexista a la filosofía –no puede subsistir sin ella–, sino de algo que se traza, se instaure en el momento mismo en el que se produce la creación de conceptos mediante los personajes conceptuales: “Los conceptos son acontecimientos, pero el plano es el horizonte de los acontecimientos [...]. El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento” (íd.: 40-41).

Cuando se lee a un filósofo, uno advierte que actuando como marco de su filosofía hay una noción de qué quiere decir pensar que no está nunca tematizada ni explicitada, pero que es propia de ese autor. Como una suerte de atmósfera que permite que sus conceptos se sostengan y cobren vida. La presencia de ese plano se hace evidente cuando se comparan diferentes épocas. Tomemos un ejemplo rápido y simplificado para ilustrar esto. Es conocida la importancia que Platón daba a la matemática. También Descartes la consideraba como una disciplina fundamental. Pero, aun cuando ambos se hayan referido en sus textos a la matemática y hayan creado conceptos filosóficos ligados a ella, hay enormes diferencias en la concepción de la matemática que tuvieron uno y otro. En el caso de Platón, los números son algo así como peldaños de los que el hombre puede servirse para acceder al conocimiento de las Ideas; para Descartes, en cambio, la matemática es la herramienta que permite calcular –y dominar– todo aquello que tiene que ver con las magnitudes de la sustancia extensa (como, por ejemplo, calcular dónde caerá

un proyectil). Más allá de las diferencias en el concepto de número que ambos construyen, hay una diferencia de fondo, en relación con qué significa pensar: mientras que para Platón pensar es contemplar, para Descartes es, fundamentalmente, razonar.

Estas diferencias no sólo se producen en distanciados períodos de tiempo. En realidad, según Deleuze, cada filósofo tiene un horizonte de pensamiento diferente. Hasta puede darse el caso de que el mismo filósofo instaure diferentes planos en diferentes obras:

Llevando las cosas al límite, ¿no resulta que cada gran filósofo establece un plano de inmanencia nuevo, aporta una materia del ser nueva y erige una imagen del pensamiento nueva, hasta el punto de que no habría dos grandes filósofos sobre el mismo plano? [...] Y cuando se distinguen varias filosofías en un mismo autor, ¿no es acaso porque el propio filósofo había cambiado de plano, había encontrado una imagen nueva una vez más?. (íd.: 54)

Mapas de intensidades

En ninguno de los capítulos que anteceden hemos intentado dar cuenta de la totalidad de la filosofía de los autores abordados. Como aclaramos en la “Introducción”, nuestra intención no era “representar” la filosofía de estos autores, ni exponerla sistemáticamente. Pero, en el caso de Deleuze, esto que hasta aquí era una opción se transforma en una exigencia. La filosofía de Deleuze es imposible de representar. Él mismo se ha encargado no sólo de manifestar su oposición a todo intento de exposición sistemática, sino de hacerla imposible. El único modo de reproducir a Deleuze sería exponiendo textualmente todos sus trabajos. Operación tan inútil como aquel mapa borgeano de la China que por afán de perfección tenía el tamaño de la misma China. Aunque, en rigor, no se trataría ya de un mapa, sino de un calco.

Deleuze ha advertido acerca de la inutilidad y esterilidad de la reproducción del calco. Lo que él propone es el trazado de mapas que permitan moverse, orientarse, ingresar desde diferentes lugares, experimentar:

Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real [...]. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación. (*MM*: 18)

En lo que sigue haremos el intento de trazar un mapa de la filosofía de Deleuze partiendo del concepto de rizoma y adentrándonos luego en el terreno del esquizoanálisis y la micropolítica. Como veremos, el contacto del mapa con diferentes objetos (el libro, el deseo, el poder, por ejemplo) lo transforma. Los mismos conceptos pasan a funcionar de un modo diferente o conceptos diferentes se aproximan hasta confundirse. Por ello, antes de apoyar el mapa, queremos dar cuenta de ciertas zonas propias del pensamiento deleuziano que, a semejanza de lo que sucede con las referencias que aparecen en los mapas, permitan tener una mínima indicación de las convenciones cartográficas empleadas y del tipo de terreno que se va a explorar.

LOS PROBLEMAS DE DELEUZE

Deleuze consideraba que para aproximarse a la filosofía de un autor algo fundamental era descubrir los problemas que ese autor estaba creando al mismo tiempo que intentaba darles respuesta. Es que toda creación de conceptos saca a la luz una serie de problemas que no habían sido explicitados hasta ese momento o los renueva al abordarlos de un modo diferente.

Hay una enorme cantidad de problemas que ingresan a la filosofía, o que cobran nueva forma a partir del pensamiento de Deleuze. En algunos casos se trata de problemas que él encuentra detrás de los conceptos de sus filósofos más próximos, como Nietzsche, Spinoza o Bergson. En función del

recorte que aquí haremos nos interesa atender especialmente a tres problemas a los que añadimos una firma de referencia: la coerción de la Unidad (Platón), la dialéctica (Hegel) y la carencia (Edipo).

Deleuze es alérgico a todo lo que implique sometimiento a una autoridad “superior”, a los voceros de la trascendencia, a aquellos que pretenden implantar leyes que haya que obedecer a ciegas, a todo intento de “normalización”, a todo lo que bloquee el deseo. La violencia que la Unidad —el fundamento único, la fuente “trascendente” de valores, la ley— ejerce sobre la multiplicidad conlleva siempre un empobrecimiento, un debilitamiento que puede, incluso, conducir a la muerte. Estos procesos de bloqueo del deseo, de defensa de la estabilidad, de lucha contra la multiplicidad están asociados con diversos términos en los textos de Deleuze: “segmentarización”, “arborificación”, “estriamiento”, “territorialización”, “sobrecodificación”.

¿Qué hacer ante las fuerzas de lo Uno? A diferencia de buena parte de los filósofos de su generación, Deleuze evita recorrer el camino de la dialéctica (fue uno de los pocos intelectuales de la vanguardia francesa de los sesenta que no se afilió nunca al Partido Comunista) y su pertenencia a la izquierda nada tiene que ver con la lucha de clases ni con la dialéctica. El Marx que Deleuze aprecia es un Marx más cercano a Spinoza que a Hegel. En su filosofía, las relaciones son constituyentes de los sujetos —o de aquello a lo que se denomina sujetos—, pero esas relaciones no se basan en el conflicto y la confrontación, sino en los encuentros, en las composiciones o en la evitación de las relaciones que generan descomposición. Las luchas contra lo Uno, contra la clase dominante y contra el sometimiento, emprendidas por la izquierda ortodoxa, le resultan demasiado teñidas de anhelos de nuevas Unidades, de nuevas clases dominantes, de nuevos sometimientos. Y esto no lo percibe solamente en la dimensión macropolítica. También en la vida cotidiana los conflictos,

las discusiones evidencian intentos de querer tener la razón, la única razón. Las opciones que postula Deleuze no pasan, entonces, por el enfrentamiento, sino por afirmar la multiplicidad y/o por provocar una fuga.

Ante las líneas segmentarias, ante las estructuras arborescentes, ante los promotores del sedentarismo, Deleuze insiste en la riqueza del rizoma, del devenir minoritario, de las multiplicidades nomádicas, de la desterritorialización. Se trata de recorridos, de transformaciones, de líneas que se trazan entre los segmentos, alrededor de los ejes centrales, en los intersticios de la norma y que, sin producir choques frontales, terminan generando un desgaste que puede llegar a resquebrajar las estructuras sólidas desde las que se pretende contener a las multiplicidades. La apuesta de Deleuze es acentuar la multiplicidad, abrirse a las transformaciones, entregarse a aquello que no detenta el poder, a aquello que no está codificado. Un paso extremo de esta entrega lo encontramos en las líneas de fuga. Habíamos visto ya en Spinoza la valoración de la huida. En términos muy parecidos sostiene Deleuze: “huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huida [...]. Huir es hacer huir, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo.”⁴

La fuga no es una “evasión imaginaria”, como las de quienes se inventan un mundo secreto para no ver las situaciones de dominación por las que pasan. Se trata de acciones mediante las cuales conectarse con algo que muestre que las fronteras custodiadas por los sedentarios no son la única tierra, que, siempre en el mismo plano inmanente, hay desiertos por los que las multiplicidades nómadas pueden moverse. En la fuga se da, simultáneamente, la huida de las multiplicidades

4. Deleuze y Parnet, *Diálogos*, pág. 45. (En adelante D.)

que crean esa línea impredecible y un debilitamiento de lo establecido que, como si se tratara de un globo, pierde poder de “presión”.

Tanto el rizoma como las líneas de fuga son trazados por los que circula el deseo. Pero ese deseo no es un deseo perseguido por la culpa, por la castración, por el padre. Es un deseo alegre, un deseo productivo, un deseo que surge de encuentros entre líneas diferentes que conforman un trenzado provisorio, un agenciamiento, y que provocan conexiones con otros agenciamientos. Es un deseo que escapa al diván, a la tragedia, a la carencia.

EL RIZOMA

“Rizoma” es el título de un texto que Deleuze y Guattari publicaron primero de modo independiente y luego como introducción a *Mil mesetas*. Allí presentan tres figuras diferentes: el “libro-raíz” (o arborescente), el “sistema-raicilla” y el “rizoma”. Si bien en un principio se habla de tres tipos de libros, rápidamente se advierte que la forma libro es una más entre otras de organizar o conectar diferentes elementos. Así, se podrá hablar de un “libro-raíz”, pero también de una “película-raíz” o de una “empresa-raíz” o, incluso, de una “persona-raíz”.

El “libro-raíz” es aquel al que estamos más habituados. Es un libro con una estructura sólida, vertical, con un eje bien definido y pequeñas ramificaciones que convergen en él. El libro se presenta allí como una copia del mundo. Por un lado, se afirma que estos textos dicen la verdad “objetiva” –por eso se trata de libros “serios”– y, al mismo tiempo, al postular la representación se señala no sólo que el libro tiene esta estructura verticalista, sino que el propio mundo la tiene. “Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significado y de subjetivación, autómatas centrales

como memorias organizadas. Corresponden a modelos en los que un elemento sólo recibe informaciones de una unidad superior, y una afectación subjetiva de uniones preestablecidas” (*MM*: 21).

Este tipo de estructura se asemeja al “monótono-teísmo” del que hablaba Nietzsche. Siempre presupone una trascendencia desde la que emanan los valores, los significados, las leyes, la moral. En tanto “monótonos”, son planteos que no pueden comprender la multiplicidad. Siempre intentan reducir lo múltiple a lo Uno.

El segundo tipo de libro (u organización de elementos en un sentido más amplio) es el “sistema raicilla” en el que falta la raíz central o está cortada, pero las raíces secundarias la señalan por ausencia. Es decir, la multiplicidad sigue remitiendo a una unidad aunque ésta esté ausente. Al no encontrarse esa unidad en el objeto, la labor de unificación queda a cargo del sujeto. Este tipo de texto es falazmente defensor de la multiplicidad:

la unidad no cesa de ser combatida y obstaculizada en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto. El mundo ha perdido su pivote [...] el mundo ha devenido caos, pero el libro continúa siendo una imagen del mundo, caosmos-raicilla, en lugar de cosmos-raíz. Extraña mistificación la del libro, tanto más total cuanto más fragmentado. (íd.: 12)

No son pocos los textos, las películas, que se anuncian como expresión de la multiplicidad, pero que tras una presentación de elementos que parecen inconexos esconden una única posibilidad de interpretación, que dejan a cargo del lector o del espectador. Lo mismo sucede con algunas organizaciones que detrás de una supuesta fragmentación responden a una autoridad única, sólida, incuestionable.

En el rizoma, por su parte, lo múltiple no se consigue a fuerza de agregar fragmentos, sino sustrayendo la unidad a los fragmentos de que ya se dispone. Desde la botánica, se puede

describir al rizoma como un tallo que se despliega horizontalmente bajo el suelo, generalmente cerca de la superficie. Este es el tipo de organización que asume cabalmente la muerte de Dios nietzscheana y la inmanencia spinoziana. Como hemos dicho en su momento, el hecho de que no haya orden, de que no haya una autoridad central concreta o anhelada, no implica adentrarse en el caos. Deleuze tiene muy claro que “el caos caotiza” (*QF*: 46) y que es necesario moverse sobre un tamiz para no hundirse en él. Veamos algunas de las características que permiten reconocer a un rizoma: “A diferencia de los árboles y sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos” (*MM*: 25).

Una de las claves de la potencia del rizoma es, precisamente, la posibilidad de conexión heterogénea. Es la reunión de lo diferente lo que puede dar lugar a un acontecimiento inesperado, que libere de la reproducción de lo establecido. En el rizoma no hay ninguna pretensión de representación. Lo que hay es una enorme fuerza creadora. En términos de Spinoza, diríamos que el hecho de que se pueda conectar cualquier punto con cualquier otro amplifica la posibilidad de ser afectado, de establecer vínculos que produzcan aumentos de la potencia. Al mismo tiempo, esa posibilidad de conexión resulta un eficaz elemento de perseverancia en el ser (sin que la estructura se vuelva “conservadora”), ya que, aun interrumpiendo o cortando algunas de las conexiones, las otras se encargan de seguir haciendo que circulen intensidades.

No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría ($n+1$). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plano de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno ($n-1$). (ibíd.)

Las multiplicidades rizomáticas no anhelan la restitución de la unidad perdida por medio de un sujeto, como sí lo hacen las falsas multiplicidades de las raicillas. En el rizoma toda unidad impuesta es falaz, violenta e inestable, ya que el rizoma siempre encuentra algún intersticio por donde abrirse paso en direcciones imprevisibles, para proliferar y desmentir esa falsa unidad coercitiva.

Contrariamente a los sistemas centrados (incluso poli-centrados) de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema a-centrado, no jerárquico y no signifiante, sin General, sin memoria organizadora o autómeta central, definido únicamente por una circulación de estados. (id.: 26)

En el rizoma no hay centros, no hay jerarquías. Se puede ingresar a él por cualquier punto, puede multiplicarse en cualquier tramo. No tiene pretensiones de representar una realidad exterior a él, sino de conectarse con ella para transformarse y, al mismo tiempo, inyectarse en eso otro.

LÍNEAS DE SEGMENTARIEDAD Y LÍNEAS DE FUGA

Deleuze también presenta al rizoma a partir de su relación con otro tipo de líneas, las líneas segmentarias y las líneas de fuga. “El rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentariedad, la estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza” (id.: 25).

Las líneas de segmentariedad son las que marcan aquellos trayectos que, en cierto modo, se presuponen como obligatorios para un individuo. Sea porque estén prescriptos por la ley (como el caso de la escolaridad obligatoria, la jubilación o la convocatoria al ejército), sea porque haya una fuerte presión social para acatarlos. Se trata de líneas que hacen a lo

que se considera esperable o normal en el comportamiento de un individuo o de un grupo, y que contribuyen a constituir una identidad fuertemente definida: “Un primer tipo de línea sería segmentaria, de segmentariedad dura [...]: la familia - la profesión; el trabajo - las vacaciones; la familia - y luego la escuela - y luego el ejército - y luego la fábrica - y luego el retiro [...] todo tipo de segmentos bien determinados, en todas direcciones, cortándonos en todos los sentidos” (D: 141).

Son líneas duras, consolidadas a base de tradición, que señalan un lugar para cada cosa y que pretenden que cada cosa esté en su lugar. Son enemigas de los desvíos, de las derivas sin sentido, de las proliferaciones no controladas. Son las que acatan al pie de la letra los “buenos y justos” de los que hablaba Nietzsche, aquellos que sostienen que todos los valores han sido creados. En el caso de un libro, son las líneas que marcan cuáles son las lecturas correctas y las que no lo son, que señalan los circuitos apropiados para que recorra un libro (autor-editorial-librería-presentación-crítica en un periódico-lector), las que forman parte de la escritura misma en la medida en que condicionan los flujos de escritura (“exigen” pensar en un “lector tipo”, adaptarse a una colección, concordar con el perfil de la editorial, tener en cuenta el precio al que va a ser ofrecido al público). En otros términos, son aquellos elementos que sedentarizan al libro, que le restan vitalidad.

Al imponerse la línea segmentaria como norma, todo lo que se desvíe de ella será considerado anormal, enfermo, peligroso. Por ello, si es necesario, se recurrirá a la violencia (física, jurídica, simbólica) para garantizar el bien... de la normalidad.

Pero no siempre las líneas segmentarias son instauradas a través de la violencia y la coerción: “esta línea implica incluso mucha ternura y amor”, advierte Deleuze (*MM*: 200). ¿Qué puede querer una madre, por el bien de su hijo, sino que vaya

a la escuela? ¿No pretenderá, por amor, que encuentre luego una “buena chica”? ¿No querrá un amigo que el otro “no se meta en cosas raras”? ¿Qué puede pretender un editor sino que al autor “le vaya bien”, que el libro se venda?

Hemos visto ya que el rizoma puede desgastar las líneas segmentarias. Pero, en realidad, la respuesta más contundente a ellas proviene de las líneas de fuga. Esto se puede ver ejemplificado en la escritura: “Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga” (C: 224).

Escribir puede ser un camino para trazar líneas de fuga en el interior del aparato editorial. Las líneas de fuga son aquellas que desterritorializan, que ponen en movimiento las multiplicidades presentes en un texto, que lo descodifican; son aquellas que permiten al deseo fluir:

A este fascismo del poder [el que anida en las líneas segmentarias] nosotros contraponemos las líneas de fuga activas y positivas, porque tales líneas conducen al deseo [...]: no se trata de que cada uno escape “personalmente”, sino de provocar una fuga, como cuando se revienta una cañería o cuando se abre un absceso. Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso. (íd.: 34)

La línea de fuga es importante porque señala lo que se le escapa al sistema. Muestra que por más fuerte que sea la territorialización, por más codificadas que estén las relaciones, siempre pueden crearse caminos para escapar a su lógica. Y ese mismo escape puede producir el estallido de la situación.

Las líneas segmentarias están mayormente impuestas desde afuera; las rizomáticas surgen, en parte, por azar. Las líneas de fuga deben ser inventadas: “Debemos inventar nuestras líneas de fuga si es que somos capaces de ello, y sólo podemos inventarlas trazándolas efectivamente, en la vida [...]. Ciertos grupos, ciertas personas carecen de ese tipo de línea, o la han perdido” (MM: 206).

Deseo y poder

LA OPOSICIÓN AL PSICOANÁLISIS

Deleuze y Guattari proponen en *El Anti-Edipo* una práctica “esquizoanalítica”, radicalmente enfrentada con el psicoanálisis: “El esquizoanálisis procederá a la inversa del psicoanálisis. Cada vez que el sujeto cuente algo que se relacione de cerca o de lejos con Edipo o la castración, el esquizoanálisis dirá: ‘¡Váyase a la mierda!’”.⁵

El Anti-Edipo había sido publicado en 1972, en pleno clima “Mayo del 68”. Consultado quince años más tarde por Claire Parnet acerca de su legado, Deleuze rescata especialmente tres puntos:

En primer lugar, la idea de que “el inconsciente no es un teatro [...] es una fábrica, es producción”.⁶ El gran problema del psicoanálisis, para Deleuze, es que, en lugar de tomar al

5. Deleuze, G.: *Derrames*, pág. 29.

6. Deleuze y Parnet: *El abecedario Deleuze*, “D, como ‘deseo’”. (En adelante, *ABC*.)

deseo como producción, se lo tomó como “adquisición” y, por tanto, se determinó su carencia de objeto, con lo cual el deseo pasó a ser deseo de lo que no se tiene. En cambio, para Deleuze, no sólo el deseo no carece de nada, sino que es quien produce lo real. Por eso es fábrica y no teatro. El teatro edípico es la puesta en escena del temor a la carencia: Edipo o Hamlet. Por eso: “Si se obligase a un psicoanalista a entrar en los dominios del inconsciente productivo se sentiría en él tan desplazado, con su teatro, como una actriz de la Comédie Française en una fábrica, o un cura de la Edad Media en una cadena de un taller de producción”.⁷

El inconsciente nada tiene que ver con actores y personajes, así como nada tiene que ver con sacerdotes. Esta última alusión también es una constante en Deleuze. Para él los psicoanalistas son los nuevos sacerdotes: “transgresión, culpabilidad, castración” son “la manera como un sacerdote ve las cosas” (íd.: 117).

El segundo punto consiste en la denuncia de que el psicoanálisis reduce toda cuestión a un “sucio secretito de familia”. Mientras que Deleuze sostiene que: “desear es en cierto modo delirar [...] uno no delira sobre su padre o su madre, sino que [...] se delira sobre el mundo entero, es decir, se delira sobre la historia, la geografía, las tribus, los desiertos, los pueblos” (*ABC*: “D, como ‘deseo’”).

Cuando el paciente se acuesta en el diván, sus palabras fluyen casi inadvertidas para el analista hasta que éste encuentra algún elemento en el que hacer pie. Y ese elemento es siempre algo que puede relacionar con la tragedia familiar. Edipo no estaba en el discurso del paciente o, al menos, no era lo único que allí aparecía. Pero estaba en el oído del analista, que termina forzando a todo delirio a ponerse las ropas del personaje y a subirse al escenario.

7. Deleuze y Guattari: *El Anti-Edipo*, pág. 118. (En adelante *AE*.)

Finalmente, el tercer elemento que Deleuze considera plenamente vigente del *Anti-Edipo* es la idea de que “el deseo se instala siempre, construye agenciamientos, [...] introduce siempre varios factores” (ibíd.).

El psicoanálisis es incapaz de comprender lo múltiple. El ejemplo con el que Deleuze ilustra esto es el de un sueño que Jung le cuenta a Freud. Jung le dice que ha soñado con un osario y Freud le contesta que soñar con un hueso puede interpretarse como la muerte. Deleuze comenta el episodio diciendo que “Freud no comprende. No ve la diferencia entre un osario y un hueso” (ibíd.). Para Deleuze nunca se desea algo aislado, el deseo siempre fluye en un conjunto, en un agenciamiento. Nunca se desea una mujer. Se desea, en todo caso, una mirada, un vestido, un atardecer, un perfume, un estilo, una voz: “desear es construir un agenciamiento, construir un conjunto, el conjunto de una falda, de un rayo de sol” (ibíd.).

En definitiva, lo que interesa desde una perspectiva esquizoanalítica es descubrir cuál es el modo de delirar el campo social de una persona, cuáles son sus máquinas deseantes, cuáles son sus líneas de desterritorialización. Y para ello es necesario hacer saltar las estructuras edípicas que no comprenden el aspecto productivo del deseo, que bloquean las fugas y las reconducen hacia la familia, que no comprenden lo múltiple.

Parnet le pregunta luego a Deleuze acerca de algunas experiencias llevadas a cabo especialmente por jóvenes que se decían portavoces de la concepción del deseo del *Anti-Edipo*. Deleuze le responde: “Había quienes pensaban que el deseo era el espontaneísmo [...]. Y luego había otros que pensaban que el deseo ¡era la fiesta! Para nosotros, no era ni lo uno ni lo otro [...] la llamada ‘filosofía del deseo’, consistía únicamente en decir a la gente: ‘no vayan al psicoanalista, ni interpreten jamás, experimenten agenciamientos, busquen agenciamientos que les convengan’” (ibíd.).

En las objeciones al psicoanálisis y, particularmente, en esta última cita, se perciben claramente los componentes spinozianos y nietzscheanos de la concepción del deseo de Deleuze. Por un lado, Deleuze sigue siendo aquí fiel a la inmanencia. Recurrir a la interpretación de un analista sería continuar buscando verdades trascendentes en lugar de potencias inmanentes. De lo que se trata es de provocar encuentros, contactos con aquello que nos convenga, que nos haga bien. No es la fiesta permanente –recordemos a Epicuro, una fiesta permanente deja de ser una fiesta, deja de provocar placer–, ni entregarse al azar o a lo espontáneo. Los encuentros se organizan, se promueven, se buscan. Y esos encuentros –y es acá donde asoma el nietzscheanismo de Deleuze– son siempre entre componentes múltiples. No hay un yo autosuficiente, separado de todo lo demás, que se encuentra con otro yo, igualmente autosuficiente. Lo que se produce son encuentros entre múltiples que no son puntos, sino líneas, que no están aislados, sino que están en permanente contacto con su mundo. Hay líneas intensivas que se encuentran y se trenzan por un momento. Precisamente eso es un agenciamiento para Deleuze: una suerte de trenzado provisorio entre líneas diversas, un tramo de encuentro. La pregunta, en relación con el deseo, no es qué significa, sino qué produce, con qué nos conecta, qué se genera en esa conexión con el otro.

SOCIEDADES DE CONTROL

En varios textos Deleuze retoma las consideraciones de Foucault sobre el poder disciplinario y plantea algunas novedades acerca de ellas. Fundamentalmente, lo que sostiene es que Foucault estuvo acertado en el análisis de los centros de encierro como la fábrica, la prisión, la escuela, los hospitales. El problema es que la sociedad actual está dejando de ser aquella analizada por Foucault. Por ello, anuncia:

Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia [...]. Los ministros competentes anuncian constantemente las supuestamente necesarias reformas. Reformar la escuela, reformar la industria, reformar el hospital, el ejército, la cárcel; pero todos saben que, a un plazo más o menos largo, estas instituciones están acabadas. Solamente se pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas. Se trata de las sociedades de control, que están sustituyendo a las disciplinarias. (C: 278)

Foucault había centrado su análisis en instituciones que se caracterizaban por ser lugares a los que los sujetos se veían obligados a ingresar e impedidos de salir por un cierto tiempo. Instituciones en las que, más allá de los objetivos explícitos –brindar conocimientos, cuidar la salud, proporcionar empleo– lo que se pretendía era disciplinar a los individuos de modo que pudieran resultar útiles al sistema. A través de dispositivos en los que se atendía a la individuación al mismo tiempo que a la inclusión de esos individuos en ámbitos masivos se formaban sujetos fuertes pero dóciles y obedientes. Si bien cada una de estas instituciones operaba de un modo semejante, el paso de una a otra implicaba siempre un comienzo desde cero. A Deleuze le gusta repetir el cantito que acompaña usualmente esas situaciones: el niño al que, mientras está en la escuela se le dice: “ya no estás en tu casa”; el joven al que en su trabajo le dicen: “ya no estás en la escuela”.

Para Deleuze, los tiempos de la sociedad disciplinaria, como hemos visto, están terminando. Pero eso no significa que el panorama sea muy alentador: “Es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan” (íd.: 274).

A diferencia de lo que sucedía en la sociedad disciplinaria, en las actuales sociedades de control el acento no se coloca en impedir la salida de los individuos de las instituciones. Al contrario, se fomenta la formación *on line*, el trabajo en casa.

Sin horarios, sin nadie que esté vigilando. De lo que se trata ahora no es de impedir la salida, sino de obstaculizar la entrada. No es sencillo acceder a puestos de privilegio, a posgrados de nivel internacional o a medicinas que contemplen la atención domiciliaria. Para poder hacerlo, hay que superar diversos obstáculos, entre los cuales el principal es el económico: “el hombre ya no está encerrado, sino endeudado” (íd.: 284). No sólo resulta difícil ingresar; también es muy difícil permanecer. Pero los privilegios de “pertenecer” hacen que se extremen los esfuerzos por cruzar la barrera.

Cuando el niño salía de la escuela sentía el alivio de abandonar el encierro. Es verdad que ingresaba a la casa, pero las leyes de la casa dejaban atrás las de la escuela. Cuando el obrero regresaba de la fábrica podía tomarse un respiro, el tiempo del trabajo había terminado, al menos hasta el día siguiente.

En la actualidad, la supuesta libertad del tiempo abierto resulta un elemento de control mucho más fuerte que el encierro. Ya no se necesita tener a un empleado confinado bajo llave ni vigilado para que trabaje. Se le da la posibilidad de que haga su tarea en su casa, sin horarios, en su tiempo libre. Pero ese empleado sabe que si él no hace el trabajo en tiempo récord otro lo hará por él, quitándole su lugar; que si no tiene su celular encendido permanentemente, poniendo todo su tiempo a disposición de la empresa (la expresión “full time” pasó ahora a ser entendida literalmente), su jefe de equipo llamará a otro empleado “más comprometido con el trabajo”. De modo semejante, quien se capacita on line no lo hace en su “tiempo libre” sino quitándose horas de sueño, porque sabe que si no “se actualiza” permanentemente dejará de pertenecer a un grupo “de privilegio”. “Estamos entrando en sociedades de control que ya no funcionan mediante el encierro, sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea” (íd.: 273).

Todo es flexible, todo es líquido, todo se resuelve con el

“track track” de la tarjeta de crédito. Pero cada vez que usamos la tarjeta, cada vez que enviamos un mail o que miramos una página de internet, vamos dejando rastros, huellas. Vamos diciendo qué consumimos, con qué nos entretenemos, qué opinión política cultivamos. Y cuanto más dentro del grupo de pertenencia está un individuo, más se multiplican sus rastros. Todo eso forma parte de un enorme archivo virtual que permite, entre otras cosas, “orientar” nuestro consumo.

No se nos confina en ningún lugar, pero somos permanentemente “ubicables”. No se nos interna en un hospital pero se nos somete a medicinas “preventivas” y “consejos de salud” que están presentes en cada instante de nuestra vida cotidiana, que nos hacen decidir qué tomar, qué comer, cómo conducir un automóvil. No hacemos el servicio militar ni —si tenemos la fortuna suficiente— somos convocados a participar en el ejército. Pero vivimos “militarizados” por el miedo que los medios de comunicación nos infunden de que las “bandas urbanas” nos asesinen por un par de zapatillas.

¿Hay alternativas posibles ante una situación como esta?

Ciertamente, las hay. Y varias, íntimamente relacionadas. En una entrevista realizada por Toni Negri, Deleuze sostiene:

En *Mil mesetas* se sugerían muchas orientaciones, pero las principales serían estas tres: en primer lugar, pensamos que una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga, se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento [...] Y hay otra indicación en *Mil mesetas*: no ya considerar las líneas de fuga en lugar de las contradicciones, sino las minorías en lugar de las clases. Finalmente, una tercera orientación consistiría en dar un estatuto a las “máquinas de guerra”, un estatuto que no se definiría por la guerra sino por una cierta manera de ocupar, de llenar el espaciotiempo o de inventar nuevos espaciotiempos: los movimientos revolucionarios [...] y también los movimientos artísticos, son máquinas de guerra. (íd.: 269)

El sistema, por más que se esfuerce por tener todo bajo control, no lo consigue. Siempre hay orificios por los que se

produce un escape, una fuga. Siempre hay flujos que ponen en peligro la estabilidad. Por ello, para Deleuze, el camino no es la confrontación entre clases, sino detectar y reforzar esas líneas de fuga que puedan conducir, a través de las máquinas de guerra, a nuevos espaciotiempos.

Ante un sistema que pretende bloquear el deseo, circunscribirlo a las líneas segmentarias, que pretende que cada individuo aparezca “modulado” por una misma frecuencia, lo que hay que hacer es ver qué líneas de fuga se presentan o cuáles se pueden construir, por dónde puede abrirse paso lo inesperado, el acontecimiento, el “devenir revolucionario” que produzca una transformación.

¿Significa esto aspirar a una toma del poder? No, porque eso sería intentar ser mayoría. La salida está en los devenires minoritarios. Deleuze aclara que las categorías de “mayoría” y “minoría” no tienen que ver con una cuestión de cantidad. Una minoría puede ser numéricamente mayor que una mayoría. Lo que las diferencia es que las mayorías responden a un modelo, a un patrón, y establecen jerarquías de pertenencia a partir de ese patrón. Quien más se acerca a él, más poder tiene. En un sentido abstracto, el patrón occidental es el varón, adulto, propietario, ciudadano, de clase alta. Quien aspire al poder deberá intentar aproximarse lo más que pueda a ese patrón. Es el caso, por ejemplo, de muchas mujeres que se dedican a la política y que, en lugar de producir una transformación en la política, terminan asumiendo características tradicionalmente sostenidas por los varones. Es decir, juegan su mismo juego, pretendiendo mostrar que son mejores que ellos. Otro ejemplo podría ser el de los niños que son insertados en el mundo mediático adulto. Las publicidades o los programas que protagonizan muestran “adultos en potencia”, no niños. Muestran futuros hombres exitosos, en plena sintonía con la frecuencia del sistema. Ante esto, Deleuze postula la necesidad de un “devenir-mujer” o de un “devenir-niño” de las mujeres y de los niños, pero también de los varones.

Lo que no se puede es “devenir-hombre”, porque “el varón adulto no tiene devenir” (*ABC*: “G, como ‘Gauche’ [‘izquierda’]”). Él es el patrón, su dominio es la historia, no el devenir. Y las minorías se reconocen, justamente, en la fuga de ese poder dominante.

Por esto dice Deleuze que, a pesar de sentirse un pensador de izquierda, no cree en la posibilidad de un gobierno de izquierda. “Gobierno” e “izquierda” son términos contradictorios: “pienso que no hay gobierno de izquierdas [...]. En el mejor de los casos, lo que podemos esperar es un gobierno favorable a determinadas exigencias o reivindicaciones de la izquierda. Pero no existe un gobierno de izquierdas, porque la izquierda no es una cuestión de gobierno” (*ibíd.*).

No se trata de luchar por una toma del poder, o del gobierno, sino de abrir posibilidades a un ejercicio creador de la potencia, a una puesta en funcionamiento de las máquinas de guerra artísticas, revolucionarias; de ser capaces de crear nuevos espacios, nuevos tiempos no regidos por el mercado, sin modelos ni patrones, abiertos a lo desconocido: “Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos [...]. La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa” (*C*: 276).

En definitiva, se trata de apostar por la micropolítica: “Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local y minúscula que sea, termina por cuestionar el conjunto del sistema capitalista, y contribuye a abrir en él una fuga” (*íd.*: 34).

Sugerencias bibliográficas

A continuación, ofrecemos algunas sugerencias relacionadas con cada uno de los capítulos. Se trata en su mayoría de bibliografía primaria, es decir, de textos escritos por los propios filósofos trabajados (con la excepción, claro está, de Sócrates). Sólo hemos indicado bibliografía secundaria en los casos en los que consideramos que los textos en cuestión tienen en sí mismos algún interés filosófico.

SÓCRATES

Un buen modo de ingresar a Sócrates es a través de los textos de Platón en los que se narran los últimos episodios de su vida: *Eutifrón*, *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*.

En el primero de ellos, Platón pone en escena un diálogo sostenido por Sócrates y Eutifrón en el preciso momento en que Sócrates está por ingresar al recinto en el que será juzgado. El tema que se aborda es el de la piedad –ligado directamente con las acusaciones que pesan sobre Sócrates– a partir de una situación vivida por Eutifrón. Éste está acudiendo al

Pórtico del rey para llevar adelante un juicio contra su padre por homicidio. Es un texto muy interesante para ver cómo razona Sócrates con alguien que, siendo su amigo, está cerrado en una postura.

Nos hemos referido extensamente a la *Apología...* en el capítulo dedicado a este filósofo. Platón presenta allí los principales momentos del juicio a Sócrates. Es importante tener en cuenta que Platón estuvo presente, por lo cual se considera que es uno de los textos en los que sus palabras son más fieles a las de Sócrates.

Critón es un breve texto ambientado en la prisión en la que Sócrates aguarda que se cumpla el plazo establecido para ser ejecutado. Para conmemorar la victoria de Teseo sobre el Minotauro, todos los años un barco realizaba el trayecto de ida y vuelta entre Atenas y Delos. Durante el lapso de tiempo que duraba esa peregrinación, estaban prohibidas las ejecuciones. Por este motivo, Sócrates permaneció en prisión treinta días, esperando el regreso del barco. Uno de esos días, Critón se acerca a Sócrates para proponerle una fuga que ya había sido convenientemente arreglada por el propio Critón y algunos otros amigos. Sócrates le propone filosofar para ver si la fuga resultaría justificada y, tras entablar un diálogo ficticio con las leyes personificadas, tanto Sócrates como Critón se convencen de que “lo que hay que hacer” –tal el subtítulo del libro– es permanecer en prisión y esperar el momento de la ejecución.

En *Fedón* se narra el último día pasado por Sócrates en prisión en compañía de algunos amigos y el momento de su muerte. A pesar de que Platón se encarga de señalar que él no estuvo junto a Sócrates en ese momento por hallarse enfermo, el relato que hace de los últimos instantes de vida de éste es uno de los más conmovedores de la literatura de todos los tiempos.

De los textos de Jenofonte se destaca su *Recuerdos de Sócrates*, en el que despliega anécdotas muy jugosas que permiten

apreciar características humanas de Sócrates que en los textos de Platón se pierden tras el personaje más estilizado que aquel elabora. También se pueden leer su *Banquete* y su *Apología*...

Las nubes, de Aristófanes, es un texto para disfrutar con una sonrisa asomando en cada página, aunque el personaje caracterizado allí poco tenga que ver con el que construyen Platón y Jenofonte.

A propósito del “cuidado de sí” en Sócrates es muy recomendable *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault.

Bibliografía:

- Aristófanes: *Las nubes*, Buenos Aires, Losada, 2004. (Trad. Pedro Henríquez Ureña.)
- Foucault, M. (2002): *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993. (Trad. Juan Zaragoza.)
- Jenofonte: *Obras completas*, México, UNAM, 1946. (Trad. Juan David García Bacca.)
- Platón: *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1986. (Trad. Conrado Eggers Lan.)
- Platón: *Fedro*, Barcelona, Hyspamérica, 1983. (Trad. Luis Gil.)
- Platón: *Teeteto*, Madrid, Gredos, 2000. (Trad. A. Vallejo Campos.)

EPICURO

Los textos que se han conservado de Epicuro son pocos, en comparación con los que escribió. Todos son de lectura sencilla. El principal de ellos es la *Carta a Meneceo* a la que hemos aludido extensamente. También son muy recomenda-

bles las *Máximas* y las *Sentencias vaticanas*. Para la concepción de la naturaleza se pueden leer *Carta a Pitocles* y *Carta a Heródoto*.

Por tratarse de textos breves, generalmente se los reúne en un único volumen.

Bibliografía:

Epicuro: *Obras*, Madrid, Tecnos, 1994. (Trad. Monserrat Jufresa.)

Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1993. (Trad. Ismael Roca Meliá.)

SPINOZA

El texto que aquí consideramos como fundamental en Spinoza es la *Ética demostrada según el orden geométrico* del que hemos reproducido numerosas citas en el capítulo correspondiente.

Probablemente la *Ética...* se encuentre entre los textos más extraños de la filosofía desde un punto de vista formal. Spinoza pretendió darle una estructura rigurosamente deductiva, por lo cual lo escribió tomando la estructura de textos de geometría como los *Elementos* de Euclides.

Esto resulta muy impactante en una primera lectura. Sorprende encontrar en un libro de ética axiomas, definiciones, proposiciones, corolarios, escolios. También hace que una lectura “de corrido” sea muy difícil de llevar adelante, ya que permanentemente las frases son interrumpidas por las referencias a proposiciones o demostraciones anteriores. Por otro lado, el rigor que esa estructura promete es mucho menor que el que consigue. Son numerosas las ocasiones en las que la supuesta deducción es muy oscura o directamente injustificable.

El *Tratado político* también es muy interesante. Allí aparece la noción de “multitud” que ha cobrado tanta actualidad a partir de los planteos de Toni Negri y Michael Hardt. Recordemos que, lamentablemente, el *Tratado político* quedó inconcluso en el capítulo dedicado a la democracia al producirse la muerte de Spinoza.

En función de nuestro texto y de los autores aquí trabajados, puede acompañarse la lectura de la *Ética...* con dos textos de Deleuze, en los que, además, hay numerosas referencias a Nietzsche. Esos textos son *Spinoza: Filosofía práctica* y las clases sobre Spinoza que Deleuze dio en Vincennes y que fueron compiladas con el título *En medio de Spinoza*.

Bibliografía:

- Deleuze, G. (2001): *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.
- Deleuze, G. (2003): *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- Spinoza, B. (1988): *Correspondencia*, Madrid, Alianza.
- Spinoza, B. (1980): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Hyspamérica.
- Spinoza, B. (2004): *Tratado político*, Buenos Aires, Quadrata.

NIETZSCHE

Para comenzar a leer a Nietzsche una buena posibilidad es encarar la lectura de *Así habló Zaratustra*. La recomendación que nos permitimos hacer es que esa lectura no sea interrumpida por el intento –inevitablemente infructuoso– de descifrar cada una de las metáforas que allí aparecen. Creemos que lo que permite ir configurando a Zaratustra como personaje, como posición filosófica, es una lectura continuada, antes que el intento de hacer transparente cada una de sus palabras.

Otra buena posibilidad es ingresar a través de *Ecce homo*. Se trata de un texto escrito hacia el final de la producción de Nietzsche, que contiene capítulos breves en los que repasa los textos publicados anteriormente, lo cual permite tener una visión panorámica de su obra hecha por el propio filósofo. Además de esos capítulos, otros textos breves de *Ecce homo*, como “Por qué escribo tan buenos libros”, “Por qué soy tan sabio” y “Por qué soy un destino”, son magistrales ejemplos del Nietzsche más incisivo pero, al mismo tiempo, más creativo.

Bibliografía:

- Nietzsche, F. (1987): “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Discurso y realidad*, vol. II, N° 2, San Miguel de Tucumán, R. Maris.
- Nietzsche, F. (1990): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1992): *Fragmentos póstumos*, Bogotá, Norma.
- Nietzsche, F. (1995): *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1996): *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1997a): *Ecce homo*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1997b): *El anticristo*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1999): *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila.

DELEUZE

La obra de Deleuze es realmente rizomática. Por ello tiene múltiples entradas. La que nosotros recomendamos está muy ligada a los textos que más hemos citado en el capítulo que le dedicamos. Quien quiera hacer una experiencia conmocionante, puede arrojarse a *Mil mesetas*, recordando que no se trata de entender, sino de conectar, de dejar que circulen intensidades. Un ingreso más suave es *Conversaciones*,

texto en el que se reúnen artículos breves y entrevistas. Otra posibilidad muy atractiva es ver el video que grabó con Claire Parnet, titulado “Abecedario Deleuze”. Se trata de un material de cerca de ocho horas de duración que registra una entrevista que Parnet realizara a Deleuze siguiendo las letras del alfabeto. Ella le dice: “a, de ‘animal’”, y Deleuze se entrega a una exposición acerca de su concepción de lo animal, especialmente el “devenir animal” y habla también de su interés por las garrapatas y los piojos en detrimento de los gatos y perros, que le resultan insoportablemente edípicos. A lo largo de toda la charla se producen esas alternancias entre los temas más conocidos de Deleuze y algunas consideraciones sobre cuestiones de la vida cotidiana que resultan sorprendentes.

Bibliografía:

- Deleuze, G. (1999): *Conversaciones*, Valencia, Pretextos.
 Deleuze, G. (2005): *Derrames*, Buenos Aires, Cactus.
 Deleuze G. y Guattari, F. (1998): *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós.
 Deleuze, G. y Guattari, F. (1999): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
 Deleuze, G. y Guattari, F. (2002): *Mil mesetas*, Valencia, Pretextos.
 Deleuze, G. y Parnet, C. (1997): *Diálogos*, Valencia, Pretextos.



Si desea recibir regularmente información sobre las novedades de nuestra editorial, le agradeceremos suscribirse, indicando su profesión o área de interés a:

difusion@areapaidos.com.ar

Periódicamente enviaremos por correo electrónico información de estricta naturaleza editorial.

Defensa 599, 1° piso. Ciudad de Buenos Aires.

Tel.: 4331 2275

www.paidosargentina.com.ar
